

Рудольф Штайнер

ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ

Основные черты одного современного мировоззрения

Результаты душевных наблюдений по естественнонаучному методу

ИПН(GA) 004

Перевод с нем.: © Г.А. Бондарев

С О Д Е Р Ж А Н И Е

Предисловие

НАУКА СВОБОДЫ

1. Сознательная деятельность человека
2. Основное побуждение к науке
3. Мышление на службе у миропонимания
4. Мир как восприятие
5. Познание мира
6. Человеческая индивидуальность
7. Существуют ли границы познания

ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ СВОБОДЫ

8. Факторы жизни
9. Идея свободы
10. Философия свободы и монизм
11. Цель мира и цель жизни (назначение человека)
12. Моральная фантазия (дарвинизм и нравственность)
13. Ценность жизни (пессимизм и оптимизм)
14. Индивидуальность и род

ПОСЛЕДНИЕ ВОПРОСЫ

[Выводы монизма](#)

[Приложение I](#)

[Приложение II](#)

[Примечания](#)



ПРЕДИСЛОВИЕ К ИЗДАНИЮ 1918 г.

В человеческой душевной жизни есть два коренных вопроса, сообразно с которыми организовано всё подлежащее обсуждению в этой книге. Один из них состоит в следующем: существует ли возможность так взглянуть на человеческое существо, чтобы этот взгляд мог послужить опорой для всего остального, с чем встречается человек в своих переживаниях или в науке и относительно чего он чувствует, что оно не может опираться само на себя? Посредством сомнений и критических суждений оно легко может быть переведено в область неопределенного. Другой вопрос такой: вправе ли человек как волящее существо приписывать себе свободу, или же эта свобода — лишь пустая иллюзия, возникающая в нём только потому, что он не прозревает нитей необходимости, с которыми, подобно всякому природному процессу, связано его воление? Совсе не искусственным плетением мыслей вызван этот вопрос. При определённом строе души он встаёт перед ней совершенно естественно. И можно почувствовать, что душе недоставало бы чего-то такого, чем она должна была бы обладать, если бы однажды она не увидела себя стоящей и с величайшей серьёзностью вопрошающей перед двумя возможностями: свободы или необходимости воления. В этой книге должно быть показано, что душевные переживания, которые человек испытывает благодаря второму вопросу, зависят от того, на какую точку зрения он в состоянии встать по отношению к первому вопросу. В ней делается попытка доказать, что существует такое воззрение на существо человека, которое может послужить опорой для всего остального познания; и ещё другая попытка: показать, что при таком воззрении идея свободы воли получает полную правомерность, если только сначала удастся найти ту душевную область, в которой может развернуться свободное воление.

Воззрение, о котором здесь, в связи с этими двумя вопросами, идёт речь, представляется таким, что, будучи однажды завоёванным, оно само может стать членом живой душевной жизни. Даваемый на эти вопросы ответ является не теоретическим, не таким, который, однажды добыв, носят затем с собой лишь как хранимое в памяти убеждение. Для положенного в основу этой книги рода представлений подобный ответ был бы лишь кажущимся ответом. Такого готового, законченного ответа здесь не даётся, но указывается на область душевных переживаний, в которой человек посредством внутренней душевной деятельности сам в каждое мгновение, когда ему это понадобится, сможет заново и живо ответить на возникающий вопрос. Кто раз нашёл душевную область, в которой развиваются названные вопросы, тому уже само действительное

созерцание этой области доставляет необходимые для обеих этих жизненных загадок средства, чтобы с помощью приобретённого идти вширь и вглубь исполненной загадок жизни, как его побуждают к этому его потребности и его судьба. — Тем самым, как нам кажется, вскрывается такое познание, которое своей собственной жизнью и родством этой собственной жизни со всей человеческой душевной жизнью доказывает свою правомерность и свою значимость.

Так думал я о содержании этой книги, когда писал её двадцать пять лет тому назад. Однако и сейчас, желая охарактеризовать замысел этого сочинения, я должен высказать те же положения. В то время я ограничился задачей не говорить ничего *более* того, что *самым тесным образом* связано с обоими названными коренными вопросами. Если кто-нибудь вздумает удивиться тому, что в этой книге ещё не встречается никаких указаний на мир духовного опыта, о котором идёт речь в моих позднейших сочинениях, то пусть он примет во внимание, что тогда в мои намерения входило не описание результатов духовного исследования, а закладка основы, на которой могли бы покоиться такие результаты. Эта "Философия Свободы" не содержит в себе никаких специальных результатов такого рода, равно как и никаких специальных естественнонаучных выводов; но она содержит то, без чего, по моему мнению, не сможет обойтись ни один человек, стремящийся найти надёжную основу для такого рода познаний. Сказанное в этой книге может оказаться приемлемым и для человека, который по тем или иным, имеющим для него значение, причинам, не хочет иметь никакого дела с результатами моих духовнонаучных исследований. Для того же, кто в состоянии эти духовнонаучные результаты рассматривать как нечто такое, к чему он испытывает влечение, может оказаться важной также и делаемая здесь попытка. Она состоит в том, чтобы показать, каким образом непредвзятое рассмотрение, простирающееся лишь на два упомянутых основополагающих для *всякого* познания вопроса, приводит к воззрению, что человек живёт внутри истинного духовного мира. Задача этой книги состоит в том, чтобы *оправдать познание духовной области ещё до вступления в духовный опыт*. И это оправдание ведётся таким образом, что, поистине, нигде в этих рассуждениях человеку не приходится оглядываться на изложенные мною позже данные духовного опыта, чтобы найти сказанное здесь приемлемым, если только он может или хочет вникнуть в самый характер этих рассуждений.

Таким образом, эта книга представляется мне, с одной стороны, стоящей совсем обособленно от моих собственно духовнонаучных сочинений, с другой же стороны — самым тесным образом связанной с ними. Всё это побудило меня теперь, спустя двадцать пять лет, снова опубликовать её содержание в существенном почти без всяких изменений. Я только сделал к целому ряду глав более или менее длинные добавления. Опыт, полученный мною в связи с неправильным пониманием сказанного в книге, показал мне, что такие обстоятельные добавления необходимы. Изменения я внес только там, где сегодня мне кажется неудачно выраженным то, что я хотел сказать четверть века тому назад. (В такой правке, думается, только недоброжелатель найдёт повод утверждать, будто бы я изменил своё основное убеждение.)

Первое издание книги уже много лет как распродано. Хотя, как это явствует из сказанного, я и в настоящее время считаю столь же необходимым высказать об обоих коренных вопросах всё то, что я сказал о них двадцать пять лет тому назад, я, однако, довольно долго медлил с выпуском этого нового издания. Всё снова и снова спрашивал я себя, не следует ли мне в том или другом месте произвести разбор многочисленных философских воззрений, появившихся после выхода в свет первого издания книги. Сделать это так, как я считал бы желательным, мне мешал недосуг, вызванный в последнее время моими чисто духовнонаучными исследованиями. Но после по возможности тщательного рассмотрения философской работы настоящего времени, я

убедился, что сколь бы ни был соблазнителен сам по себе подобный разбор, его, в целях того, что должно быть сказано в этой книге, включать в неё незачем. То, что казалось мне необходимым сказать с принятой мною в "Философии Свободы" точки зрения о новейших философских направлениях, можно найти во втором томе моих ["Загадок философии"](#).

Апрель 1918 г. Рудольф Штайнер.

Часть 1

НАУКА СВОБОДЫ

I Сознательная деятельность человека

Духовно свободное ли человек существо в своём мышлении и в своей деятельности, или же он находится под гнётом законов чисто природной, железной необходимости? Мало есть вопросов, на которые было бы потрачено так много остроумия, как на этот. Идея свободы человеческой воли нашла обильное число как горячих поклонников, так и туговыйных противников. Существуют люди, которые в своём нравственном пафосе объявляют ограниченным умом каждого, кто способен отрицать такой очевидный *факт*, как свобода. Им противостоят другие, усматривающие верх ненаучности в том, что кто-то полагает, будто бы в области человеческой деятельности и мышления природная закономерность прерывается. Одна и та же вещь одинаково часто объявляется здесь то драгоценнейшим сокровищем человечества, то злейшей иллюзией. Бесконечное хитроумие было употреблено для объяснения того, как человеческая свобода уживается с деятельностью природы, к которой ведь принадлежит и человек. Не меньше усилий было потрачено другой стороной на то, чтобы сделать понятным, как могла возникнуть подобная сумасбродная идея. Что мы имеем здесь дело с одним из важнейших вопросов жизни, религии, практики и науки, это чувствует каждый, если только главной чертой его характера не является противоположность основательности. И печальным признаком поверхностности современного мышления служит тот факт, что книга, желающая из результатов новейшего естествознания возвести "новую веру" (Давид Фридрих Штраус. "Старая и новая вера"), не содержит об этом вопросе ничего, кроме слов: "В вопросе о свободе человеческой воли нам здесь незачем вдаваться. Всякая достойная своего имени философия всегда признавала мнимо-безразличную свободу выбора за пустой фантом; но нравственная оценка человеческих поступков и взглядов остаётся не затронутой этим вопросом". Я привожу здесь это место не потому, что придаю особое значение книге, в которой оно стоит, но потому, что оно выражает, на мой взгляд, то мнение, до которого в этом спорном вопросе способно подняться большинство наших мыслящих современников. Что свобода не может состоять в том, чтобы вполне по своему усмотрению выбирать тот или иной из двух возможных поступков, это знает в настоящее время, по-видимому, всякий, притязающий на то, что он уже больше не дитя в науке. Всегда существует, скажет он нам, совершенно определённое *основание*, почему из нескольких возможных поступков в исполнение приводится какой-то один определённый поступок.

Это кажется убедительным. И тем не менее, вплоть до сегодняшнего дня главные нападки противников свободы направляются только против свободы выбора. Ведь говорит же *Герберт Спенсер*, придерживающийся взглядов, которые с каждым днём приобретают всё большее распространение (см. его "Основы психологии"): "*Но что каждый в состоянии одинаково по своему усмотрению желать или не желать чего-нибудь* — а таково и есть главное положение, лежащее в основе догмата о свободной

воле, — это, конечно, опровергается как анализом сознания, так и содержанием предшествующих глав (указанной книги)". Из той же точки зрения исходят и другие, когда борются с понятием свободной воли. Все относящиеся сюда рассуждения в зачатке находятся уже у *Спинозы*. Доводы, ясно и просто приведённые им против идеи свободы, повторялись с тех пор бессчётное число раз, но только, по большей части, облечёнными в хитроумнейшие теоретические учения, так что порой бывает трудно распознать простой ход мысли, к которому сводится всё дело. В одном из своих писем от октября или ноября 1674 г. Спиноза пишет: "Я называю, собственно говоря, ту вещь *свободной*, которая существует и действует только по необходимости своей природы, *принуждённой* же я называю ту, которая к существованию и деятельности точным и твёрдо установленным образом определяется чем-нибудь другим. Так, например, Бог существует хотя и необходимо, но свободно, потому что он существует только по необходимости своей природы. Точно так же Бог познаёт самого себя и всё другое свободно, потому что только из необходимости его природы следует то, что он всё познаёт. Вы видите, таким образом, что я полагаю свободу не в свободном решении, а в свободной необходимости.

Но спустимся до сотворённых вещей, которые все неколебимо и точно определяются к существованию и действию внешними причинами. Чтобы яснее понять это, представим себе вещь совершенно простую. Так, например, камень получает от внешней сообщающей ему толчок причины известное количество движения, с которым он потом, по прекращении толчка внешней причины, необходимо продолжает двигаться и дальше. Это настойчивое пребывание камня в движении потому является вынужденным, а не необходимым, что оно определяется толчком внешней причины. Действительное здесь в отношении камня остаётся действительным и для всякой другой отдельной вещи, сколь бы она ни была сложна и ко многому пригодна, а именно, что каждая вещь неколебимо и точно необходимо определяется к существованию и действию внешней причиной.

Допустим теперь, прошу вас, что камень во время своего движения мыслит и знает о своём стремлении по возможности продолжать движение. Этот камень, сознающий лишь своё стремление и отнюдь не пребывающий безразличным, будет думать, что он совершенно свободен и продолжает своё движение ни по какой иной причине, как только по той, что он этого хочет. Но это и есть та человеческая свобода, о которой все утверждают, что они ею обладают, и которая состоит только в том, что люди сознают своё желание, но не знают причин, которыми они определяются. Так верит дитя, что оно свободно просит молока, или рассерженный мальчик, что он свободно хочет отомстить, или трусливый, что он свободно хочет убежать. Далее, так верит пьяный, что он по свободному решению говорит то, чего, протрезвев, охотно не сказал бы; и поскольку этот предрассудок врождённый у всех людей, то от него не легко освободиться. Ибо, хотя опыт в достаточной мере учит, что люди меньше всего способны умерять свои желания и что, движимые противоположными страстями, они видят лучшее, а делают худшее, они, тем не менее, считают себя свободными, и именно потому, что чего-то они желают не слишком сильно, а иное желание может быть легко подавлено воспоминанием о чём-нибудь другом, нередко приходящем на ум".

Поскольку мы имеем здесь ясно и определённо высказанный взгляд, то нам легко будет вскрыть и содержащееся в нем основное заблуждение. С той же необходимостью, с какой камень вследствие толчка совершает определённое движение, должен и человек выполнить известный поступок, если его побуждает к нему какое-нибудь основание. Человек считает себя свободным инициатором своего поступка лишь потому, что осознаёт его. Но он при этом упускает из виду, что им движет причина, которой он должен следовать безусловно. — Нетрудно найти заблуждение в этом ходе мыслей. Спиноза и все думающие как он упускают из виду, что человек может осознавать не только свой поступок, но также и причины, которые им руководят. Никто не станет

спорить, что дитя *несвободно*, когда просит молока, или пьяный, когда говорит вещи, в которых потом раскаивается. Оба ничего не знают о причинах, действующих в глубинах их организма и имеющих над ними непреодолимую принудительную власть. Но правомерно ли подобного рода поступки сваливать в одну кучу с такими, при совершении которых человек осознаёт не только свой поступок, но также и основания, побуждающие его к нему? Разве все поступки людей однородны? Можно ли поступок воина на поле битвы, научного исследователя в лаборатории, государственного человека в сложных дипломатических обстоятельствах ставить научно на одну доску с поступком младенца, когда он просит молока? Конечно, это верно, что задачу лучше всего пытаться решать там, где дело обстоит наиболее просто. Однако уже не раз отсутствие способности делать различия вызывало бесконечную путаницу. А ведь разница между тем, знаю ли я сам, почему я нечто делаю, или я этого не знаю, велика. Сперва кажется, что всё это — совершенно само собой разумеющаяся истина. И всё-таки противники свободы никогда не спрашивают, является ли для меня побудительный мотив моего действия, который я знаю и вижу насквозь, принудительным в том же смысле, как и органический процесс, заставляющий ребёнка криком просить молока?

Эдуард фон *Гартман* утверждает в своей "Феноменологии нравственного сознания" (стр. 451 нем. изд.), что человеческое воление зависит от двух главных факторов: от побудительных причин и от характера. Если считать всех людей одинаковыми или допустить, что различия между ними незначительны, то их воление кажется нам определённым *извне*, а именно — окружающими их обстоятельствами. Но если принять во внимание, что различные люди делают то или иное представление побудительной причиной своего поступка только в том случае, если характер их таков, что соответствующее представление вызывает в них желание, то человек является определяемым к поступку *изнутри*, а не *извне*. И поскольку человек навязанное ему *извне* представление должен сначала в соответствии со своим характером сделать побудительной причиной, то он полагает, что он свободен, т.е. независим от внешних побудительных причин. Однако истина, согласно Гартману, заключается в том, что "хотя мы и сами возводим сначала представление в мотив, но всё же делаем это не произвольно, а по необходимости нашего характерологического предрасположения, т.е. *менее всего свободно*". Но и здесь остаётся совершенно не принятым во внимание различие между побудительными причинами, которым я даю действовать на меня только после того, как я пронизал их осознанием, и такими причинами, которым я следую без ясного знания о них.

А это подводит нас непосредственно к точке зрения, с которой надо здесь взглянуть на дело. Можно ли вопрос о свободе нашей воли ставить вообще односторонне, сам по себе? И если нельзя, то с каким другим вопросом он должен быть необходимо связан?

Если существует различие между сознательной побудительной причиной моей деятельности и бессознательным побуждением, то и поступок, который влечёт за собой первая, нужно оценивать иначе, чем тот, который вызван слепым влечением. Итак, первым будет вопрос об этом различии. И только от ответа на него будет зависеть та позиция, которую мы должны занять по отношению к вопросу о свободе в собственном смысле слова.

Что значит: иметь *знание* о причинах своей деятельности? Этот вопрос слишком мало принимали во внимание, потому что, к сожалению, всегда разрывали на две части то, что на самом деле является нераздельным целым: человека. Различали человека действующего и познающего, причём упускался из виду именно тот, о котором прежде всего идёт речь: действующий исходя из познания.

Говорят: человек свободен, когда он находится под властью только своего разума, а не животных желаний. Или же: свобода означает способность определять свою жизнь и деятельность сообразно целям и решениям.

Но с подобного рода утверждениями мы ничего не выигрываем. Ибо в том-то и вопрос: действуют ли на человека разум, цели и решения с такой же принудительностью, как и животные желания? Если без моего участия, с совершенно такой же необходимостью, как голод и жажда, во мне возникает разумное решение, то я могу следовать ему только вынужденно и моя свобода есть лишь иллюзия.

Другой оборот речи гласит: быть свободным — не значит мочь хотеть того, чего хочешь, но мочь делать то, что хочешь. Этой мысли дал ясно очерченное выражение поэт-философ *Роберт Гамерлинг* в своей "Атомистике воли" (том II, стр. 213 нем. изд.): "Человек, разумеется, может *делать*, что хочет, но он не может *хотеть*, чего хочет, потому что его воля определена *мотивами*! Он не может хотеть, чего хочет? Рассмотрите-ка поближе эти слова. Есть ли в них разумный смысл? Итак, свобода воли должна была бы состоять в том, чтобы можно было хотеть чего-нибудь без основания, без мотива? Но что же значит хотеть, как не то, что человек *имеет основание* предпочитать или стремиться делать то, а не иное? Хотеть чего-нибудь без основания, без мотива означало бы хотеть чего-нибудь, в то же время *не хотя его*. С понятием хотения *неразрывно* связано понятие мотива. Без определяющего мотива воля есть лишь пустая *способность*; только благодаря мотиву она становится деятельной и реальной. Итак, это совершенно верно: человеческая воля "несвободна" в том смысле, что её направление всегда определено сильнейшим из мотивов. Но, с другой стороны, следует признать, что бессмысленно противопоставлять этой "несвободе" некую воображаемую "свободу" воли, которая сводилась бы к возможности хотеть того, чего *не хочешь*."

Также и здесь говорится лишь о мотивах вообще и не делается различия между бессознательными и сознательными мотивами. Если на меня действует мотив и я вынужден следовать ему, поскольку он оказывается "сильнейшим" из ему подобных, то мысль о свободе перестаёт иметь смысл. Какое значение может иметь для меня, могу ли я что-нибудь сделать или нет, если мотив *принуждает* меня сделать это? Речь прежде всего идёт не о том, могу ли я сделать что-нибудь или нет, когда мотив уже подействовал на меня, а о другом: существуют ли только такие мотивы, которые действуют с принудительной необходимостью? Если я *должен* хотеть чего-нибудь, то мне иногда может быть глубоко безразлично, могу ли я также и сделать это. Если вследствие моего характера и господствующих вокруг меня обстоятельств мне навязывается какой-нибудь мотив, который моему мышлению представляется неразумным, то мне следовало бы даже радоваться, если бы я не смог сделать того, что я хочу.

Дело не в том, могу ли я привести в исполнение принятое решение, а в том, *как решение возникает во мне*.

Отличие человека от всех других органических существ основывается на его разумном мышлении. Способность к деятельности он имеет общую с другими организмами. Если для освещения понятия свободы человеческой деятельности мы будем искать аналогии в животном мире, то от этого мы ничего не выиграем. Современное естествознание любит такие аналогии. И когда ему удаётся найти у животных нечто похожее на человеческое поведение, то оно думает, что затронуло самый важный вопрос науки о человеке. К каким недоразумениям приводит это мнение, видно, например, из книги *П. Рее* (P. Ree) "Иллюзия свободы воли" (1885 г., стр. 5 нем. изд.), в которой он говорит о свободе следующее: "Если нам кажется, что движение камня необходимо, а хотение осла не необходимо, то это легко объяснимо. Ведь причины, движущие камень, находятся вовне

и видимы. Причины же, вследствие которых осел хочет, находятся внутри его и невидимы: между нами и местом их деятельности находится черепная коробка осла... Мы не видим причинной обусловленности и думаем поэтому, что её нет. Пусть хотение, говорим мы, и есть причина, почему осёл повернулся, но само оно не обусловлено — оно есть абсолютное начало". Таким образом, и здесь поступки человека, при которых он осознаёт основания своей деятельности, просто не принимаются во внимание, ибо Рее поясняет: "Между нами и местом их деятельности находится черепная коробка осла". Что существуют поступки, правда не осла, а человека, при которых между нами и поступком лежит ставший *осознанным* мотив, об этом Рее, судя по его словам, даже не подозревает. Несколькими страницами ниже он доказывает это ещё в следующих словах: "Мы не воспринимаем *причин*, которыми обуславливается наше воление, и поэтому думаем, что оно вообще не обусловлено причинно". Но довольно примеров, доказывающих, что многие борются против свободы, вообще не зная, что такое свобода.

Что не может быть *свободным* поступок, о котором совершающий его не знает, почему он его совершает, — это разумеется само собой. Но как обстоит дело с поступком, об основаниях которого человек знает? Это приводит нас к вопросу: каково происхождение и значение мышления? Ибо без познания *мыслительной* деятельности души невозможно получить понятие знания о чём-либо, следовательно — и о каком-либо поступке. Когда мы познаем, что вообще означает мышление, тогда нам будет легко выяснить себе также и ту роль, которую мышление играет в человеческой деятельности. "Только мышление делает душу, которой одарено также и животное, духом", — правильно замечает Гегель[1]; поэтому и на человеческую деятельность мышление налагает свой своеобразный отпечаток.

Этим отнюдь не сказано, что вся наша деятельность вытекает лишь из трезвых соображений нашего рассудка. Я совершенно далек от того, чтобы признавать за в высшем смысле слова *человеческие* только такие поступки, которые проистекают из отвлечённого суждения. Но лишь только наша деятельность поднимается над областью удовлетворения чисто животных вожделений, как наши побудительные причины всегда оказываются пронизанными мыслями. Любовь, сострадание, патриотизм — все они являются движущими силами деятельности, не поддающимися разложению на холодные понятия рассудка. Говорят: сердце, душа вступают здесь в свои права. Несомненно, это так. Но сердце и душа не создают побудительных причин для деятельности. Они их предполагают и принимают в свою сферу. В моём сердце появляется сострадание, когда в моём сознании возникает представление о возбуждающем сострадание лице. Путь к сердцу проходит через голову. Не составляет здесь исключения и любовь. Когда она не является просто проявлением полового влечения, она основывается на представлениях, образуемых нами о любимом существе. И чем идеалистичнее эти представления, тем большее блаженство даёт любовь. Также и здесь — мысль является родительницей чувства. Говорят: любовь делает слепым к слабостям любимого существа. Но можно сказать и наоборот, что любовь как раз открывает глаза на его преимущества. Многие проходят мимо этих преимуществ, ничего не подозревая и не замечая их. Но вот один видит их, и именно поэтому в его душе пробуждается любовь. Он не сделал ничего иного, как только образовал себе представление о том, о чём сотни других людей не имеют никакого представления. У них потому нет любви, что им недостаёт *представления*.

Мы можем подходить к вопросу с какого угодно конца: всё яснее будет становиться, что вопрос о сущности человеческой деятельности предполагает другой: о происхождении мышления. Поэтому я обращусь сначала к этому вопросу.

"Ах, две души живут в груди моей,
Друг другу чуждые, и жаждут разделенья.
Из них одной мила земля,
И здесь ей любо, в этом мире,
Другой — небесные поля,
Где духи носятся в эфире".

(Фауст, 1; перевод П. Холодковского)

В этих словах Гёте выражает черту характера, глубоко коренящуюся в человеческой природе. Человек не является раз и навсегда организованным существом. Он всегда требует больше, чем мир даёт ему добровольно. Природа дала нам потребности; среди них есть такие, удовлетворение которых она предоставляет нашей собственной деятельности. Обильны дары, уделённые нам, но ещё обильнее наши желания. Мы словно бы рождены для недовольства. Наше стремление к познанию — лишь особый случай этого недовольства. Мы два раза взглядываем на дерево. Один раз мы видим его ветви в покое, другой раз — в движении. Мы не удовлетворяемся этим наблюдением. Почему дерево один раз предстаёт нам в покое, другой раз в движении? — Так спрашиваем мы. Каждый взгляд, брошенный на природу, вызывает в нас какое-то количество вопросов. Вместе с каждым выступающим нам навстречу явлением нам даётся и задача. Каждое переживание становится для нас загадкой. Мы видим, как из яйца выходит существо, похожее на материнское, — мы спрашиваем о причине этого сходства. Мы наблюдаем у живого существа рост и развитие, приводящие его к известной степени совершенства, — мы ищем, чем обусловлен этот опыт. Нигде мы не довольствуемся тем, что природа простирает перед нашими чувствами. Всюду мы ищем того, что называется *объяснением* фактов.

Преобладание того, что мы ищем в вещах, над тем, что нам дано в них непосредственно, раскалывает всё наше существо на две части; мы приходим к осознанию нашей противоположности миру. Мы противопоставляем себя миру как самостоятельное существо. Вселенная является нам в двух противоположностях: "я" и *мир*.

Эту границу между собой и миром мы воздвигаем, как только в нас вспыхивает сознание. Но мы никогда не теряем чувства, что мы всё же принадлежим миру, что существует связь, соединяющая нас с ним, что мы представляем собой существо не *вне*, а *внутри* Вселенной.

Это чувство вызывает стремление преодолеть [возникающую] противоположность, перекинуть через неё мост. И в преодолении этой противоположности состоит, в конечном счете, всё духовное стремление человечества. История духовной жизни есть постоянное искание единства между нами и миром. Религия, искусство, наука — все они в одинаковой степени преследуют эту цель. Религиозно верующий человек ищет в откровении, уделённом ему Богом, решения мировых загадок, которые задаёт ему его не удовлетворённое одним миром явлений "я". Художник пытается веществу напечатлеть идеи своего "я", чтобы живущее внутри себя примирить с внешним миром. Также и он чувствует себя не удовлетворённым простым миром явлений и пытается в виде художественных форм включить в него то большее, что таит в себе его "я", когда

выходит за пределы этого мира. Мыслитель ищет законы явлений, он стремится мыслью пронизать то, что узнаёт посредством наблюдения. Лишь сделав *содержание мира содержанием нашей мысли*, мы снова находим ту связь, которую сами расторгли. Мы, правда, увидим позже, что эта цель достигается лишь при гораздо более глубоком понимании задач, стоящих перед научным исследователем, чем это часто происходит. Всё это положение вещей, которое я здесь изложил, выступает перед нами в одном всемирно-историческом явлении: в противоположности между целостным миропониманием, или *монизмом*, и теорией двух миров, или *дуализмом*. Дуализм направляет свой взор лишь на произведённое человеческим сознанием разделение между "я" и миром. Всё его стремление является бессильной борьбой, направленной на примирение этих противоположностей, которые он называет то *духом и материей*, то *субъектом и объектом*, то *мыслью и явлением*. Он чувствует, что должен существовать мост между обоими мирами, но он не в состоянии его найти. Переживая себя как "я", человек не может мыслить это "я" иначе, как на стороне *духа*; а противопоставляя этому "я" мир, он вынужден причислять к последнему данный его внешним чувствам мир восприятий, мир *материальный*. Тем самым человек включает самого себя в противоположность духа и материи. Он тем более вынужден так поступать, что к материальному миру принадлежит его собственное тело. Таким образом, "я" принадлежит, как часть, к *духовному*, а *материальные* вещи и процессы, воспринимаемые чувствами, — к "миру". Все загадки, относящиеся к духу и материи, человеку суждено найти вновь в основной загадке своего собственного существа. Что же касается *монизма*, то он направляет свой взор только на единство и пытается отрицать или сглаживать уже существующие противоположности. Ни одно из обоих воззрений не может быть признано удовлетворительным, поскольку они не в состоянии справиться с фактами. Дуализм рассматривает дух ("я") и материю (мир) как две коренным образом различные сущности и потому не в силах понять, как они могут воздействовать друг на друга. Как может дух знать, что происходит в материи, если её своеобразная природа совершенно чужда ему? Или как может он при этих условиях так воздействовать на неё, чтобы его намерения превратились в поступки? Остроумнейшие и нелепейшие гипотезы были выдвинуты для решения этих вопросов. Однако и с монизмом дело пока обстоит не намного лучше. До настоящего времени он пытался выйти из затруднения тройным способом: либо отрицая дух и становясь материализмом, либо отрицая материю, чтобы искать спасения в спиритуализме, либо, наконец, утверждая, что и в простейшем существе материя и дух неразрывно связаны между собой и потому нечего удивляться, если обе эти формы бытия, которые ведь нигде не разделены, выступают и в человеке.

Материализм никогда не сможет дать удовлетворительного объяснения мира. Ибо каждая попытка объяснения должна начаться с образования *мыслей* о мировых явлениях. Поэтому материализм начинается с *мысли* о материи или материальных процессах. Тем самым он сразу же оказывается перед двумя различными областями фактов: перед материальным миром и мыслями о нём. Он пытается понять последние, рассматривая их как чисто материальный процесс. Он полагает, что мышление в мозгу совершается приблизительно так же, как пищеварение в животных органах. И как он приписывает материи механические и органические действия, точно так же приписывает он ей и способность при известных условиях мыслить. И он забывает, что [мысль таким образом] он лишь перенёс проблему в другое место. Вместо себя самого он приписывает способность мышления материи. И тем самым он снова оказывается у своей исходной точки. Каким образом материя приходит к тому, чтобы размышлять о своём собственном существе? Почему она не просто довольна собой и не принимает просто своего существования? Материалист отводит взгляд от определённого субъекта, от нашего собственного "я" и приходит к неопределённому, туманному образованию. А здесь ему

навстречу выступает та же самая загадка. Материалистическое воззрение не в состоянии разрешить проблему, оно может её только передвинуть.

А как обстоит дело со спиритуалистическим воззрением? Чистый *спиритуалист* отрицает материю в её самостоятельном бытии и рассматривает её лишь как продукт духа. Но как только он делает попытку применить это мировоззрение к разгадке собственного человеческого существа, он тотчас же оказывается прижатым к стене. Нашему "я", которое может быть поставлено на сторону духа, непосредственно противостоит чувственный мир. К нему, по-видимому, не открывается *духовного* доступа, он должен быть воспринят и пережит "я" посредством материальных процессов. Таких материальных процессов "я" не находит в себе самом, если желает признавать себя лишь за духовное существо. В том, что оно вырабатывает себе духовно, никогда не содержится чувственного мира. "Я" оказывается, по-видимому, вынужденным признать, что мир остался бы для него закрытым, если бы оно не поставило себя в отношение к нему недуховным образом. Равным образом и приступая к деятельности мы бываем вынуждены переводить наши намерения в действительность при помощи материальных веществ и сил. Таким образом, мы зависим от внешнего мира. Самый крайний спиритуалист или, если угодно, представляющий собой, благодаря абсолютному идеализму, тип крайнего спиритуалистического мыслителя, — это *Иоганн Готлиб Фихте*. Он пытался всё мироздание вывести из "я". Чего ему при этом действительно удалось достигнуть, так это величественного *мысленного образа* мира, лишённого всякого опытного содержания. Как материалисту невозможно декретом устранить дух, так спиритуалисту — материальный внешний мир.

Поскольку человек, направляя познание на "я", воспринимает сначала действие этого "я" в мысленной выработке мира идей, то спиритуалистически ориентированное мировоззрение при взгляде на собственное человеческое существо может почувствовать искушение и в области духа признать один только этот мир идей. Спиритуализм тогда становится односторонним идеализмом. Он не приходит к тому, чтобы *через* мир идей искать *духовный* мир. Он видит духовный мир в самом мире идей. В силу этого он оказывается вынужденным остановиться со своим мирозерцанием, словно скованный чарами, в пределах деятельности самого "я". Примечательную разновидность идеализма представляет собой воззрение *Фридриха Альберта Ланге*, изложенное им в его многочитаемой "Истории материализма". Он согласен, что материализм совершенно прав, когда все явления мира, включая и наше мышление, объявляет продуктом чисто вещественных процессов; но только должно быть верно и обратное: материя и её процессы сами суть также продукт нашего мышления. "Внешние чувства дают нам ... *действия* вещей, а не точные их образы и уж, конечно, не сами вещи. Но к этим пустым действиям принадлежат также и внешние чувства вместе с мозгом и мыслимыми в нём молекулярными движениями". То есть наше мышление порождается материальными процессами, а сами они — мышлением "я". Таким образом, философия Ланге есть не что иное, как переведённая на язык понятий история храброго Мюнххаузена, держащего себя в воздухе за собственный вихор.

Третья форма монизма — это та, которая и в простейшем существе (в атоме) уже видит соединёнными обе сущности: материю и дух. Однако и этим не достигается ничего, кроме того, что вопрос, возникающий, собственно, в нашем сознании, переносится на другую арену. Каким образом простое существо приходит к двоякому проявлению себя, если оно представляет собой нераздельное единство?

На все эти точки зрения следует возразить, что основное и первоначальное противоречие встречается нам прежде всего в нашем собственном сознании. Это мы сами отделяем себя от материнской почвы природы и противопоставляем себя "миру" как "я".

Классически высказывает это *Гёте* в своём сочинении "Природа", если даже его манера может показаться на первый взгляд совершенно ненаучной: "Мы живём среди неё (природы) и чужды ей. Она непрестанно говорит с нами, но не выдаёт нам своей тайны". Но *Гёте* знает и обратную сторону: "Все люди в ней, и она во всех".

Сколь верно, что мы отчуждились от природы, столь же верно и наше чувство, что мы находимся в ней и принадлежим к ней. Деятельность, которая живёт в нас, может быть только её собственной деятельностью. Мы вновь должны найти путь назад, к ней. Простое соображение может указать нам этот путь. Правда, мы оторвались от природы, но должны же мы были при этом что-нибудь принять от неё в наше собственное существо. Мы должны отыскать это природное существо в нас, тогда мы снова найдём и связь. Это упускает из виду дуализм. Он считает внутренний мир человека совершенно чуждым природе духовным существом и пытается как-нибудь прицепить его к ней. Нет ничего удивительного в том, что ему не удаётся найти соединительного звена. Мы сможем найти природу вне нас только тогда, когда сначала узнаем её в нас. Подобное ей в нашем собственном внутреннем мире пусть будет нашим проводником. Этим предначертан наш путь. Мы не хотим создавать никаких умозрений о взаимодействии между природой и духом. Но мы хотим спуститься в глубины нашего собственного существа, чтобы там найти те элементы, которые нам удалось спасти при нашем бегстве из мира природы.

Исследование нашего существа должно принести нам решение загадки. Мы должны прийти к той точке, где мы можем сказать себе: здесь мы уже не одно только "я", здесь находится нечто большее, чем "я".

Я заранее готов к тому, что, дочитав до этого места, иные найдут мои рассуждения не отвечающими "современному уровню науки". Я могу на это только возразить, что до сих пор я хотел иметь дело не с какими-нибудь научными результатами, а с простым описанием того, что переживает каждый в своём собственном сознании. Если при этом и были высказаны отдельные фразы относительно попыток примирить сознание с миром, то это имело единственную цель: сделать более ясными сами факты. Поэтому я не придавал особого значения тому, чтобы отдельные выражения, такие как "я", "дух", "мир", "природа" и т.д., употреблять в том точном смысле, как это принято в психологии и философии. Повседневное сознание не знает резких разграничений, принятых в науке, а до сих пор дело шло лишь об описании повседневного, фактического положения вещей. Для меня важно не то, как наука до сих пор интерпретировала сознание, а то, как оно ежечасно живёт.

Глава 3 Мышление на службе миропонимания

Когда я наблюдаю, как один бильярдный шар, получив толчок, передаёт свое движение другому, то на течение этого наблюдаемого процесса я не оказываю никакого влияния. Направление движения и скорость второго шара обусловлены направлением и скоростью первого. Пока я ограничиваюсь простой ролью наблюдателя, я лишь тогда смогу что-либо сказать о движении второго шара, когда оно наступит. Иначе обстоит дело, когда я начинаю размышлять о содержании моего наблюдения. Мое размышление имеет целью образовать понятия о процессе. Я привожу понятие упругого шара в связь с некоторыми другими понятиями механики и принимаю во внимание особые обстоятельства, имеющие значение в данном случае. Таким образом, к процессу, совершающемуся без моего участия, я пытаюсь присоединить второй, происходящий в

сфере понятий. Последний зависит от меня. Это обнаруживается благодаря тому, что я могу ограничиться одним лишь наблюдением и отказаться от всякого подыскивания понятий, если не имею в том потребности. Но если такая потребность существует, то я успокоюсь только тогда, когда мне удастся понятия шара, упругости, движения, толчка, скорости и т.д. привести в известную связь, к которой наблюдаемый процесс находится в определённом отношении. И как достоверно, что механический процесс совершается независимо от меня, так же достоверно и то, что логический процесс мышления в понятиях не может произойти без моего содействия.

Является ли эта моя деятельность действительно продуктом моего самостоятельного существа или же правы современные физиологи, утверждающие, что мы не можем мыслить как хотим, а должны мыслить так, как это определяют находящиеся в нашем сознании мысли и сочетания мыслей (см. *Циген. Учебник физиологической психологии. Иена, 1893, стр. 171 нем. изд.*), — этот вопрос будет предметом дальнейшего рассмотрения. Пока мы хотим лишь установить факт, что мы чувствуем себя постоянно вынужденными подыскивать к данным нам без нашего содействия предметам и процессам понятия и сочетания понятий, стоящие в определённом отношении к ним. Является ли такая деятельность на самом деле *нашей* деятельностью или мы выполняем ее по неотвратимой необходимости, — это мы пока оставим в стороне. Бесспорно, на первый взгляд она нам является как наша. Мы знаем совершенно точно, что вместе с предметами нами не сразу бывают даны их понятия. И хотя это может быть лишь видимость, будто я сам являюсь деятельным участником, — непосредственному наблюдению дело представляется именно так. Вопрос заключается в следующем: что мы выигрываем, находя к некоему процессу понятийное соответствие?

Существует глубокое различие в способе, каким соотносятся для меня между собой части какого-нибудь процесса до и после нахождения соответствующих понятий. Простое наблюдение может проследить отдельные части данного процесса в их течении; но связь их между собой остаётся темной до привлечения на помощь понятий. Я вижу, как первый бильярдный шар движется с известной скоростью по направлению ко второму; что произойдёт после их столкновения — это я должен выждать, но и тогда я смогу проследить это опять-таки только глазами. Положим, что в момент столкновения кто-то закроет мне поле зрения, в котором происходит процесс, и тогда — как простой наблюдатель — я останусь неосведомлённым обо всём, что произойдет потом. Но дело будет обстоять иначе, если еще до закрытия поля зрения я найду соответствующие понятия для определения взаимоотношений между шарами. В таком случае я смогу знать о происходящем и после того, как прекратится возможность наблюдения. Лишь наблюдаемые процесс или предмет из самих себя не дают никакого знания об их связи с другими процессами или предметами. Эта связь становится очевидной только тогда, когда наблюдение соединяется с мышлением.

Наблюдение и мышление суть две исходные точки для всякого духовного стремления человека, поскольку он сознаёт таковое. Приёмы как обычного человеческого рассудка, так и сложнейших научных исследований основываются на этих двух главных столпах нашего духа (ума). Философы исходили из различных изначальных противоположностей: идеи и действительности, субъекта и объекта, явления и вещи в себе, "я" и "не-я", идеи и воли, понятия и материи, силы и вещества, сознательного и бессознательного. Но легко показать, что всем этим противоположностям должна предшествовать противоположность *наблюдения и мышления*, как самая важная для человека.

Какой бы принцип мы ни установили, мы должны показать, что он где-либо наблюдался нами, или же высказать его в форме ясной мысли, которая может быть затем продумана каждым. Всякий философ, вздумав говорить о своих исходных принципах,

вынужден пользоваться формой понятий, а следовательно — и мышлением. Этим он косвенно признаёт, что для своей деятельности он уже предполагает наличие мышления. Является ли мышление или что-нибудь другое главным элементом мирового развития — об этом здесь пока ещё рано судить. Но что философ не может без мышления получить об этом никакого знания — это ясно заранее. Пусть мышление играет второстепенную роль при возникновении мировых явлений, но при образовании воззрений на них ему, несомненно, принадлежит главная роль.

Что же касается наблюдения, то наша потребность в нём коренится в нашей организации. Наше размышление о лошади и предмет "лошадь" суть две вещи, выступающие для нас раздельно. И этот предмет становится доступен нам только через наблюдение. Сколь мало через простое глядение на лошадь мы можем составить себе понятие о ней, столь же мало через простое мышление мы в состоянии создать соответствующий предмет.

Во времени наблюдение даже предшествует мышлению. Ибо и с мышлением мы должны сначала познакомиться через наблюдение. [Поэтому] существенным было дать [сперва] описание наблюдения, когда мы в начале этой главы изобразили, как мышление загорается при том или ином процессе и выходит за пределы того, что дано без его участия. Всё входящее в круг наших переживаний мы замечаем только через наблюдение. Содержание ощущений, восприятий, созерцаний, чувств, волевых актов, образов сна и фантазии, представлений, понятий и идей, всяких иллюзий и галлюцинаций — всё это даётся нам через *наблюдение*.

Однако мышление как объект наблюдения всё же существенно отличается от всех других вещей. Наблюдение стола или дерева возникает у меня тотчас же, как только эти предметы появляются на горизонте моих переживаний. Но мышление об этих предметах я наблюдаю не одновременно. Я наблюдаю стол, совершаю мышление о столе, но я не наблюдаю этого мышления в тот же самый момент. Я должен сначала перенестись на точку зрения, находящуюся вне моей собственной деятельности, если наряду со столом я хочу наблюдать и моё мышление о столе. Между тем как наблюдение предметов и событий и мышление о них являются обычными состояниями, заполняющими мою повседневную жизнь, наблюдение мышления есть своего рода исключительное состояние. Необходимо соответствующим образом принять во внимание этот факт, когда речь идёт об определении отношения мышления ко всем другим содержаниям наблюдения. Следует уяснить себе, что при наблюдении мышления к нему применяется приём, который для наблюдения всего остального содержания мира является нормальным состоянием, но который для мышления не наступает в этом нормальном состоянии самостоятельно.

Кто-нибудь мог бы на это возразить, что подмеченное здесь мною относительно мышления, приложимо также и к чувствованию и к другим видам духовной деятельности. Когда мы, например, испытываем чувство удовольствия, то оно также загорается от какого-нибудь предмета, и я наблюдаю именно сам этот предмет, а не чувство удовольствия. Но такое возражение основано на ошибке. Удовольствие вовсе не находится в таком же отношении к своему предмету, как образуемое мышлением понятие. Я совершенно определённо сознаю, что понятие вещи образуется моей деятельностью, между тем как удовольствие вызывается во мне предметом подобно тому, как, например, падающим камнем вызывается изменение в предмете, на который он падает. Для наблюдения удовольствие дано совершенно таким же образом, как и вызывающий его процесс. Того же самого нельзя сказать о понятии. Я могу спросить: почему известный процесс вызывает во мне чувство удовольствия? Но я отнюдь не могу спросить: почему процесс вызывает у меня определённую сумму понятий? Это просто не

имело бы смысла. При размышлении о процессе дело вовсе не идёт о воздействии на меня. Я ничего не могу узнать о себе самом из того, что мне знакомы понятия, соответствующие наблюдаемому мною изменению, произведённому в оконном стекле брошенным в него камнем. Но я, конечно, узнаю кое-что о своей личности, если мне знакомо чувство, пробуждаемое во мне тем или иным процессом. Когда я, наблюдая предмет, говорю: это роза, — то я решительно ничего не высказываю о себе самом; но когда о той же вещи я говорю, что она вызывает во мне чувство удовольствия, то я характеризую не только розу, но и самого себя в моём отношении к розе.

Таким образом, не может быть и речи об одинаковости отношения мышления и чувствования к наблюдению. То же самое легко можно было бы вывести и для других видов деятельности человеческого духа. В их отношении к мышлению они стоят в одном ряду с другими наблюдаемыми процессами и предметами. Своеобразная природа мышления состоит как раз в том, что оно есть деятельность, направленная только на наблюдаемый предмет, а не на мыслящую личность. Это сказывается уже в самом способе, каким мы выражаем наши мысли о вещи, в противоположность нашим чувствам или волевым актам. Когда я вижу предмет и узнаю его как стол, то я ведь обычно не говорю: я мыслю о столе, — а скажу просто: вот стол. Но я не задумаюсь сказать: я рад столу. В первом случае для меня совершенно не важно высказать, что я вступаю в какое-либо отношение к столу; во втором же случае речь идёт как раз об этом отношении. Говоря: я мыслю о столе, — я уже вступаю в вышеописанное исключительное состояние, когда предметом наблюдения делается нечто такое, что всегда содержится в нашей духовной деятельности, но не как наблюдаемый объект.

Своеобразие природы мышления состоит именно в том, что мыслящий забывает о мышлении в то время, как он его выполняет. Не мышление занимает его, а предмет мышления, который он наблюдает.

Итак, первый результат нашего наблюдения мышления состоит в том, что оно представляет собой ненаблюдаемый элемент нашей обычной духовной жизни.

Причина, почему мы не наблюдаем мышления в повседневной духовной жизни, заключается не в чём ином, как в том, что оно основано на нашей собственной деятельности. То, что я произвожу не сам, входит в поле моего наблюдения как нечто предметное. Я вижу себя противостоящим ему как чему-то возникшему без меня; оно подступает ко мне; я должен принять его как предпосылку моего процесса мышления. Когда я размышляю о предмете, я занят им, мой взор направлен на него. Это занятие и есть мыслящее рассмотрение. Не на мою деятельность, а на объект этой деятельности направлено моё внимание. Другими словами: когда я мыслю, я смотрю не на моё мышление, которое я сам произвожу, а на объект мышления, которого я не произвожу.

Я нахожусь в том же положении даже тогда, когда даю наступить исключительному состоянию и размышляю о самом моём мышлении. Я никогда не могу наблюдать моё сиюминутное мышление; лишь опыты, произведённые мною над моим мыслительным процессом, могу я впоследствии сделать объектом мышления. Если бы я захотел наблюдать моё сиюминутное мышление, то мне пришлось бы расщепиться на две личности: на ту, которая мыслит, и на другую, которая смотрит на себя со стороны при этом мышлении. На такое я не способен. Я могу это выполнить лишь в двух отдельных актах. Мышление, подлежащее наблюдению, никогда не бывает тем, которое при этом находится в процессе деятельности, но всегда другим. Произвожу ли я для этой цели наблюдение над моим собственным прежним мышлением или прослеживаю мыслительный процесс другого лица, или же, наконец, как в вышеприведённом случае с

движением бильярдных шаров, предполагаю вымышленный мыслительный процесс — это не суть важно.

Две вещи несовместимы друг с другом: деятельное созидание и созерцательное противопоставление. Об этом знает уже книга Бытия. В первые шесть мировых дней Бог создаёт мир, и только когда мир уже существует, наступает возможность и созерцать его: "И Бог взглянул на всё, что Он сотворил, и вот, оно было очень хорошо". Так же обстоит дело и с нашим мышлением. Оно сначала должно быть налицо, если мы хотим его наблюдать.

Основание, в силу которого мы не можем наблюдать мышление одновременно с его протеканием, то же самое, которое позволяет нам познавать его непосредственное и интимнее, чем какой-либо другой процесс в мире. Именно потому, что мы производим его сами, мы знаем и характерные черты его протекания, знаем способ, каким совершается происходящий при этом процесс. Всё, что в других областях наблюдения может быть найдено только косвенно: соответствующая реальная взаимосвязь и отношение отдельных предметов, — в мышлении мы это знаем самым непосредственным образом. Почему для моего наблюдения гром следует за молнией — этого я не могу узнать сразу же; но почему моё мышление соединяет *понятие* грома с *понятием* молнии — это я знаю непосредственно из содержания обоих понятий. Дело, конечно, совсем не в том, имею ли я верные понятия о громах и молниях. Связь имеющихся у меня понятий мне ясна, и притом через них самих.

Эта прозрачная ясность относительно процесса мышления совершенно независима от нашего знания физиологических основ мышления. Я говорю здесь о мышлении, поскольку оно выявляется из наблюдения нашей духовной деятельности. При этом совершенно не важно, каким образом некий материальный процесс моего мозга влечёт за собой другой процесс или влияет на него в то время, как я произвожу мыслительную операцию. Я наблюдаю в мышлении вовсе не то, какой процесс в моём мозгу соединяет понятие молнии с понятием грома, а то, что побуждает меня приводить оба понятия в определённую связь. Моё наблюдение показывает, что при сочетании моих мыслей я не руководствуюсь ничем иным, как только содержанием этих мыслей; я не руководствуюсь материальными процессами в моём мозгу. В менее материалистический век, чем наш, это замечание, конечно, было бы совершенно излишним. Но в настоящее время, когда существуют люди, полагающие, что если мы знаем, что такое материя, то будем знать также и то, как материя мыслит, должно быть сказано, что можно вести речь о мышлении, не вступая тотчас в противоречие с физиологией мозга. В настоящее время очень многим людям трудно усвоить понятие о мышлении в его чистоте. Человек, готовый изложенному мною здесь представлению о мышлении тотчас же противопоставить фразу *Кабаниса*: "Мозг выделяет мысли, как печень желчь, слюнная железа — слюну и т.д.", — просто не знает, о чём я говорю. Он пытается найти мышление с помощью простого процесса наблюдения тем же способом, к которому мы прибегаем, когда дело касается других предметов содержания мира. Однако на этом пути он найти его не может, потому что оно, как я показал, именно здесь-то и ускользает от нормального наблюдения. Кто не может преодолеть материализма, у того отсутствует и способность вызывать в себе описанное исключительное состояние, которое доводит до его сознания то, что остаётся неосознанным при всякой другой духовной деятельности. У кого нет доброй воли перенестись на эту точку зрения, с тем так же невозможно говорить о мышлении, как со слепым о цвете. Но только пусть он не думает, что мы принимаем за мышление физиологические процессы. Он не уясняет себе мышления потому, что вообще не видит его.

Но для всякого, кто обладает способностью наблюдать мышление (а при доброй воле она есть у каждого нормально организованного человека), это наблюдение — самое важное из всех, какие он только может сделать. Ибо он наблюдает нечто произведённое им самим; он видит себя противопоставленным не чуждому поначалу предмету, а своей собственной деятельности. Он знает, как осуществляется то, что он наблюдает. Для него прозрачны условия и отношения. Им добыта точка опоры, исходя из которой можно с обоснованной надеждой искать объяснения остальных явлений мира.

Чувство обладания такой точкой опоры побудило *Ренэ Декарта*, основателя новой философии, всё человеческое знание основать на положении: "*Я мыслю — следовательно, я существую*". Все прочие вещи, любое другое свершение существуют помимо меня; я не знаю, существуют ли они как истина или как призрак и сон. Только одно знаю я с безусловной достоверностью, ибо сам довожу его до его достоверного бытия: моё мышление. Пусть оно имеет какой-нибудь другой источник своего существования, пусть оно происходит от Бога или откуда-либо ещё; но что оно существует в том смысле, что я сам его произвожу, — в этом я уверен. Вкладывая в своё положение другой смысл Декарт поначалу не имел никакого права. Он мог только утверждать, что в пределах мирового содержания я постигаю себя в своём мышлении как в своей наисобственной деятельности. Что должно означать пристёгнутое им заключение: "*следовательно, я существую*", — об этом было много споров. Смысл, однако, оно может иметь лишь при одном-единственном условии. Простейшее, что я могу высказать о вещи, — это что она *есть*, что она существует. Как далее следовало бы определить это существование, этого нельзя сказать тотчас же ни об одной вещи, появляющейся на горизонте моих переживаний. Каждый предмет необходимо сначала исследовать в его отношении к другим предметам, чтобы мочь определить, в каком смысле может идти о нём речь как о существующем. Пережитый процесс может быть суммой восприятий, но может быть также и сном, галлюцинацией и т.д. Одним словом, я не могу сказать, в каком смысле он существует. Этого я не могу извлечь из самого процесса, но я узнаю это, рассмотрев его в отношении к другим вещам. Однако и здесь опять-таки я не могу узнать ничего *больше*, как только: в каком отношении он находится к этим вещам. Мои поиски лишь тогда встанут на твёрдую почву, когда я найду объект, при котором из него самого смогу почерпнуть смысл его существования. Но таковым являюсь я сам как мыслящий, поскольку я дарую моему существованию определённое, зиждущееся на себе самое содержание мыслительной деятельности. Вот отсюда-то я и могу исходить и спрашивать: другие вещи существуют в том же смысле или в каком-нибудь другом?

Когда мышление делают объектом наблюдения, то к остальному наблюдаемому содержанию мира присоединяют нечто такое, что иначе ускользает от внимания; при этом, однако, способ, каким человек относится к другим вещам, остаётся неизменным. Увеличивают число объектов наблюдения, но не метод наблюдения. Когда мы наблюдаем другие вещи, то к мировому свершению — к которому я теперь причисляю и наблюдение — примешивается процесс, который упускают из виду. Имеется нечто отличное от всякого другого свершения, что не принимается при этом во внимание. Однако когда я рассматриваю моё мышление, то такого, не принятого во внимание элемента не оказывается. Ибо то, что теперь остаётся на заднем плане, — это опять-таки лишь само мышление. Наблюдаемый предмет качественно тот же самый, что и направленная на него деятельность. И это опять-таки характерная особенность мышления. Когда мы делаем его объектом рассмотрения, ничто не вынуждает нас делать это при помощи чего-либо качественно иного, мы можем оставаться в той же самой стихии.

Когда я вплетаю в моё мышление данный мне без моего содействия предмет, я выхожу за пределы моего наблюдения, и дело тогда заключается в следующем: что даёт мне на это право? Почему я не даю предмету просто воздействовать на меня? Каким образом это становится возможным, что моё мышление имеет отношение к предмету? Таковы суть вопросы, которые должен поставить себе каждый размышляющий над своими собственными мыслительными процессами. Они отпадают, когда совершается размышление о самом мышлении. Мы не присоединяем к мышлению ничего чуждого ему, поэтому нам нечего и оправдываться в таком присоединении.

Шеллинг говорит: "Познавать природу — значит творить природу"[2]. Кто примет эти слова смелого натурфилософа буквально, тому, пожалуй, на всю жизнь придётся отказаться от всякого познания природы. Ибо природа уже существует, и, чтобы сотворить её вторично, нужно узнать принципы, по которым она возникла. Для природы, которую мы ещё только хотели бы сотворить, нужно было бы у природы, уже существующей, перенять принципы ее существования. Но это перенятие, которое должно было бы предшествовать творчеству, было бы познанием природы, притом также и в том случае, если бы за таким перенятием не последовало никакого творчества. Только ещё не существующую природу можно было бы сотворить без *предварительного* познания её.

Невозможное относительно природы: творчество прежде познания, — мы совершаем его в мышлении. Если бы мы захотели повременить с мышлением, пока познаём его, то мы никогда не пришли бы к нему. Мы должны решительно начать мыслить, чтобы затем, посредством наблюдения содеянного нами, прийти к его познанию. Для наблюдения мышления мы сами сначала создаём объект. Существование же всех других объектов обеспечено без нашего участия.

Моему положению: мы должны сначала мыслить, прежде чем сможем рассматривать мышление, — кто-нибудь мог бы с лёгкостью противопоставить другое, как равноправное с ним: и с пищеварением мы также не можем ждать, пока начнем наблюдение за процессом пищеварения. Это возражение было бы похоже на то, которое Паскаль сделал Декарту, утверждая, что можно было бы сказать и так: я гуляю — следовательно, я существую. Конечно, я должен решительно переваривать пищу, прежде чем изучу физиологический процесс пищеварения. Но с рассмотрением мышления это можно было бы сравнить только в том случае, если бы я задался целью не рассматривать пищеварение мыслительно, а есть его и переваривать. В самом деле, ведь это не лишено основания, что пищеварение не может стать предметом пищеварения, между тем как мышление отлично может стать предметом мышления.

Итак, несомненно: в мышлении мы схватываем мировое свершение за тот его краешек, где мы должны присутствовать сами, чтобы нечто могло осуществиться. А в этом и состоит как раз всё дело. В этом и заключается причина того, отчего вещи противостоят мне так загадочно: оттого, что я оказываюсь столь непричастен к их осуществлению. Я просто застаю их; при мышлении же я знаю, как оно совершается. Поэтому нет более первоначальной исходной точки для рассмотрения мирового свершения, чем мышление.

А теперь я хотел бы упомянуть об одном широко распространённом, господствующем относительно мышления заблуждении. Оно состоит в том, что говорят: мышление, каким оно является само по себе, нигде нам не дано. Мышление, которое связывает воедино наблюдения над нашими опытами и охватывает их сетью понятий, — это вовсе не то же самое мышление, которое мы затем снова высвобождаем из предметов наблюдения и делаем предметом нашего рассмотрения. То, что мы сначала бессознательно вплетаем в вещи, есть, мол, нечто совсем другое, чем то, что мы затем сознательно опять высвобождаем.

Приходящий к подобному умозаключению не понимает, что таким путём ему совершенно невозможно ускользнуть от мышления. Я никак не могу выйти из мышления, если хочу рассматривать мышление. Различая мышление, возникающее до его осознания, от затем осознанного, не следует всё же забывать, что это различие чисто внешнее, не имеющее ничего общего с сутью дела. Я вообще не делаю какую-нибудь вещь другою тем, что мыслительно рассматриваю её. Я могу представить себе, что существо с совсем иначе устроенными органами внешних чувств и иначе функционирующим умом будет иметь о лошади совсем другое представление, чем я, но я не могу представить себе, чтобы моё собственное мышление стало иным благодаря тому, что я буду его наблюдать. Я сам наблюдаю то, что сам совершаю. И речь сейчас идёт не о том, какой вид имеет моё мышление для другого ума, отличного от моего, а о том, как выглядит оно для меня. Во всяком случае, картина *моего* мышления в другом уме не может быть более истинной, чем в моём собственном. Только если бы я сам не был мыслящим существом и мышление представало бы мне как деятельность существа чуждого мне рода, только в таком случае я мог бы говорить, что хотя моя картина мышления и проявляется определённым образом, однако я не могу знать, каково мышление этого существа само по себе.

Но рассматривать моё собственное мышление с другой точки зрения у меня нет пока ни малейшего повода. Ведь я рассматриваю весь остальной мир с помощью мышления. Как же мог бы я сделать из этого исключение в случае собственного мышления?

Сказанным я считаю достаточно обоснованным, что в моём рассмотрении мира я исхожу из мышления. Когда Архимед изобрёл рычаг, он думал, что с помощью его мог бы сдвинуть весь космос, если бы только ему удалось найти точку опоры для своего инструмента. Он нуждался в чём-то таком, что держалось бы на самом себе, а не на чём-то другом. В мышлении мы имеем принцип, существующий сам собою. Попытаемся же, начиная отсюда, понять мир. Мышление мы можем постигнуть через само мышление. Вопрос лишь в том, можем ли мы посредством него охватить ещё и что-либо другое.

До сих пор я говорил о мышлении, не принимая во внимание его носителя — человеческое сознание. Большинство современных философов возразят мне: прежде существования мышления должно существовать сознание. Поэтому нужно исходить из сознания, а не из мышления. Нет мышления без сознания. На это я, в свою очередь, должен возразить: если я хочу выяснить, каково отношение между мышлением и сознанием, то должен мысленно разобраться в этом. Тем самым я заранее предполагаю существование мышления. Правда, на это можно ещё ответить: если философ хочет *понять* сознание, то он пользуется мышлением; т.е. мышление выступает предпосылкой сознания; но в обыкновенном течении жизни мышление возникает внутри сознания и, следовательно, предполагает таковое как свою предпосылку. Если бы этот ответ был дан Творцу мира, возжелавшему сотворить мышление, то он, без сомнения, был бы оправдан. Разумеется, нельзя дать возникнуть мышлению, не дав предварительно возникнуть сознанию. Но для философа дело идёт не о творении мира, а о понимании его. Поэтому он должен искать исходных точек не для творения, а для понимания мира. Я нахожу крайне странным, когда философа упрекают в том, что он прежде всего заботится о верности своих принципов, а не о предметах, которые хочет понять. Творец мира должен был прежде всего знать, как ему найти носителя для мышления, философ же должен искать надёжную основу, исходя из которой он может понять существующее. Какой нам толк исходить из сознания и подвергать его мыслительному рассмотрению, если до того мы ничего не узнали о возможности получить разъяснение о вещах посредством *мыслительного* рассмотрения?

Нам следует мышление сначала рассматривать совершенно нейтрально, без отношения к мыслящему субъекту или к мыслимому объекту. Ибо в субъекте и объекте мы уже имеем понятия, образованные мышлением. Нельзя отрицать, что *прежде, чем может быть понято всё остальное, должно быть понято мышление*. Кто это отрицает, тот упускает из виду, что как человек он не начальное звено творения, а его последнее звено. Поэтому для объяснения мира посредством понятий нужно исходить не из первых по времени элементов бытия, а из того, что нам дано как ближайшее, как интимнейшее. Мы не можем одним прыжком перенестись к началу мира, чтобы с него начать наше рассмотрение, но мы должны исходить из настоящего момента и смотреть, не можем ли мы от позднейшего взойти к более раннему. Пока геология говорила о выдуманных переворотах, желая объяснить современное состояние Земли, до тех пор она бродила ощупью во тьме. Только когда она решила начать с исследования того, какие процессы происходят на Земле ещё в настоящее время и от них стала заключать обратно к прошлому, она обрела под собой твердую почву. Пока философия будет придерживаться всевозможных принципов, как-то: атом, движение, материя, воля, бессознательное, — до тех пор она будет витать в воздухе. Философ сможет прийти к цели, только начав рассматривать абсолютно последнее как своё первое. Но это абсолютно последнее, достигнутое мировым развитием, и есть *мышление*.

Существуют люди, которые говорят: мы не можем установить с достоверностью, верно или неверно наше мышление само по себе. Поэтому исходная точка остаётся, во всяком случае, сомнительной. Но это звучит так же умно, как если бы кто-то усомнился: верно ли дерево само по себе или нет. Мышление есть факт; а о подлинности или ложности факта говорить бессмысленно. Я могу, самое большее, сомневаться, правильно ли применяется мышление, подобно тому, как я могу сомневаться, даёт ли известное дерево подходящий материал для какого-либо изделия. Показать, насколько применение мышления к миру является правильным или ложным, — это будет как раз задачей нашей книги. Я могу понять, когда кто-нибудь сомневается в возможности разобраться в чём-либо в мире посредством мышления, но мне непонятно, как можно сомневаться в подлинности мышления самого по себе.

Дополнение к изданию 1918 года.

В предшествующих рассуждениях указывается на полное глубокого значения различие между мышлением и всеми остальными видами душевной деятельности как на факт, открывающийся действительно непредвзятому наблюдению. У кого нет стремления к такому непредвзятому наблюдению, тому может прийти в голову возразить на эти рассуждения, например, следующим образом: когда я думаю о розе, то ведь в этом, так же как и в случае, когда я чувствую красоту розы, выражается лишь отношение моего "я" к розе. При мышлении между "я" и предметом существует совершенно такое же отношение, как и при чувствовании или восприятии. Делаящий такое возражение не принимает во внимание, что *только* в приведении в действие мышления "я" вплоть до всех разветвлений деятельности сознаёт себя *единым* существом с деятелем. Ни при какой другой душевной деятельности это не происходит безостаточно. Когда, например, ощущается удовольствие, тонкое наблюдение легко может различить, в каком отношении "я" сознаёт себя единым с деятелем и в каком отношении в нём остаётся нечто пассивное, так что удовольствие для "я" лишь просто имеет место. То же самое происходит и при других видах душевной деятельности. Не надо только смешивать две вещи: "обладание мысленными образами" и обработку мыслей посредством мышления. Мысленные образы могут вставать в душе подобно сновидениям, смутным вдохновениям. Но это не есть *мышление*. — Правда, можно было бы на это сказать, что если понимать мышление так, то в нём в скрытом виде содержится воление, и тогда мы имеем дело не с одним только мышлением, но также и с волением мышления. Что ж, это дало бы нам только право

сказать, что настоящее мышление всегда должно быть позволено. Но только это совершенно не касается характеристики мышления, какой она дана в этих рассуждениях. Пусть сущность мышления делает необходимым, чтобы оно всегда было *позволено*: важно лишь, чтобы не было позволено ничего такого, что в процессе осуществления не представало бы перед "я" всё без остатка как его собственная, вполне им обозримая деятельность. Приходится даже сказать, что *в силу* отмеченной здесь сущности мышления оно является для наблюдателя насквозь проникнутым волей. Кто постарается действительно проникнуть взором всё относящееся к рассмотрению мышления, тот не сможет не заметить, что этой душевной деятельности присуще свойство, о котором здесь идёт речь.

Одно лицо, очень высоко ценимое автором этой книги как мыслитель^[3], сделало ему возражение, что о мышлении нельзя говорить так, как это делается здесь, поскольку то, что мы, по нашему мнению, наблюдаем как деятельное мышление, является лишь видимостью. На самом деле мы наблюдаем лишь результаты несознаваемой деятельности, лежащей в основе мышления. Только потому, что эта несознаваемая деятельность не поддается наблюдению, возникает заблуждение, будто бы наблюдаемое мышление существует само собой, подобно тому, как при быстрой смене освещения посредством электрических искр нам кажется, будто мы видим движение. Однако и это возражение покоится лишь на неточном взгляде на положение вещей. Автор его не принимает во внимание, что ведь это само "я", находясь *внутри* мышления, наблюдает *свою* деятельность. Чтобы подпасть такому заблуждению, как при быстрой смене освещения посредством электрических искр, "я" должно было бы находиться вне мышления. Можно было бы, напротив, сказать: делающий такое сравнение сам жестоко заблуждается, подобно тому, кто вздумал бы утверждать о движущемся свете, что в каждом месте своего появления он заново зажигается невидимой рукой. Нет, кто хочет видеть в мышлении что-либо иное, кроме производимой в самом "я" и им обозримой деятельности, тот должен сначала закрыть глаза на простое и доступное для наблюдения положение вещей, чтобы затем мочь положить в основу мышления какую-то гипотетическую деятельность. Кто же не закрывает глаз, тот должен признать, что всё "примышляемое" им таким образом к мышлению выводит за пределы сущности мышления. Непредвзятое наблюдение показывает, что к сущности мышления нельзя причислить ничего такого, что не находилось бы *в* самом мышлении. Нельзя прийти ни к чему *обуславливающему* мышление, покинув область самого мышления.

Глава 4 Мир как восприятие

Благодаря мышлению возникают *понятия и идеи*. Что такое понятие — этого нельзя выразить словами. Слова могут только обратить внимание человека на то, что у него есть понятия. Если кто-то видит дерево, то его мышление реагирует на его наблюдение; к предмету присоединяется идейное (*ideelle*) соответствие, и человек рассматривает предмет и его идейное соответствие как взаимопринадлежащие. Когда предмет исчезает из поля его наблюдения, от него остаётся только идейное соответствие. Последнее и есть понятие предмета. Чем больше расширяется наш опыт, тем больше становится сумма наших понятий. Но понятия отнюдь не остаются обособленными. Они сочетаются в закономерное целое. Понятие "организм" примыкает, например, к другим понятиям: "закономерное развитие", "рост". Другие понятия, образованные об отдельных вещах, сливаются совершенно воедино. Все понятия, составленные мною о львах, сливаются в одно общее понятие "льва". Таким образом, отдельные понятия соединяются в замкнутую систему понятий, в которой каждое имеет своё определённое место. Идеи качественно не отличаются от понятий. Они являются лишь более полными содержанием, более насыщенными, более объёмными понятиями. Для меня особенно важно, чтобы здесь, в

этом месте было принято во внимание, что своей исходной точкой я обозначил *мышление*, а не *понятия и идеи*, которые только ещё добываются мышлением. Они уже предполагают наличие мышления. Поэтому сказанное мною относительно покоящейся в себе самой, ничем не определяемой природы мышления не может быть просто перенесено на понятия. (Я здесь особенно подчёркиваю это, поскольку в этом заключается моё отличие от *Гегеля*. Он полагает понятие как первое и изначальное.)

Понятие не может быть добыто из наблюдения. Это ясно уже из того обстоятельства, что подрастающий человек лишь медленно и постепенно образует понятия об окружающих его предметах. Понятия присоединяются к наблюдению.

Много читаемый современный философ *Герберт Спенсер* следующим образом описывает духовный процесс, который мы выполняем по отношению к наблюдению: "Когда мы в сентябрьский день, бродя по полям, слышим в нескольких шагах от нас шорох и видим движение в траве на краю оврага, из которого, по-видимому, исходит шорох, то мы, вероятно, подойдём к этому месту, чтобы узнать, что вызвало шорох и движение. При нашем приближении из оврага взлетает куропатка, и этим наше любопытство удовлетворено: мы имеем то, что называется объяснением явления. Это объяснение, надо заметить, сводится к следующему: поскольку в жизни мы бесконечно часто узнавали, что нарушение спокойного состояния малых тел сопутствует движению других тел, находящихся между ними, и поскольку мы в силу этого обобщили отношения между такими нарушениями и такими движениями, то мы считаем данное отдельное нарушение объяснённым, как только находим, что оно представляет собой случай такого же соотношения"[4]. При более точном рассмотрении дело, однако, представляется совершенно иначе, чем оно здесь описано. Слыша шорох, я ищу сначала понятие для этого наблюдения. Только это понятие и выводит меня за пределы шороха. Кто не размышляет дальше, тот только слышит шорох и этим удовлетворяется. Но благодаря моему размышлению мне становится ясным, что шорох я должен понимать как следствие чего-то. Итак, только соединяя с восприятием шороха понятие *следствия*, я получаю побуждение выйти за пределы отдельного наблюдения и искать *причину*. Понятие следствия вызывает понятие причины, и я тогда ищу предмет, послуживший причиной, который и нахожу в виде куропатки. Но эти понятия причины и следствия я никогда не могу добыть путём простого наблюдения, на какое бы количество случаев оно ни распространялось. Наблюдение вызывает мышление, и только это последнее указывает мне путь, как сочетать одно отдельное переживание с другим. Когда от "строгой объективной науки" требуют, чтобы она черпала своё содержание только из наблюдения, то тем самым бывают вынуждены требовать, чтобы она отказалась от всякого мышления. Ибо мышление в силу своей природы выходит за пределы наблюдаемого.

Теперь будет уместно перейти от мышления к мыслящему существу. Ибо через него мышление связывается с наблюдением. Человеческое сознание является ареной, на которой понятие и наблюдение встречаются друг друга и где они соединяются между собой. Но тем самым одновременно характеризуется и это (человеческое) сознание. Оно — посредник между мышлением и наблюдением. Поскольку человек наблюдает какой-либо предмет, он является ему как данный, а поскольку человек мыслит, он самому себе является как деятельный. Он рассматривает предмет как *объект*, а самого себя — как мыслящего *субъекта*. Направляя своё мышление на наблюдение, он осознаёт объект; направляя же своё мышление на себя, он имеет сознание самого себя, или *самосознание*. Человеческое сознание необходимо должно быть одновременно самосознанием, потому что оно есть *мыслящее* сознание. Ибо когда мышление направляет свой взор на свою собственную деятельность, то оно имеет предметом свою наисобственную сущность, следовательно — свой субъект как объект.

Однако не следует упускать из виду, что мы определяем себя как субъект и можем противопоставлять себя объектам только с помощью мышления. Поэтому мышление никогда нельзя понимать как чисто субъективную деятельность. Мышление находится *по ту сторону как мыслящим* существом, не есть просто субъективная, но такая, которая ни субъективна, ни объективна, а выходит за пределы обоих этих понятий. Мне никогда не следует говорить, что мой индивидуальный субъект мыслит; напротив — он сам живёт лишь по милости мышления. Итак, мышление есть элемент, который выводит меня за пределы моей самости и связывает с объектами. Но оно, в то же время, и отделяет меня от них тем, что противопоставляет меня им как субъекта.

субъекта и объекта. Оно образует оба эти понятия так же, как и все другие. Значит, если мы, как мыслящий субъект, относим понятие к какому-нибудь объекту, то нам не следует понимать это отношение как нечто чисто субъективное. Не субъектом создаётся отношение, а мышлением. Субъект мыслит не потому, что он субъект; но он является себе как субъект потому, что способен мыслить. Таким образом, деятельность, совершаемая человеком

На этом покоится двойная природа человека: он мыслит и тем самым объемлет мышлением самого себя и остальной мир; но он принуждён, в то же время, посредством мышления определять себя как противостоящего вещам индивидуума.

Теперь ближайшим вопросом будет следующий: каким образом другой элемент, который мы до сих пор обозначали только как объект наблюдения и который в сознании встречается с мышлением, — каким образом он вступает в сознание?

Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны выделить из поля нашего наблюдения всё, что уже внесено в него мышлением. Ибо в каждое данное мгновение содержание нашего сознания всегда уже бывает всячески пронизано понятиями.

Мы должны представить себе существо, которое возникает из ничего с совершенно развитым человеческим умом и выступает перед миром. То, что оно обнаружило бы в нём, прежде чем успело бы привести в действие мышление, это и было бы чистым содержанием наблюдения. Мир тогда явил бы такому существу лишь простой бессвязный агрегат *объектов ощущения*: красок, звуков, ощущений давления, тепла, вкуса и обоняния; далее — чувств удовольствия и неудовольствия. Этот агрегат есть содержание чистого, лишённого мыслей наблюдения. Ему противостоит мышление, готовое развернуть свою деятельность, если для того найдётся точка приложения. Опыт в скором времени научает, что таковая находится. Мышление в состоянии протягивать нити от одного элемента наблюдения к другому. Оно соединяет с этими элементами определённые понятия и таким образом приводит их во взаимоотношение. Выше мы уже видели, как встречающийся нам шорох связывается с другим наблюдением благодаря тому, что мы обозначаем его как следствие того наблюдения.

Если мы теперь вспомним о том, что деятельность мышления отнюдь нельзя понимать как субъективную, то мы не впадём в соблазн подумать, что отношения, создаваемые мышлением, имеют только субъективное значение.

Теперь речь будет идти о том, чтобы путём мыслительного рассуждения найти то отношение, в котором вышеуказанное непосредственно данное содержание наблюдения находится к нашему сознающему субъекту.

Вследствие зыбкости словоупотребления мне представляется необходимым условиться с моим читателем об употреблении одного слова, которое мне придётся применять в

дальнейшем. Упомянутые мною выше непосредственные объекты ощущений, поскольку сознающий субъект получает знание о них посредством наблюдения, я буду называть *восприятиями*. Итак, не процесс наблюдения, а *объект* этого наблюдения называю я этим именем.

Я не останавливаю свой выбор на термине *ощущение*, потому что он имеет определённое значение в физиологии, более узкое, чем значение моего понятия восприятия. Чувствование во мне самом я могу обозначить как восприятие, но не как ощущение в физиологическом смысле слова. И знание о моём чувствовании я получаю благодаря тому, что оно становится для меня *восприятием*. А тот способ, каким мы через наблюдение получаем знание о нашем мышлении, позволяет нам и мышление в первом его явлении для нашего сознания также назвать восприятием.

Наивный человек рассматривает свои восприятия в том смысле, в каком они являются ему непосредственно, как вещи, имеющие совершенно независимое от него существование. Когда он видит дерево, то сначала думает, что оно в том самом облике, который он видит, в цвете, какой имеют его части и т. д., стоит на том месте, куда направлен его взор. Когда тот же человек видит утром солнце, появляющееся на горизонте в виде диска, и следит затем за бегом этого диска, то всё это, по его мнению, существует и происходит (само по себе) таким именно образом, как он это наблюдает. Он твёрдо держится этой веры, пока не встретится с другими восприятиями, противоречащими первым. Ребёнок, ещё не имеющий опыта относительно расстояний, пытается схватить Луну и исправляет то, что на первый взгляд считал действительным, лишь тогда, когда второе восприятие оказывается в противоречии с первым. Каждое расширение круга моих восприятий заставляет меня исправлять мою картину мира. Это обнаруживается как в повседневной жизни, так и в духовном развитии человечества. Картину, которую люди древнего мира составили себе об отношении Земли к Солнцу и другим небесным телам, Копернику пришлось заменить другой, поскольку она не согласовывалась с восприятиями, которые в те древние времена были неизвестны. После того, как доктор Франц оперировал одного слепорождённого, тот сказал, что до операции он составил себе, посредством своих осязательных восприятий, совсем другое представление о величине предметов. Ему пришлось поправить свои осязательные восприятия посредством зрительных.

Что за причина понуждает нас к такому постоянному исправлению наших наблюдений?

Простое соображение даёт ответ на этот вопрос. Когда я стою на одном конце аллеи, то на другом, удалённом от меня конце деревья кажутся мне меньше ростом и теснее сдвинутыми между собой, чем там, где я стою. Картина моих восприятий станет другой, если я переменю место, с которого делаю мои наблюдения. Таким образом, то, как эта картина встаёт передо мной, зависит от некоего условия, которое принадлежит не объекту, а мне, воспринимающему. Для аллеи совершенно безразлично, где я стою. Картина же, которую я от неё получаю, существенно зависит от этого. Также и для Солнца и для планетной системы безразлично, что люди смотрят на них именно с Земли. Но картина восприятий, предстоящая людям, определена как раз местом их обитания. Эту зависимость картины восприятий от места наших наблюдений легче всего бывает усмотреть. Труднее становится дело, когда мы знакомимся с зависимостью мира наших восприятий от нашей телесной и духовной организации. Физик показывает нам, что внутри пространства, в котором мы слышим звук, происходят колебания воздуха и что также тело, в котором мы ищем источник звука, обнаруживает колебательное движение своих частей. Мы воспринимаем это движение как звук только тогда, когда у нас есть нормально организованное ухо. Без такового весь мир оставался бы для нас навеки

немым. Физиология учит нас, что бывают люди, которые ничего не воспринимают из окружающего нас красочного великолепия. Картина их восприятий являет лишь оттенки светлого и тёмного. Другие не воспринимают только какого-нибудь одного цвета, например красного. Их картине мира недостаёт этого красочного тона, и поэтому она фактически другая, чем у человека с нормальным зрением. Я бы назвал зависимость моей картины восприятий от места моих наблюдений — математической, а от моей организации — качественной. Первой из них определяются отношения величин и взаимные расстояния в моих восприятиях, а второй — их качество. Что красную поверхность я вижу красной — это качественное определение зависит от моего глаза.

Итак, образы моих восприятий сначала оказываются субъективными. Познание субъективного характера наших восприятий может легко привести к сомнению: а лежит ли в их основе вообще что-нибудь объективное? Зная, что восприятие, например, красного цвета или какого-нибудь тона невозможно без определённого устройства нашего организма, можно подумать, что такого восприятия не существует нигде, кроме нашего субъективного организма, что оно не имеет никакого существования вне акта восприятия, объектом которого оно является. Это воззрение нашло своего классического представителя в *Джордже Беркли*, который держался того мнения, что с момента, когда человек осознает значение субъекта для восприятия, он не может более верить в существование мира вне сознающего духа. Беркли говорит: "Некоторые истины так близки и понятны, что достаточно лишь открыть глаза, чтобы их увидеть. Такой истиной я считаю важное положение, что весь небесный хор и всё, что принадлежит к Земле, одним словом, все тела, составляющие грандиозное здание мира, не имеют никакого самостоятельного существования вне духа, что бытие их состоит в том, чтобы быть воспринимаемыми и познаваемыми, и что, следовательно, до тех пор, пока они действительно не восприняты мною и не существуют в моём сознании или сознании другого сотворённого духа, они или вообще не имеют существования, или существуют в сознании какого-нибудь вечного духа"[5]. Для этого воззрения от восприятия [воспринимаемого] не остаётся ничего, если отказаться от самого акта восприятия. Нет цвета, если его не видят, нет звука, если его не слышат. Так же, как цвета и звука, не существует и протяжения, формы и движения вне акта восприятия. Мы нигде не видим просто протяжения или формы, а всегда в соединении их с цветом или с другими свойствами, бесспорно зависящими от нашей субъективности. Если последние исчезают вместе с нашим восприятием, то то же самое должно произойти и с первыми, находящимися в связи с ними.

На возражение, что если даже фигура, цвет, звук и т.д. и не имеют никакого иного существования, как только внутри акта восприятия, то всё же должны быть вещи, которые существуют помимо сознания и с которыми осознанные образы восприятий имеют сходство, означенное воззрение отвечает, говоря: цвет может быть сходен только с цветом, фигура — с фигурой. Наши восприятия могут быть похожи только на наши восприятия, а не на какие-либо другие вещи. Так же и то, что я называю предметом, есть не что иное, как группа восприятий, связанных известным образом. Если я отниму у стола его форму, протяжение, цвет и т. д., словом, всё, что только составляет моё восприятие, то больше ничего не останется. Будучи последовательно выдержанным, это воззрение приводит к утверждению: объекты моих восприятий существуют только благодаря мне и именно лишь поскольку и покуда я их воспринимаю; они исчезают вместе с восприятием и без него не имеют никакого смысла. Вне моих восприятий я не знаю ни о каких предметах и не могу знать о них.

На это утверждение нечего возразить, пока я только в общем смысле считаюсь с тем обстоятельством, что восприятие определяется также и организацией моего субъекта. Но дело предстало бы [нам] существенно иначе, если бы мы были в состоянии указать,

какова функция нашего воспринимания при осуществлении восприятия. Мы бы тогда знали, что происходит с восприятием во время воспринимания, а также могли бы определить, что уже должно присутствовать в нём, прежде чем оно будет воспринято.

Этим наше рассмотрение переводится с объекта восприятия на его субъект. Я воспринимаю не только другие вещи, но я воспринимаю и себя самого. Восприятие меня самого имеет содержанием прежде всего то, что я остаюсь пребывающим по сравнению с постоянно приходящими и уходящими образами восприятий. Восприятие моего "я" может всегда вставать в моём сознании в то время, когда у меня бывают другие восприятия. Когда я погружаюсь в восприятие какого-нибудь данного предмета, то я имею сознание сначала только о нём. К этому может затем присоединиться восприятие моей самости. Тогда я осознаю уже не только предмет, но и мою личность, противостоящую предмету и наблюдающую его. Я не только вижу дерево, но и знаю, что это *именно я* его вижу. Я узнаю также, что нечто происходит во мне в то время, как я наблюдаю дерево. Когда дерево исчезает из поля моего зрения, то для моего сознания остаётся остаток от этого процесса: образ дерева. Этот образ соединился во время моего наблюдения с моей самостью. Моя самость обогатилась; её содержание приняло в себя новый элемент. Этот элемент я называю моим *представлением* о дереве. Я никогда не пришёл бы к возможности говорить о *представлениях*, если бы не пережил их в восприятии моей самости. Восприятия приходили бы и исчезали; я пропускал бы их мимо. Только благодаря тому, что я воспринимаю мою самость и замечаю, что с каждым восприятием изменяется и её содержание, я вижу себя вынужденным привести наблюдение предмета в связь с изменением моего собственного состояния и могу говорить о моём представлении.

Я воспринимаю представление в связи с моей самостью (an meinem Selbst) в том же смысле, в каком цвет, звук и т. д. — в связи с (an) другими предметами. Теперь я могу провести и различие, назвав эти другие, противостоящие мне предметы *внешним* миром, между тем как содержание моего самовосприятия я обозначаю как *внутренний* мир. Неверное понимание отношения между представлением и предметом вызвало величайшие недоразумения в новейшей философии. Восприятие некоего изменения в нас, модификация, испытываемая моей самостью, была выдвинута [в ней] на первый план, а вызывающий эту модификацию объект был совершенно упущен из виду. Говорилось: мы воспринимаем не предметы, а только наши представления. Я ничего не могу знать о столе самом по себе, который является предметом моего наблюдения, а только об изменении, происходящем со мною самим в то время, как я воспринимаю стол. Это воззрение не следует смешивать с ранее упомянутым, принадлежащим Беркли. Беркли утверждает субъективную природу содержания моих восприятий, но он не говорит, что я могу знать только о моих представлениях. Он ограничивает моё знание моими представлениями, полагая, что вне деятельности представления нет никаких предметов. В смысле Беркли, того, что я считаю столом, больше не существует, как только я отвращаю от него мой взор. Поэтому Беркли полагает, что мои восприятия возникают непосредственно по воле Бога. Я вижу стол, потому что Бог вызывает во мне это восприятие. Поэтому Беркли не знает никаких других реальных существ, кроме Бога и человеческих духов. То, что мы называем миром, существует лишь внутри духов. Того, что наивный человек называет внешним миром, телесной природой, для Беркли не существует. Этому воззрению противостоит господствующее в настоящее время воззрение Канта, которое ограничивает наше познание мира нашими представлениями не вследствие убеждения, что вне этих представлений не может существовать никаких вещей, но потому, что оно считает нас так организованными, что мы способны узнавать только об изменениях нашей собственной самости, а не о вызывающих эти изменения "вещах в себе". Из того обстоятельства, что я знаю только мои представления, это воззрение не делает вывода, что нет никакого независимого от этих представлений

бытия, а только что субъект не может непосредственно принимать в себя такового, что "он может [его] воображать, сочинять, мыслить, познавать, а может быть, и не познавать, не иначе, как через посредство своих субъективных мыслей". (О. Либман. "К анализу действительности", стр. 28 нем. издания.) Это воззрение считает, что оно высказывает нечто безусловно достоверное, нечто такое, что является непосредственно убедительным, даже без всяких доказательств. "Первое основное положение, которое философ должен ясно осознать, состоит в познании, что наше знание *сначала* не простирается ни на что дальнейшее, кроме наших представлений. Наши представления суть единственное, что мы узнаём непосредственно, непосредственно переживаем. И именно потому, что мы их узнаём непосредственно, даже самое радикальное сомнение не в состоянии отнять у нас знание о них. Напротив, знание, выходящее за пределы моего представления — я употребляю здесь это выражение в самом широком смысле, так что под ним разумеется всё совершающееся в психике, — не защищено от сомнений. Поэтому в *начале философствования* всякое знание, выходящее за пределы представлений, должно быть определённо полагаемо как подверженное сомнению", — так начинает *Фолькельт* свою книгу "Теория познания Иммануила Канта". Но то, что здесь таким образом полагается, как если бы это была непосредственная и сама собой разумеющаяся истина, на самом деле есть результат мыслительной операции, протекающей следующим образом. Наивный человек думает, что предметы, какими он их воспринимает, существуют и вне его сознания. Но физика, физиология и психология, кажется, учат, что для наших восприятий необходима наша организация и что мы, следовательно, не можем знать ни о чём, кроме того, что сообщает нам о вещах наша организация. Наши восприятия суть, таким образом, модификации нашей организации, а не "вещи в себе". Намеченный здесь ход мыслей *Эдуард фон Гартман* фактически охарактеризовал как такой, который должен привести к убеждению в положении, что прямое знание мы можем иметь только о наших представлениях (см. его книгу "Основные проблемы теории познания", стр. 16–40 нем. изд.). Поскольку вне нашего организма мы находим колебания тел и воздуха, представляющиеся нам как звуки, то из этого заключают, что называемое нами звуком есть не что иное, как субъективная реакция нашего организма на указанные движения во внешнем мире. Подобным же образом находят, что цвет и теплота также суть только модификации нашего организма. При этом считают, что оба эти рода восприятий вызываются в нас действием во внешнем мире процессов, совершенно отличных от того, чем являются переживания теплоты или цвета. Когда такие процессы раздражают кожные нервы моего тела, то у меня возникает субъективное восприятие теплоты, а когда они касаются зрительного нерва, то я воспринимаю цвет и свет. Свет, цвет и теплота суть, таким образом, то, чем нервы моих органов чувств отвечают на внешние раздражения. Также и чувство осязания сообщает мне не о предметах внешнего мира, а только о моих собственных состояниях. В смысле современной физики можно было бы, пожалуй, представить себе, что тела состоят из бесконечно малых частиц, из молекул, и что эти молекулы не граничат непосредственно друг с другом, а отделены известными расстояниями. Между ними, следовательно, — пустое пространство. Сквозь него они действуют друг на друга посредством сил притяжения и отталкивания. Когда я приближаю руку к какому-нибудь телу, то молекулы моей руки отнюдь не касаются молекул тела, но между телом и рукой остаётся известное расстояние, и то, что я ощущаю как сопротивление тела, есть не что иное, как действие силы отталкивания, которую его молекулы оказывают на мою руку. Я просто нахожусь вне этого тела и воспринимаю его действие на мой организм.

Дополнением к этим рассуждениям является учение о так называемых специфических энергиях внешних чувств, выдвинутое *И. Мюллером* (1801 — 1858). Оно состоит в том, что каждый орган внешних чувств обладает особенностью на все внешние раздражения отвечать только одним определённым

образом. Если воздействовать на зрительный нерв, то возникает восприятие света, безразлично, вызывается ли раздражение тем, что мы называем светом, или на нерв воздействует механическое давление или электрический ток. С другой стороны, в различных органах чувств одинаковыми внешними раздражениями вызываются различные восприятия. Отсюда, по-видимому, следует, что наши органы чувств могут сообщать нам лишь то, что происходит в них самих, и ничего — о внешнем мире. Они определяют восприятия в зависимости от своей природы.

Физиология показывает, что не может быть также никакой речи и о прямом знании того, что вызывают предметы в наших органах чувств. Физиолог, прослеживая процессы в нашем собственном теле, находит, что уже в органах чувств действия внешнего движения видоизменяются самым различным образом. Яснее всего мы это видим на глазе и ухе. Оба они суть очень сложные органы, существенно изменяющие внешнее раздражение, прежде чем довести его до соответствующего нерва. От периферического конца нерва раздражение, уже изменённое, направляется дальше, к мозгу. Здесь опять-таки еще только должны быть возбуждены центральные органы. Из этого заключают, что внешний процесс, прежде чем дойти до сознания, испытывает ряд превращений. То, что разыгрывается в мозгу, соединено с внешним процессом посредством стольких промежуточных процессов, что нельзя больше и думать о каком-либо сходстве с ним. Передаваемое, наконец, мозгом душе — это ни внешние процессы, ни процессы в органах чувств, а лишь таковые внутри мозга. Но и этих последних душа ещё не воспринимает непосредственно. Получаемое нами в конце концов в сознании — это вовсе не мозговые процессы, а *ощущения*. Моё ощущение *красного* не имеет никакого сходства с процессом, который разыгрывается в мозгу, когда я ощущаю красное. Последнее снова выступает в душе лишь как следствие и только вызывается мозговым процессом. Поэтому *Гартман* говорит (в "Основных проблемах теории познания", стр. 37 нем. изд.): "Итак, то, что воспринимает субъект, есть всегда лишь модификации его собственных психических состояний, и ничто другое". Но когда я имею ощущения, то они ещё далеко не сгруппированы в то, что я воспринимаю как вещи. Ведь мне могут быть сообщены через мозг только отдельные ощущения. Ощущения твёрдости и мягкости сообщаются мне через чувство осязания, цветовые и световые ощущения — через чувство зрения. Однако они оказываются объединёнными на одном и том же предмете. Это объединение, таким образом, должно быть ещё вызвано самой душой. Это значит, что душа соединяет в тела отдельные, сообщённые через мозг ощущения. Мой мозг передаёт мне отдельно и притом совершенно различными путями зрительные, осязательные и слуховые ощущения, которые затем душа соединяет в представление трубы. Этот конечный член процесса (представление трубы) и есть то, что дано с самого начала моему сознанию. В нём нельзя более найти ничего из того, что находится вне меня и что первоначально произвело впечатление на мои чувства. Внешний предмет совершенно потерялся по пути к мозгу и через мозг к душе.

Трудно найти в истории человеческой духовной жизни другое подобное мысленное построение, которое было бы воздвигнуто с бо́льшим остроумием и которое при более точном испытании всё же распадалось бы в ничто. Посмотрим ближе, как оно получается. Сначала исходят из того, что дано наивному сознанию: из воспринятой вещи. Затем показывают, что всё находимое в этой вещи не существовало бы для нас, если бы мы не имели органов чувств. Нет глаза — нет и цвета. То есть в том, что действует на глаз, цвета ещё не имеется. Он возникает впервые через взаимодействие глаза с предметом. Значит, этот последний бесцветен. Но цвета нет и в глазу, ибо в нём происходит химический или физический процесс, который через нерв ещё только должен быть приведён в мозг, и там он вызовет другой процесс. Но и этот процесс также всё еще не цвет. Цвет впервые вызывается в душе благодаря мозговому процессу. Но и в ней он ещё не входит в моё сознание, а перелagается сначала душою наружу, на какое-нибудь

тело. На нём, наконец, я и думаю, что воспринимаю его. Мы описали полный круг. Мы осознали некое цветное тело. Это — первое. Теперь начинается мыслительная операция. Если бы у меня не было глаза, то тело было бы для меня бесцветным. Значит, я не могу перелagать цвет на тело. Я отправляюсь в поиски за ним. Я ищу его в глазу — напрасно, в нерве — напрасно, в мозгу — тоже напрасно, в душе — здесь я, правда, его нахожу, но не связанным с воспринимаемым телом. Цветное тело я вновь нахожу лишь там, откуда я исходил. Круг замкнут. Я полагаю, что распознаю как порождение моей собственной души то, что наивный человек мыслит существующим вовне, в пространстве.

До тех пор, пока останавливаются на этом, всё, кажется, пребывает в наилучшем порядке. Но дело приходится начинать ещё раз сначала. Ведь я до сих пор орудовал с одной вещью: с внешним восприятием, о котором я раньше, в качестве наивного человека, имел совсем ошибочное мнение. Я полагал, что оно, как я его воспринимаю, имеет объективное существование. Теперь я замечаю, что оно исчезает вместе с моим представлением, что оно есть лишь модификация моих душевных состояний. Так имею ли я вообще право исходить из него в моих рассуждениях? Могу ли я говорить о нём, что оно воздействует на мою душу? Отныне я должен тот самый стол, о котором я раньше думал, что он воздействует на меня и вызывает во мне представление о себе, рассматривать как представление. Но, мысля последовательно, я должен в таком случае признать лишь субъективными также и мои органы чувств и процессы в них. Я не имею никакого права говорить о действительном глазе, но только — о моём представлении глаза. Так же обстоит дело и с нервной системой, и с мозговым процессом; и в не меньшей степени — с процессом в самой душе, благодаря которому из хаоса различных ощущений должны построиться вещи. Если, предполагая правильным первый круг мыслей, я пробегу ещё раз по звеньям моего акта познания, то последний окажется сотканным из представлений, которые, как таковые, ведь не могут действовать друг на друга. Я не могу сказать: моё представление предмета действует на моё представление глаза и из этого взаимодействия появляется представление цвета. Но мне этого и не нужно. Ибо как только мне становится ясным, что мои органы чувств и их деятельность, процесс в моих нервах и душевный процесс также могут быть даны мне только через восприятие, то описанный ход мыслей предстаёт во всей своей невозможности. Это верно: ни одно восприятие не дано мне без соответствующего органа чувств. Но совершенно так же ни один орган чувств не дан мне без восприятия. Я могу от моего восприятия стола перейти к глазу, который его видит, к кожным нервам, которые его осязают, но что в них происходит — это я могу узнать опять-таки только из восприятия. И тут-то я скоро замечаю, что процесс, происходящий в глазу, не имеет ни малейшего сходства с тем, что я воспринимаю как цвет. Я не могу аннулировать моё восприятие цвета указанием на процесс, происходящий в глазу во время этого восприятия. Точно так же не нахожу я цвета и в процессах, происходящих в нервах и в мозгу; я лишь соединяю новые восприятия внутри моего организма с тем первым восприятием, которое наивный человек перелagает вовне своего организма. Я только перехожу от одного восприятия к другому.

Кроме того, вся цепь умозаключений содержит в себе разрыв. Я в состоянии процессы, происходящие в моём организме, проследить вплоть до процессов в моём мозгу, хотя предположения мои будут становиться всё более гипотетичными по мере моего приближения к центральным процессам в мозгу. Путь *внешнего* наблюдения прекращается с тем процессом в моём мозгу, который я воспринял бы, если бы мог обработать мозг физическими, химическими и тому подобными средствами и методами. Путь *внутреннего* наблюдения начинается с ощущения и доходит до построения вещей из материала ощущений. При переходе от процесса в мозгу к ощущению путь наблюдения прерывается.

Охарактеризованный образ мышления, определяющий себя как критический идеализм, в противоположность точке зрения наивного сознания, называемого им наивным реализмом, делает ту ошибку, что *одно* восприятие он характеризует как представление, а другое принимает как раз в том же самом смысле, в каком это делает якобы опровергнутый им наивный реализм. Он хочет доказать присущий восприятиям характер представления тем, что наивно принимает восприятия, получаемые [человеком] от собственного организма, за объективно значимые факты и к тому же ещё не замечает, что смешивает две области наблюдения, между которыми не может найти никакого перехода.

Критический идеализм может опровергнуть наивный реализм лишь в том случае, если сам наивно-реалистически примет свой собственный организм за объективно существующий. В тот самый момент, когда он осознает полную однородность восприятий, получаемых от собственного организма, с восприятиями, принимаемыми наивным реализмом за объективно существующие, он уже не сможет больше опираться на первые как на надёжную основу. Ему пришлось бы и на свою субъективную организацию смотреть как на простой комплекс представлений. Но тогда была бы утрачена возможность мыслить содержание воспринятого мира как вызванное духовной организацией. Пришлось бы принять, что представление "цвет" есть только модификация представления "глаз". Так называемый критический идеализм не может быть доказан без заимствования у наивного реализма. Последний пытаются опровергнуть лишь тем, что его предпосылки, не проверив их, применяют в другой области.

Итак, совершенно очевидно: посредством исследований в области восприятий критический идеализм не может быть доказан, а вместе с тем и восприятие не может быть лишено своего объективного характера.

Но ещё менее может быть признано само собой разумеющимся и не нуждающимся в доказательстве положение, что *"воспринимаемый мир есть моё представление"*. Шопенгауэр начинает свой главный труд "Мир как воля и представление" словами: "Мир есть моё представление. — Вот истина, действительная для каждого живого и познающего существа, хотя только человек способен внести её в рефлектирующее абстрактное сознание; и если он действительно делает это, то в нём возникает философская рассудительность. Для него тогда становится ясным и очевидным, что он не знает ни солнца, ни земли, но всегда только глаз, видящий солнце, руку, осязающую землю; что окружающий его мир существует только как представление, т. е. исключительно лишь в отношении к другому, к представляющему, которым является он сам. — Если какая-нибудь истина может быть высказана *privatim*, то именно эта, ибо она есть выражение той формы всякого возможного и мыслимого опыта, которая более обща, чем все другие формы, чем время, пространство и причинность: ведь все они уже предполагают её...". Всё это положение рушится вследствие приведенного уже мною выше обстоятельства, что глаз и рука суть такие же восприятия, как солнце и земля. И можно было бы в духе Шопенгауэра, и подражая способу его выражения, противопоставить его положению другое: мой глаз, видящий солнце, и моя рука, осязающая землю, суть такие же мои представления, как солнце и земля. Но ясно без дальнейших объяснений, что этим я упраздняю его положение. Ибо только мой действительный глаз и моя действительная рука, а не мои представления глаза и руки могли бы иметь в себе, как свои модификации, представления солнца и земли. Лишь о них вправе говорить критический идеализм.

Критический идеализм совершенно не в состоянии выработать воззрение на взаимоотношение восприятия и представления. Он не может выполнить обозначенного выше, (в начале главы) разделения между тем, что происходит с восприятием во время

воспринимания, и тем, что уже должно быть в нём, прежде чем оно будет воспринято. Для этого, следовательно, должен быть проложен иной путь.

Глава 5 Познание мира

Из предшествующих рассуждений следует, что путём исследования содержания наших наблюдений нельзя доказать, что наши восприятия суть представления. Ведь для этого доказательства нужно было бы, собственно говоря, показать, что если процесс восприятия протекает так, как его представляют себе согласно наивно-реалистическим взглядам на психологическое и физиологическое устройство нашего индивидуума, то мы имеем дело не с вещами в себе, а только с нашими представлениями о вещах. Ну а если последовательно прослеженный ход мыслей наивного реализма приводит к результатам, представляющим собой прямую противоположность его предпосылкам, то эти предпосылки должны быть признаны негодными для обоснования мировоззрения и от них следует отказаться. Во всяком случае, непозволительно отбрасывать предпосылки и оставлять в силе выводы, как это делает критический идеалист, кладущий указанный ход доказательства в основу своего утверждения: мир есть моё представление. (Эдуард фон Гартман даёт в своем труде "Основные проблемы теории познания" подробное изложение этого хода доказательства.)

Одно дело — правильность критического идеализма, другое — убедительность его доказательств. Как обстоит дело с его правильностью, выяснится позже, в связи с нашими дальнейшими рассуждениями. Но убедительность его доказательств равна нулю. Если строят дом и при возведении второго этажа первый этаж разваливается, то вместе с ним обрушивается и второй этаж. Наивный реализм и критический идеализм относятся друг к другу как этот первый этаж ко второму.

Кто придерживается взгляда, что весь воспринимаемый мир есть только представляемый, а именно — действие незнакомых мне вещей на мою душу, для того подлинный вопрос о познании, естественно, направляется не на представления, содержащиеся только в душе, а на лежащие по ту сторону нашего сознания, независимые от нас вещи. Он спрашивает: в какой мере можем мы *косвенно* познать последние, раз они недоступны нашему наблюдению *непосредственно*? Стоящий на этой точке зрения заботится не о внутренней связи своих сознательных восприятий, а об их уже несознаваемых причинах, имеющих независимое от него существование, между тем как восприятия, по его мнению, исчезают, лишь только он отводит свои органы чувств от вещей. Согласно этой точке зрения, наше сознание действует подобно зеркалу, в котором отображения вещей исчезают в тот же миг, как только отражающая поверхность перестает быть обращённой к ним. Но кто видит не сами вещи, а только их отображения, тому остаётся из поведения последних косвенно, посредством заключений, осведомляться о свойствах первых. На этой точке зрения стоит новейшее естествознание, пользующееся восприятиями только как последним средством для получения разъяснения стоящих за ними и единственно поистине существующих материальных процессов. Если философ, как критический идеалист, вообще допускает какое-либо бытие, то его познавательное стремление бывает направлено, с косвенным использованием представлений, исключительно на это бытие. Его интерес перескакивает через субъективный мир представлений и направляется на то, что вызывает эти представления.

Но критический идеалист может зайти так далеко, что скажет: я заключён в мир моих представлений и не могу из него выйти. Когда я мыслю за моими представлениями

какую-либо вещь, то ведь и мысль эта есть не что иное, как только моё представление. Такой идеалист будет тогда или совсем отрицать вещь в себе или, по крайней мере, заявит, что она для нас, людей, не имеет никакого значения, т.е. её всё равно что не существует, поскольку мы ничего не можем знать о ней.

Такого рода критическому идеалисту весь мир предстаёт как сновидение, по отношению к которому всякое стремление к познанию было бы просто бессмысленным. Для него могут существовать лишь два рода людей: предубеждённые, принимающие ткань своих сновидений за действительные вещи, и мудрые, которые прозревают ничтожество этого мира сновидений и которым потому ничего не остаётся, как постепенно потерять всякую охоту далее заботиться о нём. Для этой точки зрения и собственная личность может стать просто грезящимся образом. Как среди образов сновидений появляется наш собственный сновидческий образ, так и в бодрственном сознании к представлению внешнего мира присоединяется представление собственного "я". Мы имеем тогда в сознании не наше действительное "я", а только представление о нашем "я". Итак, кто отрицает, что вещи существуют или, по крайней мере, что мы можем что-либо знать о них, тот должен отрицать также и бытие, а стало быть, и познание собственной личности. Критический идеалист приходит тогда к утверждению: "Всякая реальность превращается в удивительный сон без жизни, которая снится, и без духа, которому снится, — в сон, состоящий из сна о себе самом" (см. *Фихте*. "Назначение человека").

Безразлично, предполагает ли человек, принимающий непосредственную жизнь за сновидение, что за этим сновидением ничего более не таится, или он относит свои представления к неким действительным вещам, — сама жизнь должна потерять для него всякий научный интерес. Между тем как для одного человека, думающего, что доступная нам вселенная исчерпывается сновидением и всякая наука есть нелепость, для другого, считающего себя вправе от представлений заключать к вещам, наука будет состоять в исследовании этих "вещей в себе". Первое воззрение на мир может быть названо абсолютным *иллюзионизмом*, второе же воззрение его самый последовательный представитель, Эдуард фон Гартман, называет *трансцендентальным реализмом*[6].

Оба эти воззрения имеют с наивным реализмом то общее, что пытаются стать в мире на твердую почву посредством исследования восприятий. Но в пределах этой области они нигде не могут найти твёрдой точки опоры.

Главным вопросом для сторонника трансцендентального реализма должен бы быть следующий: каким образом "я" из себя самого производит мир представлений? Данным нам миром представлений, исчезающим, как только мы закрываем для внешнего мира наши чувства, серьёзное познавательное стремление может интересоваться лишь постольку, поскольку он служит средством косвенного исследования мира в себе сущего "я". Если бы предметы нашего опыта были представлениями, то наша повседневная жизнь была бы подобна сну, а познание истинного положения вещей — пробуждению. Ведь и образы наших сновидений интересуют нас, пока мы грезим и, следовательно, не распознаём природу сна. В момент же пробуждения мы спрашиваем уже не о внутренней связи наших сновидческих образов, а о физических, физиологических и психологических процессах, лежащих в их основе. Так и философ, считающий мир своим представлением, не может интересоваться внутренней связью отдельных его частей. В случае, если он вообще признаёт сущее "я", он будет спрашивать не о том, как одно из его представлений связано с другим, а о том, что происходит в независимой от него душе в то время, когда его сознание содержит в себе определённую последовательность представлений. Когда я вижу во сне, что пью вино, которое обжигает мне горло, и затем просыпаюсь с кашлем (см. *Вейгандт*. "Возникновение сновидений. 1893), то в момент пробуждения

сновидческое событие перестаёт иметь для меня интерес. Моё внимание направляется лишь на физиологические и психологические процессы, благодаря которым раздражение кашля нашло себе символическое выражение в приснившейся картине. Подобным же образом и философ, лишь только он убедился, что данный мир имеет характер представления, должен тотчас же перескочить с этого мира на скрывающуюся позади него действительно существующую душу. Конечно, хуже обстоит дело, когда иллюзионизм совершенно отрицает "я" само по себе [стоящее] позади представлений или считает его, по меньшей мере, непознаваемым. К такому воззрению легко может привести соображение, что хотя, в противоположность сновидческому состоянию, и существует состояние бодрствования, в котором мы имеем возможность прозревать характер сновидений и соотносить их с реальными обстоятельствами, но что для бодрственной жизни сознания у нас нет подобного состояния, находящегося к ней в таком же отношении. Для сторонника этого воззрения непостижимо, как это может существовать нечто такое, что к простому восприятию на самом деле относится так же, как опыт в бодрственном состоянии — к сновидению. Это нечто есть *мышление*.

Наивному человеку не может быть поставлен в вину указанный здесь недостаток понимания. Он отдаётся жизни и считает вещи действительными в том виде, в каком они представляются ему в опыте. Но первый шаг, который должен быть сделан, чтобы выйти за пределы этой точки зрения, может состоять только в вопросе: как относится мышление к восприятию? Совершенно безразлично, продолжает ли существовать восприятие в данном мне его образе до и после моего представления или же нет, — если я хочу о нём что-нибудь высказать, то это может произойти только посредством мышления. Если я говорю: Мир есть моё представление, — то я высказываю результат мыслительного процесса, и если моё мышление не может быть применено к миру, то ошибочен и этот результат. Между восприятием и любого рода высказыванием о нём вклинивается мышление.

Причину, по которой мышление при рассмотрении вещей большей частью упускается из виду, мы уже указали выше (см. стр. 20 и след.). Она заключается в том, что мы направляем наше внимание только на предмет, о котором думаем, а не одновременно и на мышление. Наивное сознание поэтому трактует мышление как нечто, не имеющее ничего общего с вещами, но стоящее совершенно в стороне от них и производящее свои размышления над миром. Картина явлений мира, набрасываемая мыслителем, считается не чем-то принадлежащим к вещам, а существующим только в голове человека; мир завершён и без этой картины. Мир совершенно закончен во всех своих субстанциях и силах; и картину этого-то законченного мира набрасывает человек. Тех, кто так думает, нужно только спросить: По какому праву вы объявляете мир законченным без мышления? Не производит ли мир мышление в голове человека с той же необходимостью, как цветок на растении? Посадите семя в землю. Оно выпустит корень и стебель. Оно развернёт листья и цветы. Противопоставьте растение вам самим. Оно соединится в вашей душе с определённым понятием. Почему это понятие менее принадлежит к целому растению, чем лист и цветок? Вы скажете: Листья и цветы существуют без воспринимающего субъекта, понятие же появляется только тогда, когда человек противопоставляет себя растению. Отлично. Но цветы и листья возникают у растения только тогда, когда налицо земля, в которую может быть положено семя, когда имеются свет и воздух, в которых могут развёртываться листья и цветы. Точно так же возникает и понятие растения, когда к растению подступает мыслящее сознание.

Совершенно произвольно считать сумму того, что мы узнаём о вещи посредством простого восприятия, законченным целым, а то, что получается посредством *мыслящего* рассмотрения, — чем-то привходящим, не имеющим ничего общего с самой вещью. Если я сегодня получу бутон розы, то его образ, предстающий моему восприятию, является

лишь временно законченным в себе. Если я опущу бутон в воду, то завтра получу совершенно другой образ моего объекта. Если я не буду спускать глаз с этого бутона розы, то увижу, как сегодняшнее состояние будет непрерывно, через бесчисленные промежуточные ступени, переходить в завтрашнее. Образ, представляющийся мне в определённый момент, есть только случайный фрагмент находящегося в постоянном становлении предмета. Если я не опущу бутон в воду, то он не разовьёт целого ряда состояний, заложенных в нём как возможности. Точно так же завтра мне могут помешать наблюдать цветок, и я получу вследствие этого несовершенный его образ.

Никоим образом не отвечающим сути дела, а основывающимся на случайностях было бы мнение, которое лишь об одном представшем в определённый момент образе заявило бы: вот *это* и есть вещь.

Столь же несостоятельным было бы объявлять вещь и сумму воспринятых признаков. Вполне возможно, что какой-нибудь дух мог бы одновременно и нераздельно с восприятием вещи получить также и понятие о ней. Такому духу вовсе не пришло бы на ум рассматривать понятие как что-то не принадлежащее к вещи. Он должен был бы приписать ему существование, нераздельно соединённое с вещью.

Я поясню мою мысль следующим примером. Если я брошу в воздух камень в горизонтальном направлении, то увижу его последовательно в различных местах. Я соединяю эти места в одну линию. В математике я знакомлюсь с различными формами линий, в том числе и с параболой. Я знаю параболу как линию, которая возникает, когда точка движется определённым закономерным образом. Если я исследую условия, при которых движется брошенный камень, то найду линию его движения тождественной с той, которую я знаю как параболу. То, что камень движется именно по параболе, есть следствие данных условий и с необходимостью следует из них. Форма параболы принадлежит к целому явлению так же, как и всё другое, что принимается в нём во внимание. Упомянутому выше духу, которому не нужно было бы избирать окольного пути мышления, была бы дана не только сумма зрительных ощущений в различных местах, но нераздельно с явлением также и параболическая форма полёта, которую *мы* только посредством мышления прибавляем к явлению.

Не в предметах, а в нашей духовной организации кроется причина того, что они даются нам сначала без соответствующих понятий. Всё наше существо в целом функционирует таким образом, что в отношении каждой вещи действительности к нему с двух сторон притекают элементы, имеющие значение для сути дела: со стороны *восприятия* и со стороны *мышления*.

То, как я организован для постижения вещей, не имеет ничего общего с их природой. Раскол между восприятием и мышлением существует лишь в то мгновение, когда я, как наблюдатель, становлюсь перед вещью. И какие элементы принадлежат к вещи, а какие нет, — это никак не может зависеть от того, каким образом я прихожу к познанию этих элементов.

Человек — ограниченное существо. Прежде всего, он существо среди других существ. Его существование принадлежит к пространству и времени. Вследствие этого ему всегда может быть дана только ограниченная часть Вселенной. Но эта ограниченная часть со всех сторон, как во времени, так и в пространстве, примыкает к чему-то другому. Если бы наше бытие было настолько связано с вещами, что каждое мировое свершение было бы в то же время и *нашим* свершением, тогда не существовало бы разницы между нами и вещами. Но тогда не существовало бы для нас и никаких отдельных вещей. Тогда всё свершение было бы непрерывным переходом одного в другое. Космос был бы единством

и завершённым в себе целым. Поток свершения нигде не имел бы перерыва. Вследствие нашей ограниченности нам является как отдельность то, что в действительности не есть отдельность. Нигде, например, не существует обособленно отдельного качества красного. Оно со всех сторон окружено другими качествами, к которым оно принадлежит и без которых не могло бы существовать. Но для нас существует необходимость выделять некоторые фрагменты из мира и рассматривать их самостоятельно. В многочленном красочном целом наш глаз может охватить одну за другой только отдельные краски, а наш разум — только отдельные понятия во всей связанной системе понятий. Это обособление является субъективным актом, обусловленным тем обстоятельством, что мы не идентичны с мировым процессом, а являемся существами среди других существ.

Все дело, таким образом, сводится к тому, чтобы определить положение существа, которым являемся мы сами, по отношению к другим существам. Это определение следует отличать от простого осознания нашей самости. Последнее основывается на восприятии, как и осознание всякой другой вещи. Самовосприятие показывает мне сумму свойств, которые я соединяю в одно целое моей личности таким же образом, каким я соединяю свойства жёлтого, металлически-блестящего, твёрдого и т. д. в единство "золото". Самовосприятие не выводит меня из области того, что относится ко мне. Это самовосприятие надо отличать от *мысленного* самоопределения. Подобно тому как я посредством мышления включаю отдельное восприятие внешнего мира в общую мировую связь, так же включаю я посредством мышления в мировой процесс и восприятия себя самого. Моё самовосприятие замыкает меня в пределах определённых границ; моему же мышлению нет до этих границ никакого дела. В этом смысле я двоякое существо. Я заключён в область, которую я воспринимаю как область моей личности, но я же и носитель деятельности, которая из более высокой сферы определяет моё ограниченное существование. Наше мышление не индивидуально, как наше ощущение и чувствование. Оно универсально. Оно получает индивидуальный отпечаток в каждом отдельном человеке только благодаря тому, что находится в связи с его индивидуальными чувствованием и ощущением. Этой особой окраской универсального мышления отличаются друг от друга отдельные люди. Треугольник имеет только единственное понятие. Для содержания этого понятия безразлично, постиг ли его носитель человеческого сознания А или В. Но каждым из двух носителей сознания он будет постигнут индивидуальным образом.

Этой мысли противостоит один с трудом преодолеваемый человеческий предрассудок. Предубеждение мешает прийти к пониманию того, что понятие треугольника, постигнутое моей головой, то же самое, что и постигнутое головой моего соседа. Наивный человек считает себя творцом своих понятий. Он думает поэтому, что каждая личность имеет свои собственные понятия. Преодоление этого предрассудка является основным требованием философского мышления. Одно единое понятие треугольника не становится множественным только оттого, что его мыслят многие. Ибо мышление многих само есть единство.

В мышлении нам дан элемент, соединяющий нашу особую индивидуальность в одно целое с космосом. Когда мы ощущаем и чувствуем (а также воспринимаем), мы суть отдельные существа; когда мы мыслим, мы являемся всеединным существом, которое пронизывает всё. Такова более глубокая основа нашей двоякой природы: мы видим, как в нас получает бытие прямо-таки абсолютная сила, которая универсальна, но мы знакомимся с нею не при её излиянии из центра мира, а в одной из точек периферии. Если бы имело место первое, то в момент, когда мы приходим к сознанию, мы знали бы всю загадку мира. Но поскольку мы находимся в одной из точек периферии и застаём наше собственное существование заключённым в определённые границы, то мы

принуждены с областью, расположенной вне нашего собственного существа, знакомиться с помощью мышления, вдвинутого [вдающегося] в нас из всеобщего мирового бытия.

Благодаря тому, что мышление в нас выходит за пределы нашего отдельного бытия и находится в связи со всеобщим мировым бытием, возникает в нас влечение к познанию. Существа без мышления не имеют такого влечения. Когда им противостоят другие вещи, то у них от этого не возникает никаких вопросов. Эти другие вещи остаются внешними для таких существ. У мыслящих же существ навстречу внешней вещи поднимается понятие. Оно есть то, что мы получаем от вещи не извне, а изнутри. Приведение к согласию, воссоединение обоих элементов, внутреннего и внешнего, должно давать *познание*.

Итак, восприятие не есть что-то готовое, законченное, а только одна сторона всеобъемлющей действительности. Другая её сторона — понятие. Акт познания есть синтез восприятия и понятия. Лишь восприятие и понятие вещи [вместе] составляют целую вещь.

Предшествующие рассуждения доказывают, что нелепо искать другого общего элемента в отдельных существах мира, кроме того идеального (*ideellen*) содержания, которое нам предлагает мышление. Все попытки, стремящиеся к другому мировому единству, кроме этого, взаимосвязанного в самом себе идейного содержания, которое мы добываем посредством мысленного рассмотрения наших восприятий, обречены на неудачу. Ни человечески-личный бог, ни сила или материя, ни лишённая идей воля (Шопенгауэра) не могут иметь для нас значения универсального мирового единства. Эти сущности принадлежат всецело лишь к ограниченной области нашего наблюдения. Человечески ограниченную личность мы воспринимаем только на (an) нас, силу и материю — на внешних вещах. Что же касается воли, то она может считаться только проявлением деятельности нашей ограниченной личности. *Шопенгауэр* избегает делать "абстрактное" мышление носителем мирового единства и ищет вместо него чего-нибудь такого, что представилось бы ему непосредственно как реальное. Этот философ полагает, что мы никогда не подойдём вплотную к миру, если будем рассматривать его как внешний мир. [Он пишет]: "В самом деле, ни добытого посредством исследования значения мира, противостоящего мне исключительно как моё представление, ни перехода от него, как лишь представления в познающем субъекте, к тому, чем этот мир кроме того мог бы ещё быть, никогда нельзя было бы найти, если бы сам исследователь был не более чем чисто познающим субъектом (крылатой ангельской головой без тела). Но ведь он и сам коренится в этом мире, а именно, находит себя в нём как *индивидуума*, т. е. его познание, которое есть обуславливающий носитель всего мира как представления, тем не менее определённо опосредовано телом, возбуждения которого, как показано, являются для рассудка исходной точкой созерцания этого мира. Это тело для чисто познающего субъекта как такового является представлением, как и всякое другое, объектом среди объектов: движения и действия тела знакомы ему в этом смысле не иначе, чем изменения всех других созерцаемых объектов, и они были бы ему в той же степени чужды и непонятны, если бы их значение не было для него разгадано совершенно другим образом... Для субъекта познания, выступающего благодаря своему тождеству с телом как индивидуум, это тело дано двумя совершенно различными способами: один раз, при рассудочном рассмотрении, как представление, как объект среди объектов, подчинённый их же законам, но затем также и совсем другим способом, а именно как то непосредственно знакомое каждому, что обозначается словом *воля*. Всякий истинный акт его воли тотчас же и неизбежно есть и движение его тела: он не может действительно хотеть акта воли, не воспринимая одновременно и того, что он является как движение тела. Волевой акт и действие тела — это не два объективно познанных различных состояния, связанных причинностью; они не связаны отношением причины и следствия;

они суть одно и то же, только данное двумя совершенно различными способами: один раз — совершенно непосредственно, а другой раз — в созерцании для рассудка". Посредством таких рассуждений Шопенгауэр считает себя вправе находить в теле человека "объективность" воли. Он полагает, что в действиях тела непосредственно чувствует некую реальность, вещь в себе *in concreto*. На эти рассуждения следует возразить, что действия нашего тела достигают нашего сознания только через наши восприятия самих себя и, как таковые, не имеют никакого преимущества перед другими восприятиями. Если мы хотим *познать* их сущность, то можем сделать это только посредством *мысленного* рассмотрения, т. е. посредством включения её в идеальную систему наших понятий и идей.

Глубже всего укоренилось в наивном сознании человечества мнение, будто мышление абстрактно, лишено всякого конкретного содержания. Оно-де, самое большее, может давать "идеальное" (*ideellen*) отображение мирового единства, но не само его. Кто так судит, тот ни разу не уяснил себе, чем является восприятие без понятия. Взглянем только на этот мир восприятий: простым одновременным наличием в пространстве и последовательностью во времени, агрегатом бессвязных отдельностей является он. Ни одна из вещей, появляющихся и исчезающих на арене восприятия, не имеет с другой непосредственно, так, что это можно было бы воспринять, ничего общего. Мир в этом случае является многообразием равноценных предметов. Ни один из них не играет в сутолоке мира большей роли, чем другой. Чтобы уяснить себе, что один факт имеет большее значение, чем другой, мы должны спросить об этом наше мышление. Без деятельности мышления какой-нибудь рудиментарный орган животного, не имеющий значения для его жизни, явится нам равноценным с важнейшим членом его тела. Отдельные факты только тогда выступают в их значении как сами по себе, так и для остальных частей мира, когда мышление протягивает свои нити от существа к существу. Эта деятельность мышления *полна содержания*. Ибо только благодаря совершенно определённого, конкретного содержанию я могу узнать, почему улитка стоит на более низкой ступени организации, чем лев. Простой взгляд, восприятие не несут мне никакого содержания, могущего дать знание о совершенстве организации.

Это содержание мышление несёт навстречу восприятию из мира понятий и идей человека. В противоположность содержанию восприятий, которое дано нам извне, содержание мыслей является внутри [нас]. Форму, в которой оно сначала выступает, назовём *интуицией*. Для содержания мышления она есть то же, что *наблюдение* для восприятия. Интуиция и наблюдение суть источники нашего познания. Наблюдённая вещь мира остаётся чуждой нам, пока внутри себя мы не имеем соответствующей интуиции, восполняющей нам недостающую в восприятии часть действительности. У кого нет способности находить соответствующие вещам интуиции, для того полная действительность остаётся закрытой. Как не различающий красок видит только бесцветные световые оттенки, так и лишённый интуиции может наблюдать лишь бессвязные фрагменты восприятий.

Объяснить вещь, сделать её *понятной* — означает не что иное, как поместить её во взаимосвязь, из которой она вырвана благодаря вышеописанному устройству нашей организации. Не существует отделившейся от мирового целого вещи. Всякое обособление имеет лишь субъективное значение для нашей организации. Для нас мировое целое разлагается на: вверху и внизу, прежде и после, причину и следствие, предмет и представление, материю и силу, объект и субъект и т. д. То, что в наблюдении выступает нам навстречу как отдельности, соединяется член за членом благодаря связному, целостному миру наших интуиций; и мы через мышление снова соединяем воедино всё, что разделили через восприятие.

Загадочность предмета лежит в его обособленном бытии. Но это последнее вызвано нами и может быть внутри мира понятий опять упразднено.

Кроме как через мышление и восприятие нам ничего не дано непосредственно. И теперь возникает вопрос: как обстоит дело, согласно нашим рассуждениям, со значением восприятия? Мы хотя и признали, что доказательство, выдвигаемое критическим идеализмом в защиту субъективной природы восприятий, упраздняет само себя, однако тем, что мы убедились в неверности доказательства, ещё не утверждается, что само дело целиком покоится на заблуждении. В своём доказательстве критический идеализм исходит не из абсолютной природы мышления, а опирается на тот факт, что наивный реализм, будучи последовательно прослеженным, упраздняет сам себя. Но как обстоит дело при признании абсолютности мышления?

Допустим, что в моём сознании возникает определённое восприятие, например красного. При дальнейшем рассмотрении оказывается, что это восприятие находится в связи с другими восприятиями, например определённой фигуры, с некоторыми тепловыми и осязательными восприятиями. Эту связь я называю каким-то предметом чувственного мира. Теперь я могу спросить себя: что ещё, кроме вышеприведённого, находится в том отрезке пространства, где мне являются упомянутые восприятия? Я найду внутри этой части пространства механические, химические и другие процессы. Затем я иду далее и исследую процессы, которые нахожу на пути от предмета к моему органу чувств. Я могу обнаружить процессы движения в упругой среде, которые по своей сущности не имеют ничего общего с первоначальными восприятиями. Такой же результат получаю я и при исследовании дальнейшей передачи [восприятия] от органа чувств к мозгу. В каждой из этих областей я получаю новые восприятия; но то, что как связующее средство проходит через все эти разделённые пространственно и во времени восприятия, — есть мышление. Передающие звук колебания воздуха даны мне как восприятия совершенно так же, как и сам звук. Только мышление соединяет все эти восприятия друг с другом и показывает их в их взаимоотношениях. Мы не можем говорить, что вне непосредственно воспринятого существует ещё что-то другое кроме того, что познаётся посредством идеальных (вскрываемых посредством мышления) связей восприятий друг с другом. Итак, выходящее за пределы только воспринятого отношение объектов восприятия к субъекту восприятия только идеально, т. е. выражаемо лишь через понятия. Только в том случае, если бы я мог воспринимать, каким образом объект восприятия вызывает возбуждение в субъекте восприятия или, наоборот, если бы я мог наблюдать построение субъектом картины восприятия, только тогда можно было бы говорить так, как это делает современная физиология и жаждающийся на ней критический идеализм. Эта точка зрения смешивает идеальное отношение (объекта к субъекту) с процессом, о котором можно было бы говорить лишь в том случае, если бы его можно было воспринимать. Положение: "нет цвета без ощущающего цвет глаза" — не может поэтому означать, что глаз производит цвет, но только, что существует познаваемая через мышление идеальная связь между восприятием цвета и восприятием глаза. Эмпирическая наука должна будет установить, как относятся друг к другу качества глаза и качества цвета; посредством каких устройств орган зрения передаёт восприятие цвета и т. д. Я могу проследить, как одно восприятие следует за другим, в каком пространственном отношении оно находится к другим восприятиям, и могу затем выразить это в понятиях; но я не могу воспринять, каким образом восприятие происходит из невоспринимаемого. Все усилия отыскать между восприятиями другие отношения, кроме мыслительных, неизбежно должны потерпеть крушение.

Итак, что же такое восприятие? Этот вопрос, поставленный вообще, — нелеп. Восприятие является всегда как совершенно определённое, как конкретное содержание. Это содержание непосредственно дано и исчерпывается в данном. Относительно этого

данного можно только спросить, чем оно является вне восприятия, т. е. для мышления. Вопрос о "что" восприятия может, таким образом, вести лишь к понятийной интуиции, которая ему соответствует. С такой точки зрения вопрос о субъективности восприятия в смысле критического идеализма не может быть вовсе поставлен. Субъективным может быть названо только то, что воспринимается как принадлежащее к субъекту. Образовывать связь между субъективным и объективным полагается не какому-нибудь — в наивном смысле — реальному процессу, т. е. какому-нибудь воспринимаемому свершению, а исключительно только мышлению. Так что для нас объективно то, что представляется для восприятия лежащим вне субъекта восприятия. Мой субъект восприятия останется для меня воспринимаемым, когда стол, стоящий сейчас передо мной, исчезнет из круга моего наблюдения. Наблюдение стола вызвало во мне определённое, равным образом пребывающее, изменение. Я сохраняю способность в другое время снова вызвать в себе образ стола. Эта способность произведения образа остаётся связанной со мной. Психология называет этот образ представлением воспоминания (*Erinnerungsvorstellung*). Но это и есть то, что одно только по праву может быть названо *представлением* стола. Ибо оно отвечает воспринимаемому изменению моего собственного состояния благодаря присутствию стола в поле моего зрения. И притом оно означает не изменение какого-то стоящего за субъектом восприятия "я в себе", а изменение самого воспринимаемого субъекта. Итак, представление есть субъективное восприятие, в противоположность объективному восприятию, возникающему при наличии предмета на горизонте восприятия. Смещение того субъективного восприятия с этим объективным ведёт к ошибочному утверждению идеализма: мир есть моё представление.

Теперь дело будет заключаться прежде всего в том, чтобы точнее определить понятие представления. То, что мы до сих пор говорили о нём, не есть его понятие, а лишь указание пути, где в поле восприятия можно его найти. Точное понятие представления даст нам также и возможность получить удовлетворительное объяснение отношения представления к предмету. А это приведёт нас за ту грань, где отношение между человеческим субъектом и принадлежащим миру объектом низводится из чисто понятийной сферы познания в конкретную индивидуальную *жизнь*. Когда мы будем знать, что нам думать о мире [как относиться к нему], тогда легко будет сообразно с этим и устраиваться в нём. Мы можем действовать в полную силу только тогда, когда знаем принадлежащий к миру объект, которому посвящаем нашу деятельность.

Дополнение к изданию 1918 г.

Очерченное здесь воззрение можно рассматривать как такое, к которому человек сначала влечётся как бы естественно, когда начинает размышлять о своём отношении к миру. Он видит тогда себя запутавшимся в мысленном построении, которое распутывается для него по мере того, как он его образует. Это мысленное построение таково, что одним только теоретическим его опровержением ещё не сделано всё, что необходимо для него сделать. Его нужно *пережить*, чтобы, прозревав заблуждение, к которому оно ведёт, найти из него выход. Заблуждение это должно обнаружиться в процессе разбора мнений об отношении человека к миру, что следует, однако, делать не из желания опровергать других, взгляд которых на это отношение представляется нам неверным, а потому что необходимо знать, в какую путаницу может завести каждое первоначальное размышление об этом отношении. Надо уяснить себе, как опровергнуть *самих себя* в отношении этих первоначальных размышлений. С такой точки зрения и задуманы вышеприведённые рассуждения. Кто желает выработать себе взгляд на отношение человека к миру, тот поймёт, что по крайней мере часть этого отношения он устанавливает тем, что образует себе представления о вещах и процессах мира. Благодаря этому его взор отвлекается от того, что находится *вовне*, в мире и направляется на его

внутренний мир, на жизнь его представлений. Он начинает говорить себе: я не могу иметь отношения ни к какой вещи и ни к какому процессу, если во мне не возникает представления. После того, как замечено это положение вещей, остаётся только лишь шаг до мнения: но ведь я переживаю только мои представления; о мире вовне я знаю лишь постольку, поскольку он является представлением *во мне*. Придя к такому мнению, человек покидает точку зрения наивного реализма на действительность, на которой стоит до всякого размышления о своём отношении к миру. Исходя из той точки зрения, он считает, что имеет дело с действительными вещами. Покинуть её его заставляет направленное им на самого себя размышление. Оно не позволяет человеку видеть действительность такой, какой её предполагает наивное сознание. Оно заставляет его взирать только на свои представления; *последние* вклиниваются между его собственным существом и предположительно действительным миром, каким считает себя вправе его принимать наивная точка зрения. Благодаря вклинившемуся миру представлений человек не может больше воспринимать такую действительность. Он вынужден тогда признать, что он слеп для этой действительности. Так возникает мысль о недостижимой для познания "вещи в себе". Пока мы останавливаемся на рассмотрении того отношения к миру, в которое человек, как кажется, вступает благодаря своей жизни представлений, мы не можем уйти от этого мысленного построения. На наивной точке зрения на действительность нельзя оставаться, если не желаешь искусственно замкнуться перед стремлением к познанию. Если такое стремление к познанию отношения между человеком и миром имеется, то оно вынуждает покинуть эту наивную точку зрения. Если бы наивная точка зрения давала нечто такое, что могло бы быть признано за истину, то мы были бы не в состоянии ощущать это стремление. — Но мы не приходим к чему-то другому, что можно было бы считать истинным, если мы просто покидаем наивную точку зрения, продолжая при этом сохранять, сами того не замечая, навязываемый ею строй мыслей. В подобную ошибку впадаем мы, когда говорим себе: я переживаю только мои представления, и когда я думаю, что имею дело с действительными вещами, я сознаю только мои представления о действительных вещах; поэтому я должен принять, что поистине действительные вещи лежат вне круга моего сознания, и это суть "вещи в себе", о которых я непосредственно ничего не знаю, но которые каким-то образом подступают ко мне и так влияют на меня, что во мне оживает мир моих представлений. Думающий так лишь прибавляет в мыслях к предлежащему ему миру ещё второй мир; но по отношению к этому последнему он, собственно говоря, должен был бы вновь начинать свою мыслительную работу с самого начала. Ибо неведомая "вещь в себе" мыслится при этом в её отношении к собственному существу человека несколько не иначе, чем вещь, известная точке зрения наивного реализма на действительность. Путаницы, в которую мы попадаем благодаря критической осмотрительности в отношении этой точки зрения, можно избежать, только заметив, что в *пределах* того, что можно пережить, воспринимая как внутри себя, так и вовне, в мире, существует нечто, не могущее подпасть той роковой судьбе, в силу которой между событием и рассматривающим человеком вклинивается представление. И *это нечто* есть *мышление*. В отношении мышления человек *может* оставаться на точке зрения наивного реализма на действительность. Если он этого не делает, то только потому, что обнаружил, что в иных случаях ему приходится покинуть эту точку зрения, но при этом, однако, он упускает из виду, что приобретённое им таким образом воззрение неприложимо к мышлению. А когда он это заметит, то для него откроется доступ к другому прозрению, а именно, что *в* мышлении и *через* мышление познаётся то самое, в отношении чего человек делает себя, по-видимому, слепым, когда должен между миром и собой вдвигать жизнь представлений. Одним, высоко ценимым автором этой книги, лицом ему был сделан упрек, что при подобном воззрении на мышление он приходит относительно мышления к такому же наивному реализму, с каким мы имеем дело, когда отождествляем мир действительный с миром представляемым. Однако автор этих рассуждений полагает, что с их помощью ему как

раз удалось доказать, что правильность этого "наивного реализма" для мышления с необходимостью вытекает из непредвзятого наблюдения мышления и что наивный реализм, непригодный в иных случаях, преодолевается именно благодаря познанию истинной сущности мышления.

Глава 6 Человеческая индивидуальность

Главную трудность при объяснении представлений философы находят в том обстоятельстве, что сами мы суть не внешние вещи, а наши представления всё же должны иметь соответствующий вещам облик. Однако при более точном рассмотрении выясняется, что этой трудности вовсе не существует. Конечно, мы не внешние вещи, однако вместе с внешними вещами мы принадлежим к одному и тому же миру. Небольшая часть внешнего мира, которую я воспринимаю как мой субъект, пронизана потоком общего мирового свершения. Для моего восприятия я, прежде всего, замкнут внутри границ моей телесной кожи. Но то, что заключено внутри этой кожи, принадлежит к космосу как к единому целому. Итак, для того, чтобы существовало отношение между моим организмом и предметом вне меня, вовсе не нужно, чтобы нечто от предмета проскальзывало в меня или производило отпечаток в моём духе, подобно оттиску на воске. С. Вопрос о том, как я получаю весть о дереве, стоящем в десяти шагах от меня, поставлен совершенно неверно. Он проистекает из взгляда, что границы моей телесности являются абсолютными перегородками, сквозь которые в меня проходят вести о вещах. Силы, действующие внутри моей телесной кожи, суть те же самые, что и действующие вовне. П. Итак, я действительно есть сами вещи; конечно, не я, поскольку я являюсь субъектом восприятия, но я в том смысле, что я являюсь частью внутри общего мирового свершения. Восприятие дерева заключено вместе с моим "я" в одном и том же целом. Это общее мировое свершение в той же мере там вызывает восприятие дерева, как здесь — восприятие моего "я". Если бы я был не познавателем мира, а творцом его, то объект и субъект (восприятие и "я") возникали бы в одном акте. Ибо они оба взаимно обуславливают друг друга. В качестве познавателя мира я могу найти общее у них обоих, как у двух взаимно принадлежащих одна другой сущностей, только через мышление, соотносящее их посредством понятий друг с другом. Труднее всего справиться с так называемыми физиологическими доказательствами субъективности наших восприятий. Когда я произвожу давление на кожу моего тела, то я воспринимаю его как ощущение давления. То же давление я могу воспринимать глазом как свет и ухом как звук. Электрический удар я воспринимаю глазом как свет, ухом как звук, кожными нервами как толчок, органом обоняния как фосфорный запах. Что следует из этого факта? Только то, что я воспринимаю электрический удар (или давление) и вслед за тем световое качество или звук, или известный запах и т. д. Если бы не существовало глаза, то к восприятию механического сотрясения в окружающем пространстве не присоединилось бы восприятия светового качества, без органа слуха не присоединилось бы восприятия звука и т. д. По какому праву можно говорить, что без органов восприятия не существовало бы всего процесса? Кто из того обстоятельства, что электрический процесс вызывает в глазу свет, делает обратное заключение: следовательно, ощущаемое нами как свет есть вне нашего организма только механический процесс движения, — тот забывает, что он лишь переходит от одного восприятия к другому, а вовсе не к чему-то пребывающему вне восприятия. Подобно тому как можно сказать, что глаз воспринимает механический процесс движения в своём окружении как свет, с таким же правом можно утверждать и то, что закономерное изменение предмета воспринимается нами как процесс движения. Если на поверхности вращающейся пластинки я двенадцать раз нарисую лошадь, и притом в таких положениях, какие её тело принимает во время бега, то вращением пластинки я могу вызвать видимость движения. Для этого достаточно

будет посмотреть [на пластинку] через отверстие, и притом так, чтобы в соответствующие промежутки времени видеть следующие одно за другим положения лошади. Я увижу не двенадцать картинок лошади, а картину одной скачущей лошади.

Итак, приведённый физиологический факт не может пролить свет на отношение восприятия к представлению. Нам следует разобраться в этом как-нибудь иначе.

В тот момент, когда на горизонте моего наблюдения всплывает какое-либо восприятие, через меня проявляет свою деятельность и мышление. Какое-то звено в моей системе мышления, определённая интуиция, понятие соединяется с восприятием. Когда затем восприятие исчезает из моего поля зрения, что тогда остается? — Моя интуиция с отношением к определённому восприятию, образовавшимся в момент воспринимания. Насколько живо я могу позже вновь вызывать в воображении это отношение, зависит от способа, каким функционирует мой духовный и телесный организм. *Представление* есть не что иное, как отнесённая к определённому восприятию интуиция, понятие, которое однажды было связано с восприятием и у которого осталось к этому восприятию отношение. Моё понятие льва образовано не *из* моих восприятий льва. Моё же представление о льве образовано при (an) восприятии. Я могу сообщить понятие льва кому-нибудь, кто никогда льва не видел. Но доставить ему живое представление мне не удастся без его собственного восприятия.

Итак, *представление* есть индивидуализированное понятие. И теперь мы понимаем, что действительные вещи могут быть явлены нам с помощью представлений. Полная действительность вещи даётся нам в момент наблюдения из соединения понятия с восприятием. Понятие получает через восприятие индивидуальный облик, отношение к этому определённому восприятию. В этом индивидуальном облике, который содержит в себе, как особенность, отношение к восприятию, понятие продолжает жить в нас и образует представление о данной вещи. Встретим мы вторую вещь, с которой соединяется то же понятие, — мы признаем её принадлежащей к одному роду с первой; встретив ту же самую вещь вторично, мы найдём в нашей системе понятий не только соответствующее понятие вообще, но и индивидуализированное понятие, со свойственным ему отношением к тому же предмету, и мы снова узнаем этот предмет.

Итак, представление находится между восприятием и понятием. Оно есть определённое, указывающее на восприятие понятие.

Сумму того, о чём я могу составлять представления, я вправе назвать моим опытом. Человек, имеющий большее число индивидуализированных понятий, будет иметь и более богатый опыт. Человек, у которого отсутствует всякая способность к интуиции, не способен приобретать себе опыт. Он снова теряет вещи из поля своего зрения, потому что ему недостаёт понятий, которые он должен привести в соотношение с ними. Мало опыта способен собрать и человек с хорошо развитой способностью мышления, но с плохо функционирующим, вследствие грубости органов чувств, восприятием. Он, правда, может тем или иным образом составлять себе понятия; но его интуиции недостаёт живого отношения к определённым вещам. Лишённый мыслей путешественник и живущий в абстрактных логических системах учёный одинаково неспособны приобрести богатый опыт.

Как восприятие и понятие предстаёт нам действительность, как представление — субъективное представительство этой действительности.

Если бы наша личность проявляла себя только познающей, то сумма всего объективно существующего была бы дана в восприятии, понятии и представлении.

Но мы не довольствуемся тем, что с помощью мышления соотносим восприятие с понятием; мы соотносим его также с нашей особой субъективностью, с нашим индивидуальным "я". Выражением этого индивидуального отношения является чувство, которое изживает себя как удовольствие или неудовольствие.

Мышление и *чувствование* соответствуют двоякой природе нашего существа, о которой мы уже упоминали. *Мышление* является тем элементом, посредством которого мы соучаствуем в общем свершении космоса; *чувствование* есть то, посредством чего мы можем уединиться в тесноте нашего собственного существа.

Наше мышление связывает нас с миром; наше чувствование уводит нас обратно в нас самих; только оно делает нас индивидуумом. Если бы мы были лишь мыслящими и воспринимающими существами, то вся наша жизнь должна была бы протекать в одинаковом равнодушии ко всему. Если бы мы могли лишь *познавать* себя как самость, то были бы совершенно равнодушны к себе. Только благодаря тому, что вместе с самопознанием мы испытываем и самочувствие, что вместе с восприятием вещей мы ощущаем также удовольствие и страдание, мы живём как индивидуальные существа, бытие которых не исчерпывается понятийным отношением к остальному миру, но которые имеют ещё особую ценность для самих себя.

Возможен соблазн увидеть в жизни чувств элемент, более насыщенный действительностью, чем мысленное рассмотрение мира. На это следует возразить, что жизнь чувств имеет такое более богатое значение только лишь для моего индивидуума. Для мирового целого жизнь моих чувств может получить ценность только тогда, когда чувство в качестве восприятия, получаемого [мною] от меня самого (an meinem Selbst), соединится с понятием и этим окольным путём включит себя в космос.

Наша жизнь есть постоянное колебание между соперением всеобщего мирового свершения и нашим индивидуальным бытием. Чем дальше восходим мы во всеобщую природу мышления, где индивидуальное интересует нас в конце концов лишь как пример, как экземпляр понятия, тем более утрачивается в нас характер особого существа, совершенно определённой отдельной личности. Чем дальше погружаемся мы в глубины собственной жизни и даём нашим чувствованиям звучать вместе с опытом внешнего мира, тем более мы обособляемся от универсального бытия. Истинной индивидуальностью становится тот, кто особенно далеко проникает со своими чувствами вверх, в область идеального (Ideellen). Существуют люди, у которых даже и самые общие идеи, оседающие в их головах, всё ещё несут ту особую окраску, которая безошибочно указывает на их связь с их носителями. Существуют и другие, понятия которых достигают нас в такой степени лишёнными всякого следа своеобразия, как если бы они возникали вовсе не из человека, имеющего плоть и кровь.

Уже акт представления даёт нашей протекающей в понятиях жизни индивидуальный отпечаток. Ведь у каждого человека есть своя собственная позиция, с которой он наблюдает мир. К его восприятиям присоединяются его понятия. Он будет свойственным ему образом мыслить общие понятия. Эта особая определённая обусловлена нашим местонахождением в мире, сферой восприятий, примыкающей к месту, занимаемому нами в жизни.

Этой определённости противостоит другая, зависящая от нашей особой организации. Ведь наша организация есть специальное, вполне определённое единичное явление. Каждый из нас соединяет со своими восприятиями свои особые чувства, и притом с самой различной степенью силы. Это есть индивидуальное нашей собственной личности.

Оно остаётся как остаток, когда мы учли все определённости, присущие нашему месту в жизни.

Совершенно лишённая мыслей жизнь чувств должна была бы постепенно утратить всякую связь с миром. Познание вещей у человека, ориентирующегося на целостность, должно идти рука об руку с восприятием и развитием жизни чувств.

Чувство есть средство, с помощью которого понятия прежде всего приобретают конкретную *жизнь*.

Глава 7 Существуют ли границы познания?

Мы установили, что элементы для объяснения действительности берутся из двух сфер: из восприятия и мышления. Нашей организацией, как мы видели, обусловлено то, что полная всеобщая действительность, включая наш собственный субъект, сначала является нам как двойственность. Познание преодолевает эту двойственность тем, что из обоих элементов действительности: из восприятия и выработанного мышлением понятия — составляет целостную вещь. Назовём то, каким выступает перед нами мир, прежде чем он обретёт через познание свой подлинный облик, миром явлений, в противоположность сущности, целостно составленной из восприятия и понятия. Тогда мы можем сказать: мир дан нам как двойственность (дуалистически), а познание перерабатывает его в единство (монистически). Философия, исходящая из этого основного принципа, может быть названа монистической философией, или *монизмом*. Ей противостоит теория двух миров, или *дуализм*. Последний считает, что существуют не две разъединённые только нашей организацией стороны целостной действительности, а два абсолютно отличных друг от друга мира. Затем принципы для объяснения одного мира он ищет в другом.

Дуализм основывается на неверном понимании того, что мы называем познанием. Он разделяет целостное бытие на две области, из которых каждая имеет свои собственные законы, и заставляет эти области внешне противостоять друг другу.

Из такого дуализма проистекает введённое Кантом в науку и до наших дней всё ещё не устранённое из неё различие объекта восприятия и "вещи в себе". Согласно нашим рассуждениям, это заложено в природе нашей духовной организации, что отдельная вещь может быть дана [нам] только как восприятие. Затем мышление преодолевает обособление тем, что отводит каждому восприятию его закономерное место в мировом целом. До тех пор, пока обособленные части мирового целого определяются как восприятия, мы следуем в этом их обособлении просто закону нашей субъективности. Но когда мы рассматриваем сумму всех восприятий как одну часть и противопоставляем ей затем в "вещах в себе" некую другую, мы философствуем мимо цели. Мы тогда имеем дело просто с игрой понятий. Мы конструируем искусственную противоположность, но для второго её члена не можем найти никакого содержания, ибо таковое может быть почерпнуто для отдельной вещи только из восприятия.

Всякий род бытия, полагаемый вне области восприятия и понятия, должен быть отнесён к сфере неправомерных гипотез. К их категории принадлежит и "вещь в себе". И [потому] совершенно естественно, что дуалистический мыслитель не может найти связь между гипотетически принятым мировым принципом и опытно данным. Содержание для гипотетического мирового принципа может быть добыто только в том случае, если мы позаимствуем его из мира опыта и обманем себя относительно этого факта. Иначе он останется понятием, лишённым содержания, мнимым понятием, которое имеет лишь форму понятия. Дуалистический мыслитель в таком случае обычно утверждает:

содержание этого понятия недоступно нашему познанию; мы можем только знать, что такое содержание *существует*, но не то, *что* именно существует. В обоих случаях преодоление дуализма невозможно. Если в понятие вещи в себе внести несколько абстрактных элементов из мира опыта, то всё же остаётся невозможным свести богатую конкретную жизнь опыта к нескольким качествам, заимствованным, в свою очередь, из того же восприятия. *Дюбуа-Реймон* полагает, что невоспринимаемые атомы материи своим положением и движением вызывают ощущения и чувствования, и затем приходит к выводу: мы никогда не сможем прийти к удовлетворительному объяснению того, как материя и движение производят ощущение и чувствование, ибо остаётся "совершенно и навсегда непонятным, каким образом какому-нибудь числу углеродных, водородных, азотных, кислородных и т. д. атомов могло бы не быть безразличным, как они лежат и движутся, как они лежали и двигались и как они будут лежать и двигаться. Никким образом нельзя понять, как из их взаимодействия могло бы возникнуть сознание"[7]. Такой вывод характерен для всего этого направления мышления. Из богатого мира восприятий выделяются два элемента: положение и движение. Они переносятся на измышленный мир атомов. И затем наступает удивление, что из этого принципа, вымышленного и заимствованного из мира восприятий, не может быть развита конкретная жизнь.

Что работающий с совершенно лишённым содержания понятием "в себе" дуалист не может прийти ни к какому объяснению мира — это следует уже из вышеприведённого определения его принципа.

В каждом случае дуалист видит себя вынужденным ставить нашей способности познания непреодолимые границы. Сторонник монистического мировоззрения знает, что всё необходимое для объяснения данных ему явлений мира должно лежать в пределах последнего. Препятствием к достижению им этого [объяснения] могут быть только случайные временные или пространственные границы или недостатки его организации. Причём не недостатки человеческой организации вообще, а его индивидуальные.

Из понятия познавания, как мы его определили, следует, что о границах познания не может быть и речи. Познавание не есть какое-то всеобщее мировое дело, а предприятие, которое человек должен осуществлять с самим собой. Вещи не требуют никакого объяснения. Они существуют и действуют друг на друга по законам, которые могут быть найдены мышлением. Они существуют в неразрывном единстве с этими законами. И вот, перед ними выступает наша я-сущность (Ichheit) и постигает в них сначала только то, что мы обозначили как восприятие. Но внутри этой я-сущности содержится сила для нахождения и другой части действительности. Только когда я-сущность оба элемента действительности, неразрывно взаимосвязанных в мире, соединила также и для себя, наступает удовлетворение познанием: "я" снова добралось до действительности.

Итак, предварительные условия для возникновения познавания существуют *через "я" и для "я"*. Последнее само задаёт себе вопросы познавания. И притом берёт их из совершенно ясного и прозрачного в себе элемента мышления. Если мы ставим себе вопросы, на которые не можем ответить, то и содержание вопроса не может быть ясным и отчётливым во всех своих частях. Не мир ставит нам вопросы, а мы сами ставим их.

Я могу себе представить, что у меня отсутствует всякая возможность ответить на вопрос, который я встречаю в каком-либо сочинении, если я не знаком со сферой, из которой взято содержание вопроса.

При нашем познании дело идёт о вопросах, которые нам задаются благодаря тому, что сфере восприятий, обусловленной местом, временем и нашей субъективной

организацией, противостоит сфера понятий, указывающая на всеобщность мира. Моя задача состоит в установлении равновесия между обеими этими хорошо мне знакомыми сферами. О границах познания при этом не может быть речи. В какой-либо момент то или иное может оставаться невыясненным, потому что наше место в жизни мешает нам воспринять имеющие тут значение вещи. Но не найденное сегодня может быть найдено завтра. Обусловленные этим границы являются лишь преходящими, и они могут быть преодолены дальнейшим развитием восприятия и мышления.

Дуализм делает ту ошибку, что противоположность между объектом и субъектом, имеющую значение только внутри области восприятия, он переносит на целиком вымышленные сущности вне таковой. Но поскольку вещи, разделённые внутри горизонта восприятия, разделены лишь до тех пор, пока воспринимающий воздерживается от мышления, которое устраняет всякую разделённость и позволяет познать её как лишь субъективно обусловленную, то дуалист переносит определения на некие сущности позади восприятий, которые даже для этих сущностей имеют не абсолютное, а только относительное значение. Он разлагает, таким образом, два принимаемых во внимание в процессе познания фактора — восприятие и понятие — на четыре: 1) на объект в себе, 2) на восприятие, которое субъект имеет от объекта, 3) на субъект, 4) на понятие, которое соотносит восприятие с объектом в себе. Отношение между объектом и субъектом — *реально*; объект действительно (динамически) воздействует [влияет] на субъект. Но этот реальный процесс якобы не попадает в наше сознание. Он будто бы вызывает в субъекте противодействие исходящему от объекта воздействию. Результатом такого противодействия и должно быть восприятие. Только оно-де и попадает в сознание. Объекту приписывается объективная (независимая от субъекта) реальность, восприятию же — лишь субъективная. Эта субъективная реальность будто бы соотносит субъект с объектом. Соотнесённость эта идеальная (*ideelle*). Дуализм, таким образом, расщепляет процесс познания на две части. Одной из них — произведению объекта восприятия из "вещи в себе" — он даёт совершаться *вне сознания*; другой — соединению восприятия с понятием и отнесению последнего к объекту — *внутри сознания*. При таких предпосылках ясно, что дуалист считает, что получает в своих понятиях только субъективных представителей того, что лежит *перед* его сознанием. Объективно-реальный процесс в субъекте, благодаря которому осуществляется восприятие, и тем более объективные отношения "вещей в себе" остаются для такого дуалиста непознаваемыми непосредственно; по его мнению, человеком могут быть добыты для объективно-реального только понятийные представители. Целостная связь вещей, соединяющая их между собой и объективно с нашим индивидуальным духом (как "вещью в себе"), лежит по ту сторону сознания, в каком-то существе в себе, для которого в нашем сознании мы также можем иметь только понятийного представителя.

Дуалист думает, что весь мир истончится до абстрактной схемы понятий, если он наряду с понятийными связями предметов не установит ещё и реальных связей. Иными словами, находящиеся через мышление идеальные принципы дуалисту кажутся слишком легковесными, и он ищет ещё других, реальных, которыми можно было бы их подкрепить.

Рассмотрим поближе эти реальные принципы. Наивный человек (наивный реалист) рассматривает предметы внешнего опыта как реальности. То, что эти вещи он может брать руками, видеть их глазами, служит ему доказательством их реальности. "Не существует ничего такого, чего нельзя воспринять", — это можно считать прямо-таки первой аксиомой наивного человека, которая с равным успехом признаётся и в обратной форме: "Всё, что может быть воспринято, существует". Лучшим доказательством этого утверждения является вера наивного человека в бессмертие души и в духов. Он представляет себе душу в виде тонкой чувственной материи, которая, при особых

обстоятельствах может стать видимой даже для обыкновенного человека (наивная вера в привидения).

В противоположность этому реальному для него миру всё другое для наивного реалиста, особенно мир идей, является нереальным, "только идеальным". Примышляемое нами к предметам, есть лишь мысль о вещах. Мысль не прибавляет к восприятию ничего реального.

Однако наивный человек считает чувственное восприятие единственным доказательством реальности не только в отношении бытия вещей, но также и в отношении совершающихся процессов. Согласно его воззрению, одна вещь лишь тогда может воздействовать на другую, когда существующая для чувственного восприятия сила исходит от одной и охватывает другую. Старая физика полагала, что из тел истекают очень тонкие вещества и через наши органы чувств проникают в душу. Действительное видение этих веществ невозможно только вследствие грубости наших органов чувств по сравнению с тонкостью веществ. Принципиально за этими веществами признавалась реальность по той же причине, по какой она признаётся за предметами чувственного мира, а именно вследствие формы их бытия, которая мыслилась аналогичной форме бытия реальности, доступной органам внешних чувств.

Зиждущаяся на самой себе сущность переживаемого в идеях не считается наивным сознанием реальной в том же смысле, как чувственно переживаемое. Воспринятый "лишь в идее" предмет до тех пор считается только химерой, пока посредством чувственного восприятия не удаётся убедиться в его реальности. Короче говоря, наивный человек требует присоединения к идеальному свидетельству своего мышления ещё реального свидетельства органов чувств. В этой потребности наивного человека кроется основание и для возникновения примитивных форм веры в откровение. Бог, данный через мышление, всегда остаётся для наивного сознания только "*мысленным*" Богом. Наивное сознание требует, чтобы Он проявился при помощи средств, доступных чувственному восприятию. Бог должен явиться телесно; свидетельству же мышления придаётся мало цены; другое дело, если божественность будет, например, доказана чувственно установленным превращением воды в вино.

Также и само познание наивный человек представляет себе как процесс, аналогичный чувственным процессам. Вещи делают какой-то свой *отпечаток* в душе или испускают образы, которые проникают [в нас] через органы чувств и т.д.

То, что наивный человек может воспринимать органами чувств, он считает действительным, а то, от чего он не имеет такого восприятия (Бог, душа, познание и т.д.), — это он представляет себе по аналогии с воспринятым.

Когда наивный реализм хочет обосновать науку, он оказывается способен видеть её только в точном *описании* содержания восприятий. Понятия для него — лишь средство [ведущее] к цели. Они существуют для того, чтобы создавать для восприятий идеальные отображения. Для самих вещей они ничего не значат. Реальными наивный реалист считает только отдельные тюльпаны, которые видимы или могут быть видимы; единая идея тюльпана считается им абстракцией, нереальным мысле-образом, который составила себе душа из общих всем тюльпанам признаков.

Наивный реализм с его основным положением, что всё воспринятое действительно, опровергается опытом, который учит, что содержание восприятий носит преходящий характер. Тюльпан, который я вижу, сегодня действителен; через год он исчезнет, превратится в ничто. Сохранится же *род* тюльпана. Но этот род для наивного реализма —

"*лишь*" идея, а не действительность. Так это мировоззрение оказывается вынужденным видеть появление и исчезновение своих действительных вещей, между тем как сохраняется, в противоположность действительному, то, что, по его мнению, недействительно. Поэтому наивный реализм должен наравне с восприятиями признать ещё и нечто идеальное. Он вынужден принять сущности, которые не может воспринять органами чувств. Выход для себя он находит в том, что форму их существования мыслит аналогичной таковой же объектов внешних чувств. Такими гипотетически принятыми реальностями являются невидимые силы, посредством которых чувственно-воспринимаемые вещи действуют друг на друга. Такова наследственность, продолжающая действовать за пределами индивидуума и служащая основанием, почему из одного индивидуума развивается новый, сходный с ним, чем поддерживается род. Таков же пронизывающий органическое тело жизненный принцип, душа, для которой в наивном сознании всегда бывает можно найти понятие, образованное по аналогии с чувственными реальностями, такова, наконец, и Божественная Сущность наивного человека. Деятельность этой Божественной Сущности мыслится всецело соответствующей тому, что может быть *воспринято* как род деятельности самого человека, т. е. антропоморфно.

Современная физика сводит чувственные ощущения к движениям мельчайших частиц тел и бесконечно тонкого вещества, эфира, или к чему-либо подобному. Например то, что мы воспринимаем как теплоту, есть движение частиц внутри пространства, занимаемого вызывающим теплоту телом. Также и здесь невоспринимаемое мыслится опять-таки по аналогии с воспринимаемым. Чувственным аналогом понятия "тело" является в этом смысле внутреннее замкнутого со всех сторон пространства, внутри которого движутся по всем направлениям упругие шары, которые ударяют друг друга, наталкиваются на стенки, отскакивают от них и т. д.

Без таких допущений мир для наивного реализма распался бы на бессвязный агрегат восприятий без взаимных отношений и потому не соединяющийся ни в какое единство. Однако ясно, что наивный реализм может приходить к этим допущениям лишь благодаря непоследовательности. Если он хочет оставаться верным своему основному положению: только воспринятое действительно, — тогда он не вправе допускать ничего действительного там, где он ничего не воспринимает. Невоспринимаемые силы, действующие из воспринимаемых вещей, являются, собственно говоря, неправомерными гипотезами с точки зрения наивного реализма. А поскольку он не знает никаких других реальностей, то свои гипотетические силы он снабжает содержанием восприятия. И, значит, одну форму бытия (присущую восприятиям внешних чувств) он прилагает к такой области, где у него отсутствует средство, которое лишь одно вправе свидетельствовать об этой форме бытия: чувственное восприятие.

Это полное внутренних противоречий мировоззрение приводит к метафизическому реализму. Он наряду с воспринимаемой реальностью конструирует ещё другую — невоспринимаемую, мыслимую им по аналогии с первой. Метафизический реализм является поэтому с необходимостью дуализмом.

Где метафизический реализм замечает отношение между воспринимаемыми вещами (сближение посредством движения, осознание чего-то объективного и т. д.), там он полагает реальность. Но замечаемое им отношение он может лишь выразить посредством мышления, а не воспринимать. Идеальное (*ideelle*) отношение произвольно уподобляется воспринимаемому. Таким образом, для этого направления мышления действительный мир составлен из объектов восприятия, которые находятся в вечном становлении, появляются и исчезают, и из невоспринимаемых сил, которыми производятся объекты восприятия и которые суть пребывающие.

Метафизический реализм есть полное противоречий смешение наивного реализма с идеализмом. Его гипотетические силы суть невоспринимаемые сущности, наделённые качествами, присущими восприятиям. Кроме той мировой области, для формы бытия которой он располагает в качестве средства познания восприниманием, он решается признать ещё другую область, где это средство бессильно и которую можно обнаружить только посредством мышления. Но, в то же время, он не может решиться ту форму бытия, которую ему сообщает мышление, т. е. понятие (идею), признать равноправным фактором наравне с восприятием. Чтобы избежать противоречия невоспринимаемого восприятия, нужно согласиться, что для сообщаемых мышлением отношений между восприятиями у нас нет иной формы существования, кроме формы понятий. Если из метафизического реализма выкинуть его неправомерную составную часть, то мир предстанет как сумма восприятий и их понятийных (*ideellen*) отношений. Так метафизический реализм переходит в мировоззрение, которое для восприятия требует принципа воспринимаемости, а для отношений между восприятиями — мыслимости. Это мировоззрение не может признать наряду с миром восприятий и миром понятий никакой третьей мировой области, для которой одновременно имели бы значение оба принципа: так называемый реальный принцип и идеальный принцип.

Когда метафизический реализм утверждает, что наряду с идеальным отношением между объектом и субъектом восприятия должно существовать ещё реальное отношение между "вещью в себе" восприятия и "вещью в себе" воспринимающего субъекта (так называемого индивидуального духа), то это утверждение основывается на ошибочном допущении существования аналогичного процессам чувственного мира невоспринимаемого процесса бытия. Когда, далее, метафизический реализм говорит: с моим миром восприятий я вступаю в некое сознательно-идеальное отношение, с действительным же миром я могу вступить только в динамическое (силовое) отношение, — то он равным образом впадает в уже отмеченную выше ошибку. О силовом отношении речь может идти только в пределах мира восприятий (области чувства осязания), а не вне такового.

Назовём очерченное выше мировоззрение, в которое переходит в конце концов метафизический реализм, когда он избавляется от своих противоречивых элементов, *монизмом*, ибо оно соединяет односторонний реализм с идеализмом в более высокое единство.

Для наивного реализма действительный мир есть сумма объектов восприятия; для метафизического реализма реальностью кроме восприятия обладают также и невоспринимаемые силы; монизм заменяет силы идеальными связями, добываемыми посредством мышления. Но такие связи суть *законы природы*. Ведь закон природы есть не что иное, как понятийное выражение для связи известных восприятий.

Монизму нет никакой нужды для объяснения действительности искать, кроме восприятия и понятия, ещё какие-то другие принципы. Он знает, что во всей области действительности для этого не имеется *никакого повода*. Он видит в мире восприятий, каковым он непосредственно предлежит восприниманию, половину действительного; в соединении мира восприятий с миром понятий он находит полную действительность. Метафизический реалист может возразить стороннику монизма: может быть, для твоей организации твоё познание совершенно в самом себе, так что [в нём] нет ни одного недостающего звена; но ты не знаешь, как отражается мир в другом интеллекте, организованном иначе, чем твой. Ответ монизма на это таков: если существуют другие интеллекты, кроме человеческих, и если их восприятия имеют другой облик, чем наши, то для меня имеет значение только то, что доходит от них до меня посредством восприятий и понятий. Посредством моего восприятия, и притом именно этого

специфического человеческого восприятия, я противопоставлен объекту как субъект. Связь между вещами оказывается этим нарушена. Субъект посредством мышления снова восстанавливает эту связь. Тем самым он снова включает себя в мировое целое. Ну а поскольку лишь благодаря нашему субъекту это целое являет себя разорванным в месте между нашим восприятием и нашим понятием, то в соединении их обоих дано также и истинное познание. Для существ с иным миром восприятий (например, с двойным числом органов чувств) связь явилась бы прерванной в другом месте, и восстановление её должно было бы иметь особый, соответствующий тем существам образ. Лишь для наивного и метафизического реализма, которые оба видят в содержании души только идеальное (*ideelle*) представительство мира, существует вопрос о границе познания. Ведь для них находящееся вне субъекта есть нечто абсолютное, в самом себе покоящееся, а содержание субъекта — лишь образ этого абсолютного, стоящий так или иначе вне этого последнего. Совершенство познания основывается для них на бо́льшем или меньшем сходстве образа с абсолютным объектом. Существо, обладающее меньшим, чем человек, числом органов чувств, воспримет от мира меньше, другое существо, у которого их больше, воспримет больше. Первое будет поэтому иметь менее совершенное познание, чем последнее.

Для монизма дело обстоит иначе. Организацией воспринимающего существа определяется образ того, где мировая связь предстаёт разорванной на субъект и объект. Объект не абсолютен, но лишь относителен по отношению к этому определённом субъекту. Преодоление противоположности может поэтому опять-таки произойти только совершенно специфическим, присущим именно человеческому субъекту образом. Лишь только "я", отделённое в восприятии от мира, снова включит себя в мыслительном рассмотрении в мировую связь, так тотчас же прекращается всякое дальнейшее спрашивание, бывшее только следствием разделения.

У иначе организованного существа было бы и иначе организованное познание. Наше познание достаточно для ответа на поставленные нашим собственным существом вопросы.

Метафизический реализм вынужден спрашивать: чем дано данное как восприятие, чем возбуждается субъект?

Для монизма восприятие определяется субъектом. Однако последний в мышлении имеет одновременно средство снова упразднить вызванную им самим определённую.

Метафизический реализм встаёт перед дальнейшей трудностью, когда хочет объяснить сходство картин мира у различных человеческих индивидуумов. Он вынужден спрашивать себя: как происходит, что картина мира, которую я строю себе из моего субъективно определённого восприятия и из моих понятий, оказывается одинаковой с той, которую строит другой человеческий индивидуум из тех же двух субъективных факторов? Как вообще могу я от моей субъективной картины мира заключать к таковой же другого человека? Исходя из того, что люди практически приходят между собой к соглашению, метафизический реалист полагает возможным заключать и о сходстве их субъективных картин мира. Исходя из сходства этих картин мира, он заключает далее и о тождестве лежащих в основе отдельных человеческих субъектов восприятия индивидуальных духов или лежащих в основе субъектов "я в себе".

Итак, мы имеем здесь заключение от суммы действий к характеру лежащих в их основе причин. Из достаточно большого числа [известных] случаев мы считаем возможным настолько ознакомиться с положением вещей, что будем знать, как раскрытые нами причины будут соотноситься между собой в других случаях. Такое заключение мы

называем индуктивным. Мы бываем вынуждены изменить его результаты, если при дальнейшем наблюдении обнаруживается что-то неожиданное, ибо характер результата определяется ведь только через индивидуальный образ происшедших наблюдений. Но это относительное познание причин совершенно достаточно, по мнению метафизического реалиста, для практической жизни.

Индуктивное умозаключение является методической основой современного метафизического реализма. Было время, когда думали, что [исходя] из понятий можно развернуть что-нибудь такое, что уже не будет понятием. Думали, что из понятий можно познать метафизических реальных существ, в которых так нуждается метафизический реализм. Этот род философствования принадлежит в настоящее время к вещам преодолённым. Но вместо этого считают, что от достаточно большого числа фактов восприятия можно заключать о характере вещи в себе, лежащей в основе этих фактов. Как прежде из понятия, так теперь из восприятия пытаются развернуть что-то метафизическое. Имея перед собой прозрачно ясные понятия, люди думали, что из них можно с абсолютной достоверностью вывести и нечто метафизическое. Восприятия не лежат перед нами с такою же прозрачной ясностью. Каждое последующее из них являет себя несколько иначе, чем однородные с ним предыдущие. Поэтому выведенное из предыдущих восприятий, в сущности, несколько изменяется в каждом последующем случае. Получаемый таким путём образ метафизического можно назвать лишь относительно правильным; он подлежит корректуре будущих случаев. Определяемый таким методическим принципом характер носит метафизика Эдуарда фон Гартмана, который на титульном листе своего первого главного труда поставил в качестве мотто: "Умозрительные результаты согласно индуктивному естественнонаучному методу".

Образ, придаваемый в настоящее время метафизическим реалистом своим вещам в себе, получается посредством индуктивных умозаключений. В наличии объективно-реальной связи мира наряду с "субъективной", познаваемой посредством восприятий и понятий, он убеждается посредством размышлений над процессом познания. Какова та объективная реальность — это он считает возможным определить посредством индуктивных заключений, исходя из своих восприятий.

Дополнение к изданию 1918 г.

Непредвзятое наблюдение переживания, получаемого в сфере восприятия и понятия, каким я пытался его описать в предшествующих рассмотрениях, всегда будет встречать известное препятствие в виде некоторых представлений, возникающих на почве естественнонаучных взглядов. Стоя на этой почве, говорят себе: глаз воспринимает в световом спектре цвета от красного до фиолетового. Но за пределами фиолетового, в пространстве излучения спектра находятся силы, которым соответствует не цветное восприятие глаза, а химическое действие; точно так же и за пределами красного находятся излучения, оказывающие только тепловые действия. Посредством размышлений, направленных на такие и на подобные им явления, приходят к взгляду, что объём мира человеческих восприятий определяется объёмом человеческих внешних чувств и что человек имел бы перед собой совсем другой мир, если бы в придачу к имеющимся у него органам чувств обладал бы ещё другими или если бы он вообще обладал другими органами чувств. Охотник пускаться в необузданные фантазии, которым в этом направлении дают особенно соблазнительный повод блестящие открытия новейшего естествознания, мог бы вообще прийти к признанию, что в поле человеческих наблюдений попадает только то, что в состоянии оказывать действие на выработанные его организацией органы чувств. Он не вправе приписывать этим, ограниченным его организацией, восприятиям какое-либо решающее значение для действительности. Каждый новый орган чувств поставил бы его перед новым образом действительности. В

известных границах всё это является совершенно правомерным мнением. Но если кто-нибудь захочет благодаря этому мнению усомниться в непредвзятом наблюдении изложенного в этих рассуждениях отношения между восприятием и понятием, то он заградит себе путь к коренящемуся в действительности познанию мира и человека. Переживание сущности мышления, т. е. деятельная выработка мира понятий, есть нечто совершенно иное, чем переживание воспринимаемого органами чувств. Какие бы ещё чувства ни были у человека, ни одно из них не дало бы ему действительности, если бы воспринятое им посредством этого чувства он не пронизал мыслительно понятиями; а всякое, какое бы там ни было, чувство, пронизанное таким образом, даёт человеку возможность жить внутри действительности. Фантазия о совсем ином образе восприятия, который был бы возможен при наличии других органов чувств, не имеет ничего общего с вопросом: как стоит человек в действительном мире? Необходимо как раз понять, что *каждый* образ восприятия получает своё очертание от организации воспринимающего существа, но что образ восприятия, пронизанный пережитым мыслительным рассмотрением, вводит человека в действительность. Не фантастическая зарисовка того, как по-другому должен был бы выглядеть мир для иных, чем человеческие, органов чувств, может побудить человека искать познания своего отношения к миру, но только понимание того, что *каждое* восприятие даёт лишь часть таящейся в нём действительности, что оно, следовательно, уводит прочь от своей *собственной действительности*. Это понимание сопровождается тогда другим, состоящим в том, что мышление вводит в скрытую восприятием в самом себе часть действительности. Препятствием для непредвзятого наблюдения изложенного здесь отношения между восприятием и мыслительно выработанным понятием может стать также обнаруживающееся в области экспериментальной физики неперемное условие говорить не о непосредственном, наглядно воспринимаемых элементах, а о незримых величинах вроде электрических или магнитных силовых линий и т.п. Может *показаться*, будто элементы действительности, о которых говорит физика, не имеют ничего общего ни с чем-либо воспринимаемым, ни с вырабатываемым в деятельном мышлении понятием. Однако такое мнение покоилось бы на самообмане. Дело, прежде всего, заключается в том, что *всё* выработанное в физике, если только оно не представляет собой неправомерных гипотез, которые должны были бы быть исключены, добыто посредством восприятий и понятий. То, что, по-видимому, является ненаблюдаемым содержанием, непременно переносится физиком — в силу правильного познавательного инстинкта — в область восприятий и продумывается в понятиях, с которыми работают в этой области. Силовые величины в электрическом и магнитном поле и т. п. добывается, *по существу*, не каким-либо иным познавательным процессом, чем тот, который разыгрывается между восприятием и понятием. Умножение или иная организация человеческих органов чувств выявили бы и другой образ восприятий, обогащение или изменение человеческого опыта; но истинное познание также и в отношении *этого* опыта должно было бы добываться посредством взаимодействия понятия с восприятием. *Углубление* познания зависит от изживающихся в мышлении сил интуиции (см. главу 5).

Эта интуиция может в слагающемся в мышлении *переживании* погружаться в более или менее глубокие подосновы действительности. Благодаря расширению образа восприятий такое погружение может получать новые побуждения и, таким образом, — косвенное содействие. Однако погружение в глубину, как достижение действительности, *никогда* не следует смешивать со стоянием перед будь то широким или узким образом восприятия, в котором *всегда* содержится только половина действительности, какой она обусловлена познавательной организацией. Кто не теряет себя в *абстракциях*, поймёт, каким образом для познания существа человека учитывается также и тот факт, что для физики в сфере восприятий должны быть *раскрыты* и такие элементы, для которых нельзя непосредственно, как для цвета или звука, указать определённого органа чувств.

Конкретное существо человека определено не только тем, что он, благодаря своей организации, противопоставляет себе как непосредственное восприятие, но также и тем, что он исключает иное из этого непосредственного восприятия. Подобно тому, как для жизни, наряду с сознательным, бодрственным состоянием, необходимо также и бессознательное состояние сна, так и для самопереживания человеку, наряду с кругом его чувственных восприятий, необходим также — и притом ещё гораздо больший — круг чувственно невоспринимаемых элементов в той же сфере, откуда происходят и чувственные восприятия. Всё это косвенно уже высказано в предыдущем содержании этой книги. Автор присоединяет здесь это дополнение к изложенному, поскольку убедился на опыте, что некоторые читатели недостаточно точно прочли книгу. Следует также принять во внимание, что идею *восприятия*, какой она развита в этой книге, не надо смешивать с идеей внешнего, чувственного восприятия, являющегося лишь частным её случаем. Из предыдущего, но ещё более из того, что будет изложено дальше, можно усмотреть, что здесь под восприятием разумеется всё чувственно и *духовно* подступающее к человеку, прежде чем оно бывает постигнуто деятельно выработанным понятием. Чтобы иметь восприятия душевного или духовного порядка, нужны органы чувств иного рода, чем те, которые обычно имеются в виду. Тут можно было бы возразить, что подобное расширение обычного словоупотребления неуместно. Однако оно *безусловно необходимо*, если мы не хотим дать связать себя в некоторых областях словоупотреблением, когда дело идёт о расширении познания. Кто говорит о восприятии *только* в смысле чувственного восприятия, тот и в отношении этого чувственного восприятия не сможет прийти к пригодному для познания понятию. Иногда бывает *необходимо* расширить понятие, чтобы оно в более узкой области получило свой, подобающий ему смысл. Иногда также приходится к тому, что первоначально мыслится в понятии, прибавлять ещё и кое-что иное для того, чтобы таким образом помысленное получило своё оправдание или нашло соответствующее себе место. Так, в главе 6-ой этой книги говорится: "Итак, представление есть индивидуализированное понятие". По этому поводу мне было сделано возражение, что такое словоупотребление необычно. Однако это словоупотребление необходимо, если мы хотим как следует понять, что такое, собственно говоря, представление. Что было бы с дальнейшим движением познания вперёд, если бы каждому, столкнувшемуся с необходимостью восстановить верный смысл понятий, делали возражение: "Это необычное словоупотребление"?

Часть 2

ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ СВОБОДЫ

Глава 8 Факторы жизни

Повторим вкратце достигнутое в предыдущих главах. Мир выступает перед человеком как множественность, как сумма отдельных. Одна из этих отдельных, существо среди существ — он сам. Этот облик мира мы обозначаем просто как *данный*, а поскольку мы не развиваем его сами своей сознательной деятельностью, но застаём существующим, то — как *восприятие*. Внутри мира восприятий мы воспринимаем самих себя. Это самовосприятие оставалось бы просто одним из восприятий среди многих других, если бы из центра этого самовосприятия не всплывало нечто, оказывающееся способным связывать восприятия вообще, а следовательно, и всю сумму остальных восприятий с восприятием нашей самости. Это всплывающее нечто больше уже не является просто восприятием; его также не застают просто готовым, подобно остальным восприятиям. Оно производится деятельностью. Оно сначала являет себя связанным с тем, что мы воспринимаем как нашу самость. Но по своему внутреннему значению оно

выходит за пределы нашей самости. Оно присоединяет к отдельным восприятиям идеальные (*ideelle*) определённости, но такие, которые соотносятся друг с другом, которые обоснованы в некоем целом. Добытое посредством самовосприятия оно, равным образом как и все другие восприятия, определяет идеально и противопоставляет его как субъект, или "я", объектам. Это нечто есть мышление, а идеальные определённости — понятия и идеи. Поэтому мышление обнаруживает себя, прежде всего, при восприятии самости; но оно не просто субъективно, ибо самость обозначает себя как субъект лишь при помощи мышления. Эта мысленная соотнесённость с самим собой есть жизненное определение нашей личности. Благодаря ему мы ведём чисто идеальное (*ideelle*) существование. Мы чувствуем себя благодаря ему мыслящими существами. Это жизненное определение оставалось бы чисто понятийным (логическим), если бы к нему не присоединялись другие определения нашей самости. Мы были бы тогда существами, жизнь которых исчерпывалась бы установлением чисто идеальных отношений между восприятиями и между восприятиями и нами самими. Если назвать установление такого мысленного соотнесения познаванием, а достигнутое благодаря ему состояние нашей самости знанием, то нам пришлось бы, в случае правильности этого предположения, рассматривать себя как только познающих или знающих существ.

Однако это предположение не соответствует действительности. Мы относим восприятия к нам самим не только идеально, посредством понятия, но также ещё, как мы видели, и посредством чувствования. Мы не являемся, таким образом, существами лишь с понятийным жизненным содержанием. Наивный реалист усматривает в жизни чувств даже более действительную жизнь личности, чем в чисто идеальном элементе знания. И со своей точки зрения он совершенно прав, когда на такой лад разъясняет себе положение вещей. С субъективной стороны чувствование есть первоначально в точности то же самое, что с объективной стороны — восприятие. Поэтому, согласно основному положению наивного реализма: действительно всё, что может быть воспринято, — чувствование является залогом реальности собственной личности. Однако разумеемый здесь монизм вынужден к чувству присоединить такое же дополнение, какое он считает необходимым для восприятия, чтобы это последнее могло предстать как полная действительность. Для такого монизма чувствование является неполной действительностью, ещё не содержащей в своей первоначальной форме, в которой она нам даётся, своего второго фактора — понятия или идеи. Оттого в жизни чувствование и выступает везде, подобно восприятию, *прежде* познания. Мы сначала чувствуем себя существующими; и лишь в ходе постепенного развития мы пробиваемся до той точки, где в смутно чувствуемом собственном бытии для нас восходит понятие нашей самости. Но то, что выступает *для нас* лишь позже, бывает изначально неразрывно связанным с чувствованием. Благодаря этому обстоятельству наивный человек приходит к вере, что в чувствовании бытие предстаёт ему непосредственно, а в знании — только косвенно. Поэтому развитие жизни чувств представляется ему важнее всего остального. Он считает себя постигшим мировую связь лишь тогда, когда принял её в своё чувствование. Он стремится не знание, а чувствование сделать средством познания. Поскольку чувство есть нечто совершенно индивидуальное, нечто подобное восприятию, то философ, исходящий из чувствования, делает принцип, имеющий значение только в пределах его личности, мировым принципом. Он стремится весь мир пронизать своей собственной самостью. Что разумеемый здесь монизм пытается схватить в понятии, то философ чувства стремится достигнуть посредством чувствования и считает такое своё слияние с объектом более непосредственным.

Очерченное здесь направление — философия чувства — нередко называют *мистикой*. Ошибка основанного только на чувстве мистического образа мыслей состоит в том, что он хочет *пережить* то, что должен *знать*, что он хочет индивидуальное, а именно чувство, взрастить до универсального.

Чувствование есть чисто индивидуальный акт, отношение внешнего мира к нашему субъекту, поскольку это отношение находит своё выражение лишь в субъективном переживании.

Существует ещё и другое проявление человеческой личности. "Я" сопереживает посредством своего мышления всеобщую мировую жизнь; посредством его оно относит восприятия чисто идеально (понятийно) к себе, а себя — к восприятиям. В чувствовании оно переживает отношение объектов к своему субъекту; в *воле* имеет место обратное. В волении мы также имеем перед собой восприятие, а именно восприятие индивидуального отношения нашей самости к объективному. Что в волении не является чисто идеальным фактором, есть также предмет восприятия, как это имеет место в случае любой другой вещи внешнего мира.

Однако наивный реализм и здесь будет считать себя имеющим дело с гораздо более действительным бытием, чем какое может быть обретоено мышлением. Он усмотрит в воле элемент, в котором свершение, причинение [причинная связь—*Verursachen*] обнаруживается *непосредственно*, в противоположность мышлению, которое свершение сначала облакает в понятия. То, что "я" совершает посредством своей воли, представляется для такого воззрения непосредственно переживаемым процессом. Сторонник этой философии полагает, что в волении ему действительно удаётся схватить мировое свершение за какой-то его кончик. Между тем как другие события он может проследивать только посредством восприятия, извне, он думает, что в своём волении он переживает совершенно непосредственно реальное свершение. Форма бытия, в которой воля является ему внутри его самости, становится для него реальным принципом действительности. Его собственное воление кажется ему частным случаем всеобщего мирового свершения; последнее же оказывается, таким образом, всеобщим волением. Воля становится мировым принципом, подобно тому как чувствование в мистике чувства — принципом познания. Этот тип воззрения есть *философия воли* (телизм). То, что может быть пережито только индивидуально, возводится ею в конституирующий фактор мира.

Сколь мало мистика чувства может быть названа наукой, столь же мало может быть названа ею и философия воли. Ибо обе утверждают, что не могут довольствоваться понятийным пронизанием мира. Обе требуют наряду с идеальным ещё и реального принципа бытия. И это — с известным правом. Но поскольку в качестве средства постижения этих так называемых реальных принципов мы имеем лишь восприятие, то утверждения мистики чувства и философии воли совпадают с воззрением, что мы имеем два источника познания: мышление и восприятие, из которых последнее предстаёт в чувстве и воле как индивидуальное переживание. Так как изливания одного из этих источников, переживания, не могут быть прямо приняты этими мировоззрениями в изливания другого, мышления, то оба способа познания, восприятие и мышление, сосуществуют без высшего согласования (*Vermittlung*). Наряду с достигаемым посредством знания идеальным принципом должен существовать ещё другой, переживаемый, не постигаемый в мышлении реальный принцип мира. Другими словами: мистика чувства и философия воли являются наивным реализмом, ибо они склоняются к положению: непосредственно воспринятое — действительно. Но только по сравнению с первоначальным наивным реализмом они допускают ещё непоследовательность, возводя одну определённую форму восприятия (чувствование или воление) в единственное средство познания бытия, между тем как они были бы вправе это сделать, лишь если бы в общем и целом придерживались положения: воспринятое — действительно. Им следовало бы, таким образом, приписать равную познавательную ценность также и внешнему восприятию.

Философия воли становится метафизическим реализмом, когда она перелагает волю также и в *те* сферы бытия, в которых невозможно непосредственное переживание её, как в собственном субъекте. Она гипотетически принимает вне субъекта принцип, для которого субъективное переживание является единственным критерием действительности. В качестве метафизического реализма философия воли подпадает изложенной в предыдущей главе критике, которая должна преодолеть исполненную противоречий позицию всякого метафизического реализма и привести к признанию, что воля лишь в той мере является всеобщим мировым свершением, в какой она идеально соотносится с остальным миром.

Дополнение к изданию 1918 г.

Трудность посредством наблюдения постичь мышление в его сущности заключается в том, что эта сущность слишком легко ускользает от наблюдающей души в то мгновение, когда она хочет поставить её в центр своего внимания. У нее тогда остаётся лишь мертвое абстрактное, трупы живого мышления. Если смотреть только на это абстрактное, то легко можно почувствовать в себе тягу перейти от него к "полной жизни" стихии мистики чувства или метафизики воли. Может показаться странным, если кто-то вздумает "только в мыслях" постигнуть сущность действительности. Но кто достигнет того, чтобы *в мышлении* поистине иметь *жизнь*, тот поймёт, что с внутренним богатством и с покоящимся в себе, но в то же время и подвижным в себе *опытом* внутри этой жизни мышления нельзя даже и сравнивать пребывание в одних только чувствованиях или созерцание элемента воли, не говоря уж о том, чтобы ставить их выше его. Как раз от этого богатства, от этой внутренней полноты переживания происходит то, что его отображение в обыкновенной душевной установке выглядит мёртвым, абстрактным. Относительно никакой другой человеческой душевной деятельности нельзя так легко впасть в заблуждение, как относительно мышления. Воление, чувствование — они согревают человеческую душу даже при остаточном переживании их первоначального состояния. Мышление слишком легко оставляет нас холодными при таком остаточном переживании; кажется, будто бы оно иссушает душевную жизнь. Однако это есть именно лишь могущественно сказывающаяся тень его пронизанной светом, горячо погружающейся в мировые явления действительности. Это погружение происходит с протекающей в самой мыслительной деятельности силой, которая есть сила любви духовного рода. Не следует, возражая на это, говорить, что кто видит таким образом любовь в деятельном мышлении, тот вкладывает в него чувство — любовь. Ибо такое возражение есть на самом деле лишь подтверждение сказанного здесь. Кто обратится к *сущностному* мышлению, тот найдёт в нём как чувство, так и волю, и притом эти последние в глубинах их действительности; кто отвращается от мышления и обращается к "одним только" чувствованию и волею, тот [и] в них утрачивает истинную действительность. Желаящий в мышлении *переживать интуитивно*, отдаст должное также и переживанию элементов чувства и воли; мистика же чувства и метафизика воли не в состоянии отдавать должного интуитивно-мыслительному пронизанию бытия. Они слишком легко приходят к суждению, что именно *они-то* и стоят внутри действительности, а интуитивно мыслящий человек бесчувственно и отчуждённо от действительности слагает в "абстрактных мыслях" теневой, холодный образ мира.

Глава 9

Идея свободы

Понятие дерева обусловлено для познавания восприятием дерева. По отношению к определённом восприятию я могу из общей системы понятий выдвинуть только

совершенно определённое понятие. Соединимость понятия с восприятием определяется мышлением при наличии восприятия, опосредованно и объективно. Связь восприятия с его понятием познается после акта восприятия; но принадлежность их друг к другу определена в самой вещи.

По-другому предстаёт этот процесс, когда рассматривается познание, выступающее в нём отношение человека к миру. В предыдущих рассуждениях была сделана попытка показать, что это отношение может быть выяснено путём направленного на него непредвзятого наблюдения. Правильное понимание такого наблюдения приводит к прозрению, что на мышление можно смотреть непосредственно как на заключённую в себе самой сущность. Кто находит необходимым привлекать для объяснения мышления как такового что-либо другое, скажем, физические мозговые процессы или происходящие позади наблюдаемого сознательного мышления бессознательные духовные процессы, тот заблуждается относительно того, что даёт ему непредвзятое наблюдение мышления. Наблюдающий мышление живёт во время этого наблюдения непосредственно внутри духовного самого себя несущего сущностного тканя (*Wesensweben*). Можно даже сказать, что желающий постичь сущность духовного в том облике, в каком оно *прежде всего* предстаёт человеку, может сделать это в основывающемся на себе самом мышлении.

При рассмотрении самого мышления сливаются воедино элементы, которые в иных случаях всегда *вынуждены* выступать раздельно: понятие и восприятие. Кто этого не понимает, тот способен видеть в понятиях, выработанных при наличии восприятий, лишь теневые копии этих восприятий, а настоящая действительность будет представлена для него самими восприятиями. Он даже построит себе метафизический мир по образу мира воспринятого; он назовёт этот мир миром атомов, миром воли, бессознательным духовным миром и т. д., смотря по тому, каков род его представлений. И от него ускользнёт, что со всем тем он всего лишь гипотетически построил себе метафизический мир по образцу мира *своих* восприятий. Но кто понимает, как обстоит дело с мышлением, тому откроется, что в восприятии содержится лишь одна часть действительности, а другая принадлежащая к ней часть, которая только и позволяет явиться ей полной действительностью, *переживается* при пронизании восприятия мышлением. Он увидит в том, что выступает в сознании как мышление, не тeneвую копию этой действительности, а покоящуюся на себе самой духовную сущность (*Wesenhaftigkeit*). И он может сказать о ней, что она возникает у него в сознании путём *интуиции*. *Интуиция* есть протекающее в чисто духовном сознательное переживание чисто духовного содержания. Только путём интуиции может быть схвачена сущность мышления.

Лишь после того, как мы пробьёмся к добываемому благодаря непредвзятому наблюдению признанию этой истины об интуитивной сущности мышления, нам удастся расчистить путь к созерцанию человеческой телесно-духовной организации. Мы узнаем, что эта организация не может оказать никакого воздействия на *сущность* мышления. Сначала этому утверждению *как будто бы* противоречит совершенно очевидное положение вещей. Для обыкновенного опыта человеческое мышление выступает лишь при и посредством этой организации. И это выступление проявляется настолько сильно, что истинное его значение может быть понято только тем, кто познал, что в мышлении эта организация ни в чём существенном не играет никакой роли. А от понявшего это не сможет больше ускользнуть тогда и то, как своеобразна природа отношения человеческой организации к мышлению. Она не только не обуславливает ничего сущностного в мышлении, но даже отступает назад, когда начинается деятельность мышления; она упраздняет свою собственную деятельность, она очищает место, и на очищенном месте выступает мышление. Сущностное, действующее в мышлении, имеет двоякую задачу: во-первых, оно оттесняет назад человеческую организацию в её

собственной деятельности, а во-вторых, оно само становится на её место. Ибо также и первое — оттеснение назад телесной организации — является следствием мыслительной деятельности. И притом той её части, которая подготавливает *появление* мышления. Отсюда видно, в каком смысле мышление находит своё отображение в телесной организации. И если мы это увидели, то мы уже не можем больше заблуждаться относительно значения этого отображения для самого мышления. Если кто-то ступает по размягчённой почве, то на ней отпечатываются следы его ног. Никому не придёт в голову сказать, что форма этих следов обусловлена силами почвы, действующими снизу вверх. *Этим* силам не станут приписывать никакого участия в создании формы следов. Точно так же и непредвзято наблюдающий существо мышления не припишет никакой части в этом существе следам в телесном организме, возникающим вследствие того, что мышление подготавливает своё появление посредством тела[8]).

Но тут возникает многозначительный вопрос. Если в *сущности* мышления на долю человеческой организации не приходится никакой части, то какое значение имеет эта организация внутри целостного существа человека? Происходящее в этой организации благодаря мышлению не имеет ничего общего с существом мышления, но зато имеет отношение к возникновению из этого мышления я-сознания (Ich-Bewusstsein). Внутри собственной сущности мышления содержится действительное "я", а не я-сознание. Это ясно тому, кто именно непредвзято наблюдает мышление. "Я" может быть найдено внутри мышления, а я-сознание выступает благодаря тому, что в общем сознании запечатлеваются в вышеуказанном смысле следы мыслительной деятельности. (Таким образом, я-сознание возникает благодаря телесной организации. Но пусть это не будет спутано с утверждением, будто бы однажды возникшее я-сознание продолжает оставаться зависимым от телесной организации. Однажды возникнув, оно принимается в мышление и разделяет с тех пор участь его духовного существа.)

"Я-сознание" возводится на человеческой организации. Из неё проистекают волевые действия. В духе предшествующих рассуждений некоторое прозрение в связь между мышлением, сознательным "я" и волевым действием может быть достигнуто только после наблюдения того, каким образом из человеческой организации возникает волевое действие.

При отдельном волевом акте мы имеем дело с мотивом и побуждением. Мотив есть фактор понятийный или же одного рода с представлением; побуждение есть фактор воления, непосредственно обусловленный человеческой организацией. Понятийный фактор, или мотив, есть сиюминутное основание воления; побуждение же — постоянное основание, определяющее поступки индивидуума. Мотив воления может быть чистым понятием или понятием с определённым отношением к восприятию, т. е. представлением. Всеобщие и индивидуальные понятия (представления) становятся мотивами воления благодаря тому, что действуют на человеческий индивидуум и определяют его к поступку в известном направлении. Но одно и то же понятие или одно и то же представление действуют на разных индивидуумов по-разному. Они побуждают различных людей к различным поступкам. Таким образом, воление есть результат не только понятия или представления, но также и индивидуального склада человека. Назовём этот индивидуальный склад — тут можно следовать за Эдуардом фон Гартманом — характерологической предрасположенностью. То, как понятие и представление действуют на характерологическую предрасположенность человека, придаёт его жизни определённый моральный, или этический, отпечаток.

Характерологическая предрасположенность образуется более или менее постоянным жизненным содержанием нашего субъекта, т. е. содержанием наших представлений и чувствований. Побуждает ли меня возникшее во мне в данный момент представление к

волею — это зависит от того, как оно относится к остальному содержанию моих представлений, а также к особенностям моих чувствований. Но содержание моих представлений, в свою очередь, обусловлено суммой тех понятий, которые в течение моей индивидуальной жизни пришли в соприкосновение с восприятиями, т.е. стали представлениями. Эта сумма зависит опять-таки от моей большей или меньшей способности к интуиции и от круга моих наблюдений, т.е. от субъективного и объективного факторов опыта, от внутренней твёрдости характера и от места в жизни. В особенности же моя характерологическая предрасположенность определяется жизнью моих чувствований. Ощущаю ли я от известного представления или понятия радость или страдание, от этого будет зависеть, захочу ли я сделать их мотивом моей деятельности или нет. — Таковы элементы, с которыми приходится иметь дело при волевом акте. Непосредственно наличное представление или понятие, которые становятся мотивом, определяют цель, назначение моего воления; моя характерологическая предрасположенность побуждает меня к тому, чтобы мою деятельность направить на эту цель. Представление о том, что в ближайшие полчаса нужно будет совершить прогулку, определяет цель моего действия. Но это представление только тогда возводится в мотив воления, когда оно встречается с пригодной для этого характерологической предрасположенностью, т.е. если благодаря моей предшествовавшей жизни во мне сложились представления, скажем, о целесообразности прогулок, о ценности здоровья, и далее, если представление о прогулке связывается во мне с чувством удовольствия.

Итак, нам следует различать: 1) возможные субъективные предрасположения, способные превратить известные представления и понятия в мотивы, и 2) возможные представления и понятия, способные так повлиять на мою характерологическую предрасположенность, чтобы возникло воление. Первые представляют собой *побуждения* (Triebfedern), а вторые — *цели* нравственности.

Побуждения нравственности мы можем найти, исследовав, из каких элементов складывается индивидуальная жизнь.

Первая ступень индивидуальной жизни есть *воспринимание*, и притом воспринимание органами чувств. Мы находимся здесь в такой области индивидуальной жизни, где воспринимание непосредственно, без вмешательства какого-либо чувствования или понятия, переходит в воление. Побуждение, с которым человек имеет здесь дело, можно обозначить просто как *влечение*. Удовлетворение наших низших, чисто животных потребностей (голод, половое влечение и т.д.) осуществляется таким путём. Характерная черта жизни влечений состоит в непосредственности, с какой отдельное восприятие вызывает воление. Этот род обусловливания воли, свойственный первоначально лишь низшей чувственной жизни, может быть распространён также и на более высокие восприятия чувств. За восприятием какого-либо происшествия во внешнем мире мы даём тотчас же, без дальнейших размышлений и без всякого особого чувствования, которое связывалось бы с этим восприятием, следовать поступку, как это происходит в особенности при условном обхождении с людьми. Побуждение к такому поступку обозначают как *такт* или *нравственный вкус*. Чем чаще происходит такое непосредственное вызывание поступка восприятием, тем более приспособленным окажется данный человек к действиям, совершаемым исключительно под влиянием такта, т.е. *такт* становится его характерологической предрасположенностью.

Вторая сфера человеческой жизни есть *чувствование*. С восприятиями внешнего мира связываются известные чувства. Эти чувства могут стать побуждениями к поступкам. Когда я вижу голодного человека, моё сочувствие к нему может образовать побуждение к моему поступку. К чувствам такого рода относятся: чувство стыда, гордости, чести,

смирения, раскаяния, сочувствия, мстительности, благодарности, почтения, верности, чувство любви и долга.[9]

Наконец, третья ступень жизни — это *мышление и представление*. Путём простого размышления представление или понятие могут стать мотивами поступка. Представления становятся мотивами благодаря тому, что мы в течение своей жизни постоянно связываем известные цели волеия со всё снова возвращающимися, в более или менее изменённой форме, восприятиями. В результате этого у людей, не совсем лишённых опыта, вместе с определёнными восприятиями всегда возникают в сознании также и представления о поступках, которые они или совершали сами в подобном случае, или видели, как они совершались другими. Эти представления встают перед ними как определяющие образцы при всех дальнейших решениях, они становятся членами их характерологической предрасположенности. Очерченное таким образом побуждение к волеию мы можем назвать *практическим опытом*. Практический опыт постепенно переходит в действие, в котором человек руководствуется исключительно лишь тактом. Это происходит в том случае, когда определённые типические образы поступков так прочно сочетались в нашем сознании с представлениями об известных жизненных ситуациях, что мы при наступлении такой ситуации, минуя всякое основывающееся на опыте размышление, от восприятия непосредственно переходим к волеию.

Высшей ступенью индивидуальной жизни является *понятийное мышление*, развертывающееся без всякой зависимости от какого-либо определённого содержания восприятий. Мы определяем содержание понятия посредством чистой интуиции, исходя из сферы идей. Такое понятие тогда сначала не имеет никакого отношения к определённым восприятиям. Когда мы вступаем в волеие под влиянием указывающего на восприятие понятия, т.е. представления, то определяет нас окольным путём, через понятийное мышление, это восприятие. Когда же мы действуем под влиянием интуиции, то побуждением к нашему поступку является *чистое мышление*. Поскольку в философии привыкли называть способность чистого мышления *разумом*, то было бы вполне правомерно назвать описанное моральное побуждение этой ступени *практическим разумом*. Всего отчетливее это побуждение воли истолковано *Крейенбюлем* ("Этическая свобода у Канта". Философский ежемесячник, том XVIII, часть 3). Я считаю написанную им об этом статью значительнейшим произведением современной философии, особенно этики. Крейенбюль называет означенное побуждение *практическим априори*, т.е. непосредственно из моей интуиции вытекающим побуждением к действию.

Ясно, что такое побуждение нельзя больше в строгом смысле слова причислить к области характерологических предрасположенностей. Ибо то, что здесь действует как побуждение, больше уже не является лишь индивидуальным во мне, но есть идеальное и, следовательно, всеобщее содержание моей интуиции. Стоит мне только признать правомерность этого содержания как основы и исходной точки какого-либо поступка, и тотчас же я вступаю в волеие, независимо от того, было ли понятие во мне по времени уже раньше или оно вступило в моё сознание лишь непосредственно перед поступком; т.е. безразлично: содержалось ли оно уже во мне как предрасположение или нет.

До действительного волевого акта дело доходит лишь тогда, когда выступающее в данный момент в форме понятия или представления побуждение к поступку воздействует на характерологическую предрасположенность. Такое побуждение становится тогда мотивом волеия. Мотивы нравственности суть представления и понятия. Существуют моралисты, усматривающие мотив нравственности и в чувствовании; они утверждают, например, что цель нравственных поступков заключается в способствовании возникновению возможно большего количества удовольствия в действующем индивидууме. Однако не само

удовольствие, а только *представление об удовольствии* может стать мотивом. *Представление* о будущем чувстве, а не само чувство может воздействовать на мою характерологическую предрасположенность. Ибо в момент совершения поступка самого чувства ещё не существует, оно должно ещё только быть вызвано поступком.

Но *представление* о собственном или чужом благе справедливо рассматривается как мотив воления. Принцип, следуя которому человек стремится посредством своих действий добиться наибольшей суммы удовольствия для себя, т.е. достигнуть индивидуального счастья [блаженства], называется *эгоизмом*. Этого индивидуального счастья пытаются достигнуть либо за счёт того, что беззастенчиво заботятся только о собственном благе и стремятся к нему, хотя бы даже ценою счастья других индивидуальностей (чистый эгоизм), либо же содействуя чужому благу в расчёте на благоприятное опосредованное влияние на собственную личность со стороны счастливых чужих индивидуальностей или из боязни нанесением вреда другим индивидуальностям подвергнуть опасности и собственные интересы (мораль, основанная на расчёте). Конкретное содержание принципов эгоистической нравственности будет зависеть от того, какое представление о собственном или чужом счастье составляет себе человек. Сообразно тому, что он считает жизненным благом (благополучие, надежду на счастье [блаженство], избавление от различных зол и т.п.), он будет определять содержание своего эгоистического стремления.

Следующим мотивом можно считать чисто понятийное содержание поступка. Это содержание относится не исключительно лишь к отдельному поступку, как это имеет место в представлении о собственном удовольствии, а к обоснованию поступка исходя из целой системы нравственных принципов. Эти принципы морали могут управлять нравственной жизнью в форме отвлечённых понятий, когда отдельному человеку незачем даже думать о происхождении этих понятий. Мы просто ощущаем тогда подчинение нравственному понятию, простёртому над нашим поведением как заповедь, как нравственная необходимость. Обоснование этой необходимости мы предоставляем тому, кто требует нравственного подчинения, т.е. признаваемому нами нравственному авторитету (главе семьи, государству, общественному обычаю, церковному авторитету, божественному откровению). Особый род подобных принципов нравственности составляют такие случаи, когда заповедь сообщается нам не каким-либо внешним авторитетом, а нашим собственным внутренним миром (нравственная автономия). Внутри нас самих слышим мы тогда голос, которому обязаны подчиниться. Выражением этого голоса является *совесть*.

О нравственном прогрессе можно говорить в том случае, когда человек перестаёт делать мотивом своих поступков просто заповедь внешнего или внутреннего авторитета и пытается понять основание, в силу которого какое-либо правило поведения должно действовать в нём как мотив. Этот прогресс заключается в переходе от авторитативной морали к действию исходя из нравственного понимания. На этой ступени нравственности человек отыскивает потребности нравственной жизни и, исходя из их познания, определяет свои поступки. Такими потребностями являются: 1) возможно большее благо всего человечества ради самого только этого блага; 2) культурный прогресс, или нравственное *развитие* человечества ко всё большему совершенству; 3) осуществление индивидуальных нравственных целей, постигнутых чисто интуитивно.

Возможно большее благо всего человечества понимается, естественно, разными людьми по-разному. Это правило относится не к определённому представлению о таком благе, а к тому, что каждый отдельный человек, признающий этот принцип, старается делать то, что, согласно его мнению, более всего способствует благу всего человечества.

Культурный прогресс для человека, у которого с благами культуры связывается чувство удовольствия, является частным случаем предыдущего принципа морали. Ему лишь приходится при этом ещё мириться с гибелью и разрушением некоторых вещей, также способствующих благу человечества. Но бывает и так, что кто-то усматривает в культурном прогрессе, помимо связанного с ним чувства удовольствия, ещё нравственную необходимость. Тогда прогресс является для него особым моральным принципом наряду с предыдущим.

Принципы как всеобщего блага, так и культурного прогресса покоятся на представлении, т.е. на том отношении, в какое мы содержание нравственных идей ставим к определённым переживаниям (восприятиям). Но высший из мыслимых принципов нравственности — это тот, который не содержит заранее никакого такого отношения, а вытекает из источника чистой интуиции и лишь впоследствии ищет отношение к восприятию (к жизни). Определение, чего следует желать, исходит здесь от иной чем в предыдущих случаях инстанции. Приверженец нравственного принципа всеобщего блага при каждом своём поступке будет сначала спрашивать, что привнесут к этому общему благу его идеалы. То же самое станет делать и сторонник нравственного принципа культурного прогресса. Однако существует ещё высший принцип, не исходящий в каждом случае из определённой конкретной нравственной цели, но признающий известную ценность всех норм нравственности и в каждом данном случае всегда спрашивающий: какой из моральных принципов является здесь наиболее важным? Может случиться, что при одних условиях кто-то сочтёт более правильным и сделает мотивом своего поведения содействие культурному прогрессу, при других — содействие всеобщему благу, при третьих — достижение собственного блага. Но когда все прочие основания для принятия того или иного решения отступают на второе место, тогда на первый план выдвигается сама понятийная интуиция. Тем самым остальные мотивы лишаются своего руководящего положения, и мотивом действия служит только его идейное содержание.

Среди ступеней характерологической предрасположенности мы назвали наивысшей ту, которая действует как *чистое мышление*, как *практический разум*. Среди мотивов мы обозначили теперь как наивысший *понятийную интуицию*. При более точном размышлении вскоре выясняется, что на этой ступени нравственности побуждение и мотив совпадают, т.е. что на наше поведение здесь не действуют ни заранее определённая характерологическая предрасположенность, ни внешний, принятый за норму нравственный принцип. Поступок, таким образом, перестаёт быть шаблонным, совершённым по каким-либо правилам, а также и не таким, который после внешнего толчка выполняется человеком автоматически, но определяется исключительно своим идеальным содержанием.

Своей предпосылкой такой поступок имеет способность человека к моральным интуициям. У кого нет способности в каждом отдельном случае переживать особое правило нравственности, тот никогда не достигнет и поистине индивидуального воления.

Прямой противоположностью такого принципа нравственности является кантово: *поступай так, чтобы принципы твоего поведения могли иметь значение для всех людей*. Это положение — смерть для всех индивидуальных побуждений к действиям. Решающее значение для меня может иметь не то, как поступили бы *все* люди, а как следует поступить мне в индивидуальном случае.

Поверхностное суждение могло бы, пожалуй, возразить на сказанное: Каким это образом поведение может в отдельном случае и в отдельной ситуации носить индивидуальный характер и в то же время определяться чисто идеально из интуиции?

Это возражение основывается на смешении нравственного мотива с воспринимаемым содержанием поступка. Последнее *может* служить мотивом и служит им, например, в случае культурного прогресса или в действии, проистекающем из эгоизма и т.п.; если же поступок основывается на чисто нравственной интуиции, то его воспринимаемое содержание мотивом *не является*. Моё "я", конечно, направляет свой взор на это содержание восприятия, но отнюдь не *определяется* им. Этим содержанием пользуются лишь для того, чтобы образовать себе *познавательное понятие*, но относящееся сюда *моральное понятие* "я" заимствует не из объекта. Познавательное понятие, почерпнутое из какой-либо определённой ситуации, в которой я нахожусь, только тогда бывает одновременно и моральным понятием, когда я стою на точке зрения того или иного морального принципа. Если бы я захотел стоять, например, всецело на почве морали всеобщего культурного развития, тогда я шествовал бы в мире по заранее начертанному маршруту. Из каждого события, которое я воспринимал бы и которое могло бы занимать меня, проистекала бы, в то же время, и нравственная обязанность, а именно — способствовать в меру моих сил тому, чтобы означенное событие послужило на пользу культурному развитию. Кроме понятия, раскрывающего мне природно-закономерную связь какого-нибудь события или вещи, к ним оказывается привешенной ещё и нравственная этикетка, содержащая для меня, морального существа, этическое указание, как мне следует себя вести. В своей области эта нравственная этикетка правомерна, но при более высокой точке зрения она совпадает с идеей, возникающей у меня по отношению к конкретному случаю.

Люди по-разному способны к интуиции. У одного идеи бьют ключом, другой добывает их себе с трудом. Положения, в которых живут люди и которые слагают арену их деятельности, не менее различны. Как поступает человек — это, следовательно, зависит от того, как действует его способность к интуиции в определённой ситуации. Сумму действующих в нас идей, реальное содержание наших интуиций составляет то, что — при всей всеобщности мира идей — в каждом человеке образовано индивидуально. Поскольку это интуитивное содержание простирается на поведение, оно есть нравственное содержание индивидуума. Дать изжить этому содержанию является высшим моральным побуждением и в то же время высшим мотивом для того, кто понимает, что все остальные моральные принципы в конечном счёте соединяются в этом содержании. Эту точку зрения можно назвать *этическим индивидуализмом*.

Решающим для интуитивно определяемого поступка в каждом конкретном случае является нахождение соответствующей, совершенно индивидуальной интуиции. На этой ступени нравственности речь о всеобщих понятиях нравственности (о нормах, законах) может идти лишь постольку, поскольку они проистекают из обобщения индивидуальных побуждений. Всеобщие нормы всегда предполагают наличие конкретных фактов, из которых они могут быть выведены. Но факты сначала *создаются* человеческим поведением.

Когда мы отыскиваем закономерное (понятийное в поведении индивидуумов, народов, эпох), то получаем этику, но не как науку о нравственных нормах, а как естественное учение о нравственности. Лишь добытые таким путём законы относятся к человеческому поведению так, как законы природы к отдельному явлению. Но они отнюдь не тождественны с побуждениями, которые мы кладем в основу нашего поведения. Если хотят понять, благодаря чему поступок человека проистекает из его *нравственного* воления, то надо сначала посмотреть на отношение этого воления к поступку. Надо прежде всего обратить внимание на поступки, при которых это отношение является определяющим. Если я или кто-нибудь другой впоследствии размышляет над таким поступком, то может выясниться, с какими правилами нравственности мы имеем здесь дело. В то время как я совершаю поступок, мною движет правило нравственности, но

лишь постольку, поскольку оно может жить во мне интуитивно; оно связано с *любовью* к объекту, который я хочу претворить в жизнь своим поступком. Я не спрашиваю ни у какого человека и ни у какого правила: должен ли я совершить это действие? — но я совершаю его, как только постиг его идею. Лишь благодаря этому поступок является *моим*. Кто действует только потому, что признаёт определённые нравственные нормы, у того поступок является результатом начертанных в его моральном кодексе принципов. Он сам — лишь исполнитель. Он есть лишь автомат более высокого порядка. Бросьте в его сознание побуждение к действию, и тотчас же механизм его моральных принципов придёт в движение и сработает закономерным образом, чтобы был совершён какой-нибудь христианский, гуманный, кажущийся самоотверженным поступок или же поступок, преследующий цели культурно-исторического прогресса. Лишь когда я следую моей любви к объекту, я сам являюсь тем, кто совершает поступок. На этой ступени нравственности я совершаю поступок не потому, что признаю над собой какого-нибудь господина или внешний авторитет, или так называемый внутренний голос. Я не признаю никакого внешнего принципа моего поведения, потому что основание поведения, любовь к поступку я нашел в себе самом. Я не проверяю рассудочно, хорош ли мой поступок или плох; я совершаю его потому, что я его *люблю*. Он оказывается "хорош", если моя погружённая в любовь интуиция правильным образом пребывает внутри интуитивно переживаемой мировой связи; он "плох", если это не так. И я не спрашиваю себя: как поступил бы другой человек в моём случае? — но я поступаю так, как вижу себя — как особую индивидуальность — побуждаемым волею. Не что-либо общепринятое, не всеобщий обычай, не общечеловеческое правило, не какая-нибудь нравственная норма непосредственно руководят мною, а моя любовь к поступку. Я не испытываю никакого принуждения — ни принуждения природного, которое руководило бы мною при моих влечениях, ни принуждения нравственных заповедей, но я просто хочу осуществить то, что лежит во мне самом.

Защитники всеобщих нравственных норм могли бы, пожалуй, возразить на эти рассуждения: если каждый человек станет стремиться только к тому, чтобы изживать самого себя и делать то, что ему угодно, тогда не будет никакой разницы между хорошим поступком и преступлением; всякое заложенное во мне сумасбродство заявит такое же право на изживание себя, как и намерение служить всеобщему благу. Решающее значение для меня, как нравственного человека, может иметь не то обстоятельство, что я наметил какой-нибудь поступок согласно идее, а проверка: хорош ли этот поступок или *плох*. Только в первом случае я его совершу.

Мой ответ на это напрашивающееся само собой и всё же возникающее лишь из непонимания того, что здесь разумеется, возражение состоит в следующем: Кто хочет познать сущность человеческого воления, тот должен различать между путём, который доводит это воление до определённой ступени развития, и тем своеобразным характером, который принимает воление, приближаясь к этой цели. На пути к этой цели нормы играют свою правомерную роль. Цель же состоит в осуществлении чисто интуитивно постигнутых нравственных целей. Человек достигает таких целей в той мере, в какой вообще обладает способностью возвышаться до интуитивно постигаемого идейного содержания мира. В отдельном волении к таким целям по большей части примешиваются в качестве побуждений или мотивов другие элементы. Но интуитивное всё же может действовать определяющим образом или участвовать в определении человеческого воления. Что человек *должен* делать, это он делает; он является ареной, на которой долженствование становится действием; но его собственный поступок есть тот, которому он как таковому даёт возникнуть из самого себя. Побуждение может быть при этом только чисто индивидуальным. И поистине индивидуальным может быть только волевой акт, возникший из интуиции. Деяние преступника, что-либо злое может быть названо изживанием индивидуальности в том же смысле, как и воплощение чистой интуиции,

лишь в том случае, если мы причислим к человеческой индивидуальности также и слепые влечения. Однако слепое влечение, толкающее к преступлению, проистекает не из интуитивного и принадлежит не к индивидуальному в человеке, а к наиболее всеобщему в нём, к тому, что в одинаковой степени сказывается во всех индивидуумах, и из чего человек высвобождается с помощью своего индивидуального. Индивидуальное во мне — это не мой организм с его влечениями и чувствованиями, оно есть единый мир идей, вспыхивающий в этом организме. Мои влечения, инстинкты, страсти не обосновывают во мне ничего другого, кроме того, что я принадлежу к общему виду *человек*; но благодаря тому, что в этих влечениях, чувствах и страстях изживается по-особенному нечто идейное, закладывается основа моей индивидуальности. Благодаря моим инстинктам и влечениям я — человек, двенадцать которых образуют дюжину; благодаря особой форме идеи, посредством которой я в этой дюжине обозначаю себя как "я", я есмь индивидуум. По различиям моей животной природы только внешнее [другое] по отношению ко мне существо могло бы отличить меня от других; своим же мышлением, т.е. деятельным постижением того, что изживается в моём организме как мир идей, я сам отличаю себя от других. Таким образом, о действии преступника совсем нельзя сказать, что оно проистекает из идеи. Более того, это-то и характерно для преступных деяний, что они проистекают именно из внеидейных элементов человека.

Поступок ощущается свободным в той мере, в какой его основание происходит из идеальной (*ideellen*) части моего индивидуального существа; всякий же другой поступок, безразлично — совершён ли он под давлением природы или под давлением нравственной нормы, ощущается *несвободным*.

Человек свободен лишь в той мере, в какой в каждое мгновение жизни он в состоянии следовать самому себе. Нравственный поступок есть только *мой* поступок, если он в этом смысле может быть назван свободным. Здесь речь идёт, прежде всего, о том, при каких предпосылках поволенный поступок ощущается как свободный; а каким образом эта чисто этически понимаемая идея свободы осуществляется в человеческом существе — выяснится из дальнейшего.

Поступок, совершённый из свободы, не исключает нравственных законов, а включает их в себя; он лишь оказывается стоящим на более высокой ступени по сравнению с поступком, который только продиктован этими законами. Почему мой поступок должен меньше служить общему благу, когда я совершил его из любви, чем когда я выполнил его *только* на том основании, что ощущаю своим долгом служить общему благу? Одно лишь понятие долга исключает *свободу*, потому что оно не хочет признавать индивидуального, а требует подчинения его всеобщей норме. Свобода действия мыслима только с точки зрения этического индивидуализма.

Но как возможна совместная жизнь людей, если каждый будет стремиться лишь к тому, чтобы проявлять свою собственную индивидуальность? Таково возражение плохо понятого морализма. Последний полагает, что сообщество людей возможно лишь при условии, что все они соединены сообща установленным нравственным порядком. Этот морализм как раз не понимает единства мира идей. Он не может взять в толк, что деятельный во мне мир идей есть тот же самый, какой действует и в моём ближнем. Конечно, это единство есть лишь результат мирового опыта. Однако оно и *должно* быть таковым. Ибо если бы оно познавалось с помощью чего-либо другого, а не наблюдения, то в его области имело бы значение не индивидуальное переживание, а всеобщая норма. Индивидуальность возможна только тогда, когда каждое индивидуальное существо знает о другом лишь посредством индивидуального наблюдения. Различие между мной и моим ближним заключается вовсе не в том, что мы живём в двух совершенно различных духовных мирах, а в том, что из общего нам обоим мира идей он получает другие

интуиции, чем я. Он хочет изживать *свои* интуиции, а я *мои*. Если мы оба действительно исходим из идей и не следуем никаким внешним (физическим или духовным) побуждениям, то мы можем только сойтись в одинаковом стремлении, в одних и тех же намерениях. Нравственное непонимание, взаимное столкновение у нравственно *свободных* людей исключены. Только нравственно несвободный человек, следующий природному влечению или принятой заповеди долга, отталкивает стоящего рядом с ним человека, если тот не следует тому же инстинкту, что и он, или одинаковой для обоих заповеди. *Жить* в любви к деятельности и *не мешать жить* другим, понимая их воление, — такова главная максима *свободных людей*. Они не знают никакого другого *долженствования*, кроме того, с которым их воление вступает в интуитивное согласие; как они будут *волить* в каждом отдельном случае — это скажет им их способность постижения идей.

Если бы в человеческом существе не была заложена основа уживчивости [обходительности, совместимости], её нельзя было бы привить никакими внешними законами! Человеческие индивидуумы могут изживать себя друг возле друга только потому, что они *суть одного духа*. Свободный живёт с доверием к тому, что другой свободный принадлежит вместе с ним к одному духовному миру и [потому] сойдётся с ним в своих намерениях. Свободный не требует от своих ближних никакого взаимного согласия, но он ждёт его, потому что оно заложено в человеческой природе. Речь при этом не идёт о необходимости, присущих тем или иным внешним учреждениям, а об *образе мыслей*, о *душевном строе*, благодаря которому человек в переживании себя среди ценимых им собратьев в наибольшей степени отдаёт должное человеческому достоинству.

Найдётся немало людей, которые скажут: набрасываемое тобой понятие *свободного* человека — только химера, нигде не осуществлённая. Мы же имеем дело с реально существующими людьми, у которых на нравственность можно надеяться только в том случае, если они подчиняются нравственной заповеди, если на своё нравственное назначение они смотрят как на долг, а не следуют свободно своим склонностям и своей любви. — Я в этом несколько не сомневаюсь. Это мог бы отрицать только слепой. Но если таков *последний* вывод, тогда долой всё лицемерие нравственности! Тогда скажите просто: человеческая натура должна быть *принуждаема* к своим поступкам, поскольку она *не свободна*. Принуждается ли несвободная натура с помощью физических средств или нравственных законов, несвободен ли человек потому, что он следует своему непомерному сексуальному влечению или потому, что он связан оковами условной нравственности, — с известной точки зрения это совершенно безразлично. И не утверждайте тогда, что такой человек вправе называть поступок *своим*, ибо он принуждается к нему чужой властью. Но из среды этого принудительного порядка поднимаются люди, *свободные духом*, которые находят *самих себя* в нагромождении обычаев, принудительных законов, религиозных практик и так далее. Они *свободны*, поскольку следуют только самим себе, и *несвободны*, поскольку подчиняются. Кто из нас может сказать, что он действительно свободен во всех своих поступках? Но в глубине каждого из нас живёт некое существо, в котором заявляет о себе свободный человек.

Из поступков свободы и несвободы слагается наша жизнь. Но мы не можем додумать до конца понятие человека, чтобы не прийти к *свободному духу* как к чистейшему выражению человеческой природы. Ибо мы поистине люди лишь постольку, поскольку мы свободны.

Это идеал, скажут многие. Несомненно, но такой, который как реальный элемент работает в нашем существе, пробиваясь на поверхность. Это не выдуманный и не пригрезившийся идеал, но такой, в котором есть жизнь и который отчётливо возвещает о

себе даже в самой несовершенной форме своего бытия. Если бы человек был только природным существом, то искание идеалов, т.е. идей, не действенных в данный момент, но осуществление которых требуется, было бы бессмыслицей. В предмете, принадлежащем внешнему миру, идея определяется восприятием; мы сделали всё зависящее от нас, если узнали связь между идеей и восприятием. В отношении человека это не так. Сумма его бытия не может быть определена без него самого; его истинное понятие как *нравственного* человека (свободного духа) не соединено заранее и объективно с образом восприятия "человек", чтобы впоследствии быть просто установленным в познании. Человек должен сам своим деянием соединить своё понятие с восприятием "человек". Понятие и восприятие приходят здесь в соответствие друг с другом лишь в том случае, если человек сам приводит их к соответствию. Но он может сделать это, только найдя понятие свободного духа, т.е. своё собственное понятие. В объективном мире благодаря нашей организации проведена пограничная черта между восприятием и понятием; познание преодолевает эту границу. В субъективной природе эта граница также существует; человек преодолевает её в ходе своего развития, работая в своём явлении над формой своего понятия. Таким образом, как мыслительная, так и нравственная жизнь человека приводят нас к его двойной природе: к восприятию (непосредственному переживанию) и мышлению. Интеллектуальная жизнь преодолевает эту двойную природу посредством познания, а нравственная — посредством фактического осуществления свободного духа. Каждое существо имеет своё прирождённое понятие (закон своего бытия и действия); но во внешних вещах оно неразрывно связано с восприятием и только внутри нашего духовного организма отделено от него. У самого человека [его] понятие и восприятие сначала *фактически* разделены, чтобы затем быть столь же *фактически* соединёнными им. На это можно возразить: Нашему восприятию человека в каждое мгновение его жизни соответствует, так же как и всякой другой вещи, определённое понятие. Я могу составить себе понятие шаблонного человека, и он может быть данным мне также и как восприятие; если я присоединю к нему ещё понятие свободного духа, то у меня будет два понятия для одного и того же объекта.

Это односторонняя мысль. Как объект восприятия, я подвержен непрерывному изменению. Ребенком я был другим, другим был также и в юности, и когда стал взрослым. Более того, в каждое данное мгновение образ моего восприятия иной, чем в предыдущие. Эти изменения могут совершаться либо так, что в них будет проявляться всё один и тот же (шаблонный) человек, либо так, что они будут выражением свободного духа. Этим изменениям подвержено, как объект восприятия, моё поведение.

В объекте восприятия "человек" дана возможность преобразования себя, как в семени растения заложена возможность стать целым растением. Растение преобразуется в силу объективной, заложенной в нём закономерности; человек же остаётся в своём состоянии несовершенства, если сам в себе не берётся за материал преобразования и не преобразует себя собственной силой. Природа делает из человека только природное существо; общество — существо, поступающее сообразно законам; *свободное* существо он может сделать из себя только сам. Природа выпускает человека из своих оков на известной стадии его развития; общество доводит это развитие до следующего пункта; последний чекан человек может дать себе только сам.

Таким образом, точка зрения свободной нравственности не утверждает, что свободный дух есть единственная форма, в которой может существовать человек. Она видит в свободной духовности только последнюю стадию развития человека. Этим вовсе не отвергается правомерность согласного с нормами действия как стадии развития. Это только не может быть признано за точку зрения абсолютной нравственности. Свободный

же дух преодолевает нормы в том смысле, что не одни лишь заповеди он ощущает как мотивы, но строит своё поведение согласно собственным импульсам (интуициям).

Если Кант говорит о долге: "Долг! Ты возвышенное, великое имя, не содержащее в себе ничего излюбленного, сопровождаемого ласкающей слух вкрадчивостью, но требующее подчинения"; "устанавливающее закон... перед которым умолкают все склонности, хотя бы втайне они и противодействовали ему"[10], — то из сознания свободного духа человек возражает ему: "Свобода! Ты приветливое, человеческое имя, содержащее в себе всё нравственно излюбленное, наиболее отвечающее моему человеческому достоинству и не делающее меня ничьим слугой; ты не устанавливаешь один лишь закон, но выжидаешь, что& моя нравственная любовь сама признает за закон, ибо по отношению к каждому навязанному закону она чувствует себя несвободной".

Такова противоположность между только сообразующейся с законом и свободной нравственностью.

Филистер, усматривающий в чём-нибудь внешне установленном воплощённую нравственность, усмотрит в свободном духе, пожалуй, даже опасного человека. Но он делает это только потому, что его взгляд сужен в пределах одной определённой эпохи. Будь же он в состоянии заглянуть за её пределы, ему тотчас же открылось бы, что свободный дух столь же редко испытывает необходимость преступать законы своего государства, как и сам филистер, и никогда — вступать с ними в действительное противоречие. Ибо все законы государств, равно как и все другие объективные законы нравственности, произошли из интуиций свободных духов. Нет такого закона, применяемого авторитетом семьи, который как таковой не был бы однажды интуитивно постигнут и установлен каким-нибудь предком; также и общепринятые[традиционные] законы нравственности устанавливаются первоначально определёнными людьми; а законы государства всегда возникают в голове какого-либо государственного мужа. Эти умы установили законы над прочими людьми, и несвободен только тот, кто забывает об этом их происхождении и делает их либо внечеловеческими заповедями, объективными, независимыми ни от чего человеческого понятиями нравственного долга, либо же повелевающим голосом своего собственного, лже-мистически мыслимого принудительным, внутреннего мира. Но кто не упускает из виду этого их происхождения и ищет его в человеке, тот считается с этим как со звеном всё того же мира идей, из которого и он выносит свои нравственные интуиции. Если он находит, что его интуиции лучше, то старается поставить их на место существующих; если же находит правильными существующие, то поступает согласно им, как если бы они были его собственными.

Не следует настаивать на формуле, будто бы человек существует здесь для того, чтобы осуществлять какой-то обособленный от него нравственный миропорядок. Кто утверждает подобное, тот по отношению к науке о человечестве стоит ещё на такой же точке зрения, на какой стояло естествознание, когда полагало, что бык имеет рога для того, чтобы бодаться. Естествоиспытатели благополучно сдали это телеологическое понятие н'а кладбище мёртвых идей. Этике труднее освободиться от него. Но подобно тому, как не рога существуют *ради* боданья, а боданье *благодаря* рогам, так и человек существует не ради нравственности, а нравственность существует *благодаря* человеку. Свободный человек поступает нравственно потому, что у него есть нравственная идея; но он совершает поступки не для того, чтобы возникла нравственность. Человеческие индивидуумы со своими принадлежащими их существу нравственными идеями являются предпосылкой нравственного миропорядка.

Человеческий индивидуум есть источник всякой нравственности и средоточие земной жизни. Государство, общество существуют лишь потому, что оказываются необходимым

следствием индивидуальной жизни. Что государство и общество оказывают затем обратное влияние на индивидуальную жизнь, это так же понятно, как и то, что боданье, существующее благодаря рогам, в свою очередь оказывает влияние на дальнейшее развитие рогов у быка, которые при долгом неупотреблении выродились бы. Так же должен был бы выродиться и индивидуум, если бы вёл обособленную жизнь вне общения с людьми. Потому именно и образуется общественный строй — чтобы в благоприятном смысле воздействовать обратно на индивидуума.

Глава 10 Философия свободы и монизм

Наивный человек, признающий действительным только то, что он может видеть глазами и брать руками, требует и для своей нравственной жизни побудительных оснований, которые можно было бы воспринимать органами внешних чувств. Он нуждается в некоем существе, которое сообщало бы ему эти побудительные основания понятным для его внешних чувств способом. Он предоставит человеку, которого считает мудрее и могущественнее себя или которого он по какой-либо другой причине признаёт стоящей над собой властью, диктовать себе эти побудительные основания как заповеди. Таким образом нравственными принципами оказываются названные уже ранее авторитеты: семейный, государственный, общественный, церковный и божественный. Самый неуверенный, робкий человек верит ещё другому отдельному человеку; более развитый предоставляет диктовать себе своё нравственное поведение какому-нибудь большинству (государству, обществу). Он всегда опирается на какие-нибудь воспринимаемые авторитеты. У кого, наконец, начинает брезжить убеждение, что это ведь, в сущности, такие же слабые люди, как и он, тот ищет разъяснения у более высокой власти, у божественного Существа, которое он, однако, снабжает чувственно воспринимаемыми свойствами. Этому Существу он даёт сообщать себе понятийное содержание своей нравственной жизни опять-таки каким-нибудь воспринимаемым способом: скажем, Бог является ему в "неопалимой купине", либо ходит среди людей в телесно-человеческом облике и внятно для слуха говорит, что им следует, а чего не следует делать.

Высшей ступенью развития наивного реализма в области нравственности является та, на которой нравственная заповедь (нравственная идея) мыслится отделённой от всякого постороннего существа и гипотетически признаётся за абсолютную силу внутри самого человека. То, чему он внимал сначала как внешнему голосу Бога, он теперь воспринимает как самостоятельную власть внутри себя и говорит об этом внутреннем голосе, отождествляя его с совестью.

Но тем самым уже покидается ступень наивного сознания, и мы вступаем в область, где нравственные законы становятся самостоятельными в качестве норм. Они тогда не имеют больше носителя, но становятся метафизическими существами, которые существуют сами собой. Они аналогичны незримо-зримым силам метафизического реализма, не ищущего действительность с помощью того участия, какое принимает в ней человеческое существо своим мышлением, а гипотетически примышляющего её к пережитому. Внечеловеческие нормы нравственности всегда выступают в качестве явления, сопутствующего этому метафизическому реализму. Этот метафизический реализм вынужден и происхождение нравственности искать в области внечеловеческой действительности. Тут имеются различные возможности. Если предполагаемая сущность мыслится лишённой сама по себе мышления, действующей по чисто механическим законам — каковой должна быть сущность в материализме, — тогда она по чисто механической необходимости производит из себя и человеческий индивидуум вместе со всем, что в нём есть. Сознание свободы может быть в таком случае только иллюзией. Ибо

в то время, как я считаю себя творцом своего поступка, на самом деле во мне действует составляющая меня материя и процессы её движения. Я считаю себя свободным; фактически же все мои поступки суть лишь результаты лежащих в основе моего телесного и духовного организма материальных процессов. Только вследствие нашего незнакомства с принуждающими нас мотивами — так полагает это воззрение — имеем мы чувство свободы. "Мы должны здесь вновь подчеркнуть, что чувство свободы основывается ... на отсутствии внешних принудительных мотивов"; "наше поведение столь же вынужденно, сколь и наше мышление". (Т. Циген. "Руководство по физиологической психологии", стр. 207 нем. изд.)[\[11\]](#).

Другая возможность заключается в том, что кто-то усматривает в каком-нибудь духовном существе таящееся позади явлений внечеловеческое Абсолютное. Тогда и побуждение к поступку он будет искать в такой духовной силе. Находимые им в своём разуме нравственные принципы он будет принимать за изливания этого Существа в себе, имеющего в отношении человека свои особые намерения. Нравственные законы кажутся дуалисту этого направления продиктованными Абсолютом, и человеку надлежит просто исследовать разумом эти решения абсолютного Существа и выполнять их. Нравственный миропорядок кажется дуалисту воспринимаемым отблеском стоящего за этим миропорядком высшего порядка. Земная нравственность есть явление внечеловеческого миропорядка. В этом нравственном порядке речь идёт не о человеке, а о некоем Существо в себе, о внечеловеческом Существо. Человек *должен* делать то, чего *хочет* это Существо. Эдуард фон Гартман, представляющий себе названное Существо в себе как Божество, для которого собственное бытие есть страдание, полагает, что это божественное Существо сотворило мир, чтобы через него освободиться от своего бесконечного великого страдания. Поэтому этот философ рассматривает нравственное развитие человечества как процесс, существующий для того, чтобы освободить Божество. "Только построением нравственного миропорядка со стороны разумных, самосознающих индивидуумов мировой процесс может быть приведён... к своей цели". "Реальное бытие есть воплощение Божества, а мировой процесс — история страданий воплотившегося Бога и в то же время путь к избавлению Распятого во плоти; *нравственность же есть соучастие в работе, сокращающей этот путь страдания и избавления*". (Гартман, "Феноменология нравственного сознания", стр. 871 нем. изд.) Человек здесь действует не потому, что он хочет, а потому, что он *должен* действовать, ибо Бог хочет быть избавлен [от страдания]. Как материалистический дуалист делает человека автоматом, поступки которого суть только результат чисто механической закономерности, так спиритуалистический дуалист (т.е. тот, кто видит Абсолют, Существо в себе в чём-то духовном, в чём человек своим сознательным переживанием не принимает никакого участия) делает его рабом воли этого Абсолюта. В пределах как материализма, так и одностороннего спиритуализма, и вообще, в пределах умозаключающего к внечеловеческому как к истинной действительности, а не переживающего её метафизического реализма, свобода исключена.

Как наивный, так и этот метафизический реализм, будучи последовательными, должны оба на одном и том же основании отрицать свободу, потому что они видят в человеке лишь совершителя или исполнителя с необходимостью навязанных ему принципов. Наивный реализм убивает свободу подчинением авторитету некоего воспринимаемого или мыслимого по аналогии с восприятиями существа, или, наконец, подчинением абстрактному внутреннему голосу, *толкуемому* им как "совесть"; умозаключающий лишь к внечеловеческому метафизик не может признать свободы, потому что для него человек обусловлен механически или же морально неким "Существом в себе".

Монизм должен будет, поскольку он признаёт правомерность мира восприятий, признать частичную правомерность наивного реализма. Кто не способен производить

нравственные идеи посредством интуиции, тот должен получать их от других. В той мере, в какой человек получает свои нравственные принципы извне, он фактически несвободен. Но монизм приписывает идее равное с восприятием значение. Идея же может проявиться в человеческом индивидууме. И в той мере, в какой человек следует побуждениям с этой стороны, он ощущает себя свободным. Однако монизм отрицает какую-либо правомерность метафизики, оперирующей лишь умозаключениями, а следовательно, и правомерность происходящих от так называемых "существ в себе" побуждений к поступкам. С точки зрения монизма, человек поступает несвободно, когда он следует какому-либо воспринимаемому внешнему принуждению; он может поступать свободно, когда повинуетя только самому себе. Монизм не может признавать какого-то бессознательного принуждения, скрывающегося за восприятием и понятием. Если кто-то утверждает о поступке своего ближнего, что он совершён *несвободно*, то он должен указать внутри воспринимаемого мира вещь или человека, или учреждение, которые побудили того к поступку; а если утверждающий ссылается на некие причины поступка, лежащие вне чувственно или духовно действительного мира, то монизм не может вдаваться в обсуждение подобного утверждения.

Согласно монистическому воззрению, человек действует частью несвободно, частью же свободно. Он застаёт себя несвободным в мире восприятий и осуществляет в себе *свободного духа*.

Нравственные заповеди, которые метафизик, оперирующий одними лишь умозаключениями, принуждён рассматривать как проистекающие от высшей власти, для сторонника монизма суть *мысли людей*; нравственный миропорядок для него не есть оттиск [копия] ни чисто механического порядка природы, ни внечеловеческого миропорядка, но совершенно свободное человеческое дело. Человеку надлежит проводить в мире волю не пребывающего вне его существа, а свою собственную; он осуществляет решения и намерения не другого существа, а свои собственные. За действующими людьми монизм не видит целей какого-то чуждого ему мироправления, определяющего поступки людей по своей воле, — нет, в той мере, в какой люди осуществляют интуитивные идеи, они преследуют только свои собственные *человеческие* цели. И притом каждый индивидуум преследует только свои особые цели. Ибо мир идей изживается не в сообществе людей, а только в человеческих индивидуумах. То, что выявляется как общая цель человеческого сообщества, есть лишь следствие отдельных волевых действий индивидуумов, и притом, по большей части, лишь некоторых, немногих избранных, за которыми другие следуют как за своими авторитетами. Каждый из нас призван стать *свободным духом*, как каждый росток розы предназначен стать розой.

Итак, монизм в сфере истинно нравственного действия есть *философия свободы*. Поскольку он есть философия действительности, то он в такой же мере отвергает метафизические, недействительные ограничения свободного духа, в какой признаёт физические и исторические (наивно-действительные) рамки наивного человека. Поскольку он рассматривает человека не как законченный продукт, осуществляющий себя полностью в каждый момент жизни, то спор о том, *свободен* ли человек как таковой или *нет*, кажется ему ничтожным. Он видит в человеке развивающееся существо и спрашивает, может ли на этой стезе развития быть достигнута также и ступень свободного духа.

Монизму известно, что природа не выпускает человека из своих рук сразу готовым свободным духом, но что она ведёт его до известной ступени, с которой он развивается дальше как всё ещё несвободное существо, пока не достигнет точки, в которой находит самого себя.

Для монизма ясно, что существо, действующее под влиянием физического или морального принуждения, не может быть подлинно нравственным. Прохождение через автоматическое поведение (сообразно естественным влечениям и инстинктам) и через послушное поведение (сообразно нравственным нормам) он рассматривает как необходимые предварительные ступени нравственности, но он осознаёт возможность преодолеть свободным духом обе эти промежуточные стадии. Монизм освобождает поистине нравственное мировоззрение в целом от внутримировых оков правил наивной нравственности и от правил внемировой нравственности отвлеченно мыслящих метафизиков. Первые он не может устранить из мира, как не может устранить из него восприятия, вторые он отклоняет, поскольку все принципы, объясняющие и освещающие мировые явления, он ищет в пределах мира, а не вне его. И как монизм отвергает даже самоё размышление о других принципах познания, кроме присущих человеку (см. выше), точно так же он решительно отклоняет и мысль о других правилах нравственности, кроме свойственных человеку. Человеческая нравственность, как и человеческое познание, обусловлены человеческой природой. И подобно тому как другие существа понимали бы под познанием нечто совсем другое, чем мы, так имели бы другие существа и другую нравственность. Для сторонника монизма нравственность есть специфически человеческое свойство, а *свобода* — человеческая форма быть нравственным.

Первое дополнение к изданию 1918 г.

Некоторая трудность при оценке изложенного в двух предшествующих главах может возникнуть по той причине, что мы как будто бы оказываемся тут стоящими перед противоречием. С одной стороны, говорится о переживании мышления, которое ощущается как имеющее всеобщее, одинаковое для всякого человеческого сознания значение; с другой — указывается на то, что идеи, которые осуществляются в нравственной жизни и однородны с идеями, вырабатываемыми в мышлении, изживаются индивидуальным образом в каждом человеческом сознании. Кто чувствует себя вынужденным остановиться на этом противопоставлении как на "противоречии", и кто не распознаёт, что именно в *живом созерцании* этой, *фактически существующей*, противоположности открывается часть человеческой сущности, тому ни идея познания, ни идея свободы не могут явиться в правильном свете. Для воззрения, которое мыслит свои понятия просто выведенными (абстрагированными) из чувственного мира и которое не признаёт никаких прав за интуицией, обоснованно принятая здесь за действительность мысль останется "лишь противоречием". Но для разумения, способного постичь, каким образом идеи *переживаются* интуитивно как некое на себе самом покоящееся сущностное, станет ясно, что человек в кругу мира идей в процессе *познания* вживается в нечто единое для всех людей, но что когда из этого мира идей он извлекает интуиции для своих волевых актов, то он индивидуализирует звено этого мира идей *той же самой деятельностью*, которую он в духовно-идеальном процессе, в акте познания развивает как общечеловеческую. Кажущееся логическим противоречием, а именно: всеобщий характер идей познавательных и индивидуальный — идей нравственных, это, будучи увиденным в *своей действительности*, становится как раз живым понятием. В том-то и состоит отличительная черта человеческого существа, что в *человеке* интуитивно постигаемое колеблется как бы в живом, маятникообразном движении между общезначимым познанием и индивидуальным переживанием этого всеобщего. Кто не в состоянии увидеть одного из качаний этого маятника в его действительности, для того мышление останется лишь субъективной человеческой деятельностью; а кто не может понять другого [качания], для того при мыслительной деятельности человека кажется утраченной всякая индивидуальная жизнь. Для мыслителя первого рода — познание, а для мыслителя второго рода — нравственная жизнь являются трудно постижимыми фактами. Оба будут пытаться приводить для объяснения того или другого всевозможные

представления, которые все окажутся недостаточными, потому что обоими ими способность переживать мышление будет либо вовсе не понята, либо понята ошибочно, как только абстрагирующая деятельность.

Второе дополнение к изданию 1918 г.

На стр. 121(этой главы) говорится о материализме. Мне хорошо известно, что существуют мыслители — подобные вышеприведённому Т. Цигену, — которые сами отнюдь не называют себя материалистами, но которые всё же с изложенной в этой книге точки зрения должны быть обозначены этим понятием. Дело не в том, заявляет ли кто-нибудь, что для него мир заключён не в одном только материальном бытии и что поэтому он не материалист. Нет, вопрос здесь заключается в ином: а не развивает ли он понятий, приложимых *только* к материальному бытию? Кто говорит: "Наше поведение столь же вынужденно, как и наше мышление", — тот устанавливает тем самым понятие, приложимое только к материальным процессам и не приложимое ни к деятельности, ни к бытию; и додумай он свои понятия до конца, ему пришлось бы мыслить именно материалистически. Если он этого не делает, то только в силу той непоследовательности, которая так часто бывает результатом недоведённого до конца мышления. — Ныне можно часто услышать, будто материализм XIX века научно опровергнут. На самом же деле это совершенно не так. Люди в настоящее время часто просто не замечают, что у них нет никаких других идей, кроме тех, с которыми можно подходить только к материальному. Вследствие этого материализм теперь оказывается завуалированным, между тем как во второй половине XIX века он выступал открыто. По отношению к воззрению, постигающему мир духовно, скрытый материализм современности проявляет не меньшую нетерпимость, чем явно признанный таковым материализм прошлого столетия. Он лишь вводит в заблуждение многих, считающих себя вправе отклонять мировоззрение, простирающееся на духовное, поскольку-де естественнонаучное мировоззрение "давно уже покинуло почву материализма".

Глава 11 Цель мира и цель жизни (Назначение человека)

Среди разнообразных течений в духовной жизни человечества нам необходимо проследить одно, которое можно назвать преодолением понятия цели в областях, к которым оно не имеет отношения. *Целесообразность* представляет собой определённый род чередования явлений. Целесообразность поистине имеет место лишь тогда, когда, в противоположность причинно-следственной связи, где предыдущее событие определяет позднейшее, происходит наоборот, а именно, последующее событие действует определяющим образом на более раннее. Это имеет место, прежде всего, только в человеческих поступках. Человек хочет совершить поступок, который он себе *заранее*

представляет, и даёт этому представлению определить себя к поступку. Позднейшее — поступок — действует с помощью представления на более раннее, на совершающего поступок человека. И этот окольный путь через представление решительно необходим для целесообразной связи.

В процессе, который распадается на причину и следствие, следует восприятие отличать от понятия. Восприятие причины предшествует восприятию следствия; причина и следствие оставались бы в нашем сознании просто существующими рядом друг с другом, если бы мы не могли соединить их между собой посредством соответствующих им понятий. Восприятие следствия может всегда следовать только за восприятием причины. Если следствие должно иметь реальное влияние на причину, то это может произойти лишь с помощью понятийного фактора. Ибо до фактора восприятия причины фактора

восприятия следствия попросту не существует. Кто утверждает, что цветок является целью корня, т.е. что он имеет влияние на корень, тот может это сделать только относительно того фактора в цветке, который он констатирует в нём посредством мышления. Фактора восприятия цветка ещё не существует во время возникновения корня. Для целесообразной же связи необходима не только идеальная закономерная связь позднейшего с более ранним, но также, чтобы понятие (закон) следствия реально, посредством какого-нибудь воспринимаемого процесса, влияло на причину. Однако воспринимаемое влияние понятия на что-нибудь другое мы можем наблюдать только в человеческих поступках. Здесь, стало быть, только и применимо понятие цели. Наивное сознание, придающее значение лишь воспринимаемому, пытается — как мы неоднократно замечали — переносить воспринимаемое и туда, где можно обнаружить только идеальное. В воспринимаемом событии оно ищет воспринимаемых связей, а если не находит таковых, то *примышляет* их. Имеющее значение в субъективном поведении понятие цели является подходящим элементом для таких вымышленных связей. Наивный человек знает, как он выполняет какое-нибудь дело, и выводит отсюда, что природа поступает точно так же. В чисто идеальных природных связях он усматривает не только невидимые силы, но и невоспринимаемые реальные цели. Человек целесообразно строит свои орудия; по такому же рецепту наивный реалист заставляет Творца строить организмы. Лишь очень постепенно исчезает из наук это ложное понятие цели. В философии оно продолжает ещё и теперь играть свою довольно зловредную роль. Здесь всё ещё ставят вопрос о внемировой цели мира, о внечеловеческом назначении (следовательно, и о цели) человека и так далее.

Монизм отвергает понятие цели во всех областях за исключением одних только человеческих поступков. Он ищет законов природы, а не целей природы. *Цели природы* суть такие же произвольные допущения, как и невоспринимаемые силы (см. стр. 80-81). Но и жизненные цели, которые человек ставит себе не сам, являются с точки зрения монизма неправомерными допущениями. Исполнено цели лишь то, что человек сперва сделал таковым, ибо только посредством осуществления идеи возникает целесообразное. Действенной же, в реальном смысле, идея становится только в человеке. Поэтому человеческая жизнь имеет лишь ту цель и назначение, какие дает ей человек. На вопрос: какую задачу имеет человек в жизни? — монизм может ответить только так: ту, которую он ставит себе сам. Моё призвание в мире не предопределено; оно во всякое мгновение то, которое я сам себе избираю. На свой жизненный путь я вступаю не с заранее начертанным маршрутом.

Идеи осуществляются целесообразно только людьми. Поэтому неуместно говорить о воплощении идей через историю. Все выражения типа: "история есть развитие людей к свободе" или "она есть осуществление нравственного миропорядка"^[12] и т.д. — несостоятельны с монистической точки зрения.

Приверженцы понятия цели думают, что вместе с ним им пришлось бы одновременно отказаться и от всякого порядка и единства мира. Послушаем, например, что говорит *Роберт Гамерлинг* ("Атомистика воли", том II, стр. 201 нем. изд.): "Пока существуют в природе *влечения*, нелепо отрицать в ней *цели*. ...

Подобно тому, как образование члена человеческого тела определено и обусловлено не какой-нибудь витающей в воздухе *идеей* этого члена, а связью с более крупным целым — с телом, которому принадлежит член, так и образование каждого природного существа, будь то растение, животное или человек, определено и обусловлено не витающей в воздухе *идеей* такового, а принципом формы большого, целесообразно себя изживающего и формообразующего целого природы". А на стр. 191 в том же томе стоит: "Теория цели утверждает только то, что, *несмотря* на тысячи неудобств и мук этой тварной жизни, в

образованиях и стадиях развития природы явно содержится высокая целесообразность и планомерность, однако планомерность и целесообразность, осуществляющие себя только в пределах естественных законов и не могущие иметь своей целью страну с молочными реками и кисельными берегами, в которой жизни не противостояло бы смерти, становлению — переходу со всеми более или менее безрадостными, но совершенно неизбежными промежуточными ступенями. ...

Когда противники понятия цели противопоставляют с трудом собранную кучку половинчатых или же цельных, мнимых или действительных нецелесообразностей миру чудес целесообразности, каким являет его во всех областях природа, то я нахожу это также смешным".

Что называется здесь целесообразностью? — Согласование восприятий в некое целое. Но поскольку в основе всех восприятий лежат законы (идеи), которые мы находим посредством нашего мышления, то планомерное согласование членов воспринимаемого целого есть именно идеальное согласование содержащихся в этом воспринимаемом целом членов одного идейного целого. Когда говорится, что животное или человек не определены "витающей в воздухе идеей", то это всего лишь неудачное выражение, и осуждаемое здесь воззрение, при правильном выборе выражений, само собой теряет свой абсурдный характер. Животное, конечно, определено не витающей в воздухе идеей, а врожденной ему и составляющей его закономерную сущность идеей. О целесообразности нельзя говорить как раз потому, что идея находится не вне вещи, а действует в ней как её сущность. И тот, кто отрицает, что природное существо определено извне (витающей ли в воздухе или существующей *вне* творения в духе мирового Творца идеей — в данном случае совершенно безразлично), как раз он-то и должен признать, что это существо определяется не целесообразно и планомерно извне, а причинно и закономерно изнутри. Я лишь тогда строю машину целесообразно, когда привожу её части в такую связь, которой они не имеют от природы. Целесообразность её устройства состоит тогда в том, что способ действия машины я положил в её основу как её идею. Машина вследствие этого стала объектом восприятия с соответствующей идеей. Таковы же и существа природы. Кто называет вещь целесообразной потому, что она закономерно построена, тот может приложить это обозначение и к существам природы. Но только эту закономерность не надо смешивать с закономерностью субъективных человеческих поступков. Для цели совершенно необходимо, чтобы действующая причина была понятием, и притом понятием следствия. В природе же нигде нельзя указать понятий как причин; понятие всегда оказывается лишь идейной связью между причиной и следствием. Причины существуют в природе только в форме восприятий.

Дуализм может говорить о мировых и природных целях. Где для нашего восприятия обнаруживается закономерное сочетание причины и следствия, там дуалист может допускать, что мы видим лишь подобие некой связи, в которой абсолютная Сущность мира осуществила свои цели. Для монизма вместе с абсолютной, не переживаемой, но лишь гипотетически умозаключаемой мировой сущностью отпадает также и основание для допущения мировых и природных целей.

Дополнение к изданию 1918 г.

Если непредубеждённо продумать изложенное в этой главе, то никак нельзя прийти к мнению, будто автор этого изложения со своим отрицанием понятия цели применительно к фактам внечеловеческого порядка стоял на почве тех мыслителей, которые отклонением этого понятия создают себе возможность понимать всё лежащее вне человеческой деятельности, а затем и её самоё как *только* природное свершение. От

этого его должно было бы защитить уже одно то обстоятельство, что процесс мышления изображается в этой книге как чисто духовный. Если здесь отвергается мысль о цели также и для *духовного*, вне человеческой деятельности лежащего мира, то это делается потому, что в том мире приходит к откровению нечто более *высокое*, чем осуществляемая в среде человечества цель. И если о мыслимом по образцу человеческой целесообразности целесообразном назначении человеческого рода здесь говорится как об ошибочной мысли, то лишь в том смысле, что цели ставит себе отдельный человек, а из них слагается результат совокупной деятельности человечества. Этот результат есть тогда нечто более *высокое*, чем составляющие его члены — человеческие цели.

Глава 12 Моральная фантазия (Дарвинизм и нравственность).

Свободный дух действует согласно своим импульсам, т.е. интуициям, избранным им из совокупности его мира идей с помощью мышления. Для *несвободного духа* основание, почему из своего мира идей он выделяет определённую интуицию, чтобы положить её в основу действия, лежит в данном ему мире восприятий, т.е. в бывших у него до сих пор переживаниях. Прежде чем прийти к решению, он вспоминает, что сделал или посоветовал сделать кто-нибудь в аналогичном случае, или что повелел для подобного случая Бог, и т.д., и сообразно с этим он действует. Для свободного духа такие предварительные условия не являются единственными побуждениями к действию. Он принимает в прямом смысле слова *первичное* решение. Ему при этом столь же мало дела до того, как поступали в подобном случае другие, сколь и до того, что они в отношении этого предписали. У него чисто идеальные основания, которые побуждают его выделить из суммы его понятий как раз одно определённое и претворить его в поступок. Но его поступок будет принадлежать к воспринимаемой действительности. То, что он совершит, будет, следовательно, тождественным с совершенно определённым содержанием восприятия. Понятие должно будет осуществиться в отдельном, конкретном событии. Как понятие, оно не может содержать в себе этот отдельный случай. Оно сможет относиться к нему только так, как вообще понятие относится к восприятию, как, например, понятие льва — к отдельному льву. Средним звеном между понятием и восприятием является *представление* (см. глава 6). Несвободному духу это среднее звено дано заранее. Мотивы уже заранее содержатся в его сознании как представления. Если он хочет что-нибудь совершить, то делает это так, как это, как он видел, делали раньше [другие] или как ему предписывается поступить в данном случае. Поэтому авторитет действует лучше всего посредством *примеров*, т.е. посредством сообщения сознанию несвободного духа о совершенно определённых отдельных поступках. Христианин поступает не столько по учению, сколько по *примеру* Спасителя. Правила имеют меньше значения для положительной деятельности, чем для отказа от совершения определённых поступков. Законы только тогда принимают общую форму понятий, когда запрещают поступки, а не тогда, когда повелевают их совершать. Законы, говорящие о том, что человек должен делать, несвободному духу необходимо давать в совершенно конкретной форме: Подметай улицу перед твоим крыльцом! Плати налоги в таком-то размере в налоговом управлении номер такой-то! и т.д. Форму понятий законы имеют для того, чтобы помешать каким-нибудь действиям: Не кради! Не прелюбодействуй! Но эти законы действуют на несвободный дух также лишь через указание на конкретное представление, например соответствующих временных кар или мучений совести, или вечного осуждения и т.д.

Как только появляется побуждение к действию в общепонятийной форме (например: Делай добро твоим ближним! Живи так, чтобы наилучшим образом способствовать своему благополучию!), так в каждом отдельном случае возникает необходимость сначала найти конкретное представление поступка (отношение понятия к содержанию восприятия). У *свободного духа*, которого не подгоняет никакой образец для подражания,

никакой страх перед наказанием и т.п., это преобразование понятия в представление всегда необходимо.

Конкретные представления человек производит из суммы своих идей прежде всего посредством фантазии. Следовательно, то, в чём нуждается свободный дух, чтобы осуществить свои идеи, чтобы проявить себя, — это *моральная фантазия*. Она есть источник деятельности свободного духа. Поэтому нравственно продуктивными являются, собственно говоря, только люди с моральной фантазией. Простые проповедники морали, т.е. люди, выдумывающие нравственные правила, не будучи в состоянии уплотнить их до конкретных представлений, — морально непродуктивны. Они похожи на критиков, которые умеют разумно объяснить, какими качествами должно обладать произведение искусства, но сами не способны создать даже самого незначительного.

Для того чтобы осуществить своё представление, моральная фантазия должна вмешаться в определённую область восприятий. Поступок человека не создаёт восприятий, но преобразует уже имеющиеся восприятия, сообщает им новый облик. Чтобы быть в состоянии определённый объект восприятия или сумму таковых преобразовать сообразно моральному представлению, нужно сначала понять закономерное содержание (бывший до того времени образ действия, которому хотят придать новую форму или новое направление) этого образа восприятий. Далее необходимо найти способ (*Modus*), каким эта закономерность может быть превращена в новую. Эта часть моральной деятельности основывается на знании мира явлений, с которым приходится иметь дело. Её, следовательно, нужно искать в какой-нибудь отрасли научного познания вообще. Итак, моральная деятельность предполагает наряду со способностью постигать моральные идеи [13] и с обладанием моральной фантазией ещё способность преобразовывать мир восприятий, не разрывая его природно-закономерной связи. Эта способность есть *моральная техника*. Ей можно научиться в том же смысле, в каком вообще можно научиться науке. Люди в общем и целом более способны находить понятия для уже готового мира, чем продуктивно определять посредством фантазии ещё не существующие, будущие поступки. Поэтому вполне возможно, что люди, не обладающие моральной фантазией, будут воспринимать моральные представления других и искусно напечатлеть их действительности. Возможен и обратный случай, когда людям с моральной фантазией будет недоставать технического умения, тогда они должны будут пользоваться другими людьми для осуществления своих представлений.

Поскольку для морального действия необходимо знание объектов сферы нашей деятельности, то оно основывается на этом знании. Что здесь принимается во внимание, так это законы *природы*. Мы тут имеем дело с естествознанием, а не с этикой.

Моральная фантазия и способность к моральным идеям могут стать предметом знания лишь *после* того, как они произведены индивидуумом. Но тогда они больше не регулируют жизнь, а уже урегулировали её. Их следует понимать как действующие причины, подобные всем другим причинам (целями они являются только для субъекта). Мы занимаемся ими в плане *естественного учения* (*Naturlehre*) *о моральных представлениях*.

Наряду с этим не может существовать этики как нормативной науки.

Нормативный характер моральных законов пытались сохранить по крайней мере постольку, поскольку понимали этику в смысле диетэтики, которая из жизненных условий организма выводит общие правила, чтобы затем на их основании влиять в отдельных случаях на тело (*Паульсен*. "Система этики"). Это сопоставление неверно

потому, что нашу моральную жизнь непозволительно сравнивать с жизнью организма. Деятельность организма протекает без нашего участия; мы застаём его законы в мире готовыми, следовательно, можем их искать и, найдя, затем применять. Моральные же законы сначала *творятся* нами. Мы не можем их применять до того, как они сотворены. Заблуждение возникает по той причине, что моральные законы не творятся по своему содержанию в каждый момент заново, а наследуются. Будучи приняты от предков, они затем кажутся просто данными, подобно естественным законам организма. Однако применяются они последующими поколениями вовсе не с тем же правом, как диетэтические правила. Ибо они имеют отношение к индивидууму, а не к экземпляру какого-либо рода, подобно закону природы. Как организм, я есть такой экземпляр рода, и я живу сообразно природе, когда в моём особом случае применяю природные законы рода; но как нравственное существо я — индивидуум и имею свои, всецело собственные законы.[14]

Представленное здесь воззрение кажется находящимся в противоречии с тем основным учением современного естествознания, которое называют *теорией развития*. Но это только *кажется*. Под *развитием* понимается *реальное* происхождение более позднего из более раннего согласно законам природы. Под развитием в органическом мире понимают то обстоятельство, что более поздние (более совершенные) органические формы являются реальными потомками более ранних (несовершенных) форм и произошли от них естественным путем. Сторонники органической теории развития должны были бы, собственно говоря, представить себе дело так, что некогда на земле была эпоха, в которую какое-нибудь существо могло бы собственными глазами проследить постепенное возникновение пресмыкающихся из первичных зародышевомешочных, если бы присутствовало при этом в качестве наблюдателя, обладая достаточно долгой жизнью. Подобным же образом теоретики развития должны были бы представить себе, что какое-нибудь существо могло бы наблюдать происхождение Солнечной системы из канто-лапласовской первичной туманности, если бы оказалось в состоянии в течение бесконечно долгого времени свободно пробыть в соответствующем месте в области мирового эфира. Что сущность как первичных зародышевомешочных, так и канто-лапласовской мировой туманности следовало бы при таком представлении мыслить *иначе*, чем это делают материалистические мыслители, тут не имеет решающего значения. Но ни одному теоретику развития не следовало бы утверждать, будто он из своего понятия первичного зародышевомешочного способен вывести понятие пресмыкающегося со всеми его свойствами, даже в том случае, если бы никогда пресмыкающегося не видел. Равным образом и Солнечную систему нельзя было бы вывести из понятия канто-лапласовской первичной туманности, если бы это понятие первичной туманности мыслилось отнесённым непосредственно только к восприятию первичной туманности. Другими словами, это значит: теоретик развития, если он мыслит последовательно, должен утверждать, что из более ранних фаз развития реально происходят более поздние и что, имея данными понятие несовершенного *и* понятие совершенного, мы способны распознать их связь; но он ни в коем случае не должен был бы допускать, что понятия, полученного относительно более раннего состояния, достаточно для того, чтобы из него можно было вывести более позднее. Отсюда для размышляющего об этике следует, что хотя он и способен понять связь более поздних моральных понятий с более ранними, но ни одна-единственная новая моральная идея не может быть им добыта из прежних. Как моральное существо индивидуум сам производит своё содержание. Для размышляющего об этике это произведённое содержание является совершенно так же данным, как для естествоиспытателя являются данными рептилии. Рептилии произошли из первичных зародышевомешочных; но естествоиспытатель не может из понятия первичных зародышевомешочных вывести понятие рептилии. Более поздние моральные идеи развиваются из более ранних; но размышляющий об этике не

может из нравственных понятий более раннего культурного периода выводить таковые более позднего. Путаница здесь вызывается тем, что мы, как естествоиспытатели, имеем перед собой факты уже готовыми и лишь задним числом рассматриваем их познавательным, между тем как в случае нравственной деятельности мы сначала сами создаём факты, которые затем познаём. В процессе развития нравственного миропорядка мы совершаем то, что природа совершает на более низкой ступени: мы изменяем воспринимаемое. Итак, этическая норма не может быть *познана* подобно закону природы, а должна быть сначала *создана*. Только когда она уже налицо, она может стать предметом познания.

Однако нельзя ли новое проверить на старом? Не придётся ли каждому человеку произведённое его моральной фантазией соразмерять традиционными нравственными учениями? Для того, что хочет проявиться как нравственно-продуктивное, это такая же нелепость, как если бы мы вздумали новую форму, появившуюся в мире природы, сравнить со старой и сказали бы: поскольку рептилии не согласуются с первичными зародышевомешочными, то они суть неправомерная (болезненная) форма.

Итак, этический индивидуализм не противоречит правильно понятой теории развития, но следует непосредственно из неё. Геккелевское "родословное древо", идущее от первичных животных вплоть до человека как органического существа, следовало бы, не прерывая естественной закономерности и не нарушая единого процесса развития, проследить дальше вверх, до индивидуума как в определённом смысле нравственного существа. Нигде, однако, нельзя было бы из *сущности* какого-либо рода предков вывести *сущность* последующего рода. И если верно, что нравственные идеи индивидуума воспринимаемым образом происходят из таковых же его предков, то столь же верно и то, что этот индивидуум нравственно бесплоден, если у него самого нет моральных идей.

Тот же самый этический индивидуализм, который я развил на основе вышеприведённых воззрений, мог бы быть выведен и из теории развития. Конечное убеждение было бы тем же самым; лишь путь, на котором оно было бы добыто, был бы другим.

Появление совершенно новых нравственных идей из моральной фантазии не является для теории развития чем-то внушающим большее удивление, чем происхождение нового животного вида из другого. Но только, будучи монистическим мировоззрением, эта теория в нравственной жизни, так же как и в природной, должна отрицать всякое не переживаемое в мире идей, а только умозаключаемое, потустороннее (метафизическое) влияние. Она при этом следует тому же принципу, которым руководствуется, ища причины новых органических форм и не ссылаясь при этом на вмешательство некоего внемирового существа, вызывающего каждый новый вид сообразно новой творческой мысли посредством сверхъестественного влияния. Как не может монизм для объяснения живых существ нуждаться в какой-то сверхъестественной мысли о творении, так же невозможно ему и нравственный миропорядок выводить из причин, не лежащих внутри переживаемого нами мира. Он не может считать сущность какого-нибудь нравственного воления исчерпывающейся тем, что он возводит её к постоянно происходящему сверхъестественному влиянию на нравственную жизнь (божественному правлению миром извне) или к временно-особому откровению (дарованию десяти заповедей), или к появлению Бога (Христа) на земле. То, что происходит благодаря всему этому с человеком и в человеке, становится нравственным лишь после того, как оно в человеческом переживании стало для человека индивидуальным достоянием. Нравственные процессы для монизма суть такие же мировые продукты, как и всё остальное существующее, и причины их надо искать *в мире*, т.е. в человеке, потому что человек является носителем нравственности.

Таким образом, этический индивидуализм является увенчанием здания, которое Дарвин и Геккель стремились воздвигнуть для естествознания. Он есть одухотворённое учение о развитии, перенесённое на нравственную жизнь.

Кто в скупости сердца заведомо отводит понятию *естественного* произвольно ограниченную область, тот легко может прийти к тому, что не найдёт в ней места для свободного индивидуального поступка. Поступающий же последовательно сторонник теории развития не может впасть в подобную узость. Он не может естественный порядок развития закончить на обезьяне, а за человеком признать "сверхъестественное" происхождение; он должен, также и отыскивая естественных предков человека, уже в природе искать дух; он также не может остановиться на органических отправлениях человека и считать естественными только их, но должен и нравственно свободную жизнь рассматривать как духовное продолжение органической.

Сторонник теории развития может, согласно своему основному воззрению, лишь утверждать, что современная нравственная деятельность происходит из других видов мирового свершения; характеристику этой деятельности, т.е. определение её как *свободной*, он должен предоставить *непосредственному наблюдению* над ней. Ведь он утверждает только, что люди развились из предков, стоящих ещё на нечеловеческой ступени. Каковы суть люди — это должно быть установлено посредством наблюдения над ними самими. Результаты такого наблюдения не могут оказаться в противоречии с правильно понимаемой историей развития. Лишь утверждение, будто бы результаты эти таковы, что исключают естественный мировой порядок, невозможно было бы привести к согласию с новейшим направлением естествознания.^[15]

Этическому индивидуализму нечего опасаться понимающего самого себя естествознания: наблюдение выявляет в качестве совершенной формы человеческой деятельности *свободу*. Эта свобода должна быть признана за человеческим волением в той мере, в какой оно осуществляет чисто идеальные интуиции. Ибо они не являются результатом какой-либо действующей на них извне необходимости, но суть нечто покоящееся на себе самом. Если человек находит, что поступок является *отображением* подобной идеальной интуиции, то ощущает его как *свободный*. В этом признаке поступка и заключается свобода.

Как же обстоит дело, с этой точки зрения, с уже упомянутым выше (глава 1) различием между двумя положениями: быть свободным — значит мочь *делать* то, что хочешь, и другим: по произволу мочь желать и не желать — вот настоящий смысл догмы о свободной воле? — *Гамерлинг* своё воззрение на свободу воли основывал как раз на этом различии, объявляя первое положение правильным, второе же — нелепой тавтологией. Он говорит: я могу *делать*, что хочу. Но сказать: я могу хотеть, чего хочу, — это пустая тавтология. — Могу ли я сделать, т.е. перевести в действительность то, что я хочу и что я, следовательно, поставил себе в качестве идеи моего действия, — это зависит от внешних обстоятельств и от моей технической умелости (см. начало этой главы). Быть свободным — значит быть в состоянии посредством моральной фантазии из себя определять лежащие в основе деятельности представления (побудительные основания). Свобода невозможна, если что-нибудь вне меня (механический процесс или всего лишь умозаключаемый внемировой Бог) определяет мои моральные представления. Я, следовательно, свободен лишь в том случае, если *сам* произвожу эти представления, а не тогда, когда *могу* осуществить побудительные основания, вложенные в меня другим существом. Свободным является существо, которое может *хотеть* того, что оно само считает верным. Кто делает что-либо иное, нежели то, что он хочет сам, тот к этому иному должен быть побуждён мотивами, лежащими вне его самого. Такой человек

поступает несвободно. Мочь по своему желанию хотеть того, что считаешь правильным или же неправильным, означает, таким образом, не что иное как: мочь по собственному желанию быть свободным или несвободным. Это, конечно, столь же нелепо, сколь видеть свободу в возможности мочь делать то, что ты должен хотеть. Однако последнее и утверждает Гамерлинг, когда говорит: это совершенно верно, что воля всегда определяется побудительными основаниями, но нелепо думать, будто она оттого несвободна; ибо для неё нельзя ни желать, ни мыслить большей свободы, чем свобода осуществлять себя в меру своей собственной силы и решительности. Ну, как сказать! Можно желать большей свободы, и только она и есть истинная свобода. А именно: свобода самому определять основания своего воления.

Под влиянием обстоятельств человек позволяет себе порой отказаться от осуществления того, что он хочет. Но позволять кому-нибудь предписывать себе, что ты *должен* делать, т.е. хотеть того, что не ты сам, а другой считает правильным, — к такому человеку можно склонить лишь постольку, поскольку он не чувствует себя *свободным*.

Внешние власти могут помешать мне делать то, что я хочу. Тогда они просто обрекают меня на ничегонеделание или на несвободу. Когда они поработают мой дух и изгоняют из моей головы мои побудительные основания, а на их место хотят внедрить свои, тогда они замышляют мою несвободу. Поэтому церковь обращается не просто против *делания*, но главным образом против *нечистых мыслей*, т.е. побудительных оснований моих поступков. Она делает меня несвободным, когда нечистыми ей кажутся все побудительные основания, указанные не ею. Церковь и любое другое сообщество творят несвободу, когда их священники или учителя делают себя повелителями совести, т.е. когда верующие *принуждены* получать от них (из исповедадьни) побудительные основания своей деятельности.

Дополнение к изданию 1918 г.

В этих рассуждениях о человеческом волении представлено, что человек может пережить в своих поступках, чтобы посредством этого переживания прийти к сознанию: моё воление свободно. Особенно важно здесь то, что право называть воление свободным достигается посредством переживания: в волении осуществляется идеальная интуиция. Прийти к этому *можно* только в результате наблюдения, но оно и *есть* таковой результат в том смысле, в каком человеческое воление наблюдает себя в потоке развития, цель которого заключается в достижении такой, обусловленной чисто идеальной интуицией, возможности воления. Последняя может быть достигнута в силу того, что в идеальной интуиции не действует ничего, кроме её собственной, на себе самой основанной сущности. Если в человеческом сознании присутствует такая интуиция, то она развивается не из процессов организма (см. глава 9, начало), напротив, органическая деятельность отодвигается на задний план, чтобы очистить место идеальной. Когда я наблюдаю воление, являющееся отображением интуиции, то из этого воления также оказывается удалённой органически необходимая деятельность. Такое воление свободно. Эту свободу воления не сможет наблюдать тот, кто не в состоянии узреть, каким образом свободное воление состоит в том, что интуитивным элементом *сначала* ослабляется, оттесняется необходимая деятельность человеческого организма и на её место становится духовная деятельность наполненной идеей воли. Лишь не способный сделать *это* наблюдение двучленности свободного воления верит в несвободу *всякого* воления. А кто сделать его в состоянии, тот пробивается к пониманию, что человек несвободен постольку, поскольку не может довести до конца процесс оттеснения органической деятельности, но что эта несвобода стремится к свободе, и эта свобода отнюдь не

является каким-то абстрактным идеалом, а есть заложенная в человеческом существе направляющая сила. Человек свободен в той мере, в какой он в состоянии осуществлять в своём волеии тот душевный строй, который живёт в нём, когда он осознаёт образование [в себе] чисто идеальных (духовных) интуиций.

Глава 13 Ценность жизни (Пессимизм и оптимизм)

Вопросу о цели или назначении жизни (см. глава 11, начало) эквивалентен вопрос о её ценности. В отношении их мы встречаемся с двумя противоположными взглядами, а между ними — со всеми мыслимыми промежуточными попытками их примирения. Согласно одному из этих взглядов, утверждается: мир настолько хорош, насколько только можно себе представить, а жизнь и деятельность в нём есть благо неизмеримой ценности. Всё в нём предстаёт как гармоничное и целесообразное взаимодействие и достойно изумления. Кажущееся злым и дурным с высшей точки зрения также познаётся как добро, потому что оно представляет собой благотворную противоположность добру; мы ещё лучше можем оценить последнее, когда оно оттеняется первым. И зло не есть нечто поистине действительное; мы ощущаем как зло только меньшую степень блага. Зло есть отсутствие добра, а не что-то такое, что имеет значение само по себе.

Согласно другому взгляду, утверждается: жизнь полна мучений и бедствий, страдание повсюду перевешивает удовольствие, горе перевешивает радость. Существование есть бремя, и небытие следует при всех обстоятельствах предпочесть бытию.

Главными представителями первого взгляда, оптимизма, следует считать *Шефтсбери* и *Лейбница*, а представителями второго, пессимизма, — *Шопенгауэра* и *Эдуарда фон Гартмана*.

По мнению Лейбница, наш мир является наилучшим, какой только может быть. Лучший — невозможен. Ибо Бог добр и мудр. Добрый Бог *хочет* творить лучший из миров; мудрый *знает* этот мир; он может отличить его от всех других, худших. Только злой или немудрый бог мог бы сотворить более плохой мир, чем наилучший из возможных.

Кто исходит из этой точки зрения, может легко начертать человеческой деятельности направление, которое она должна принять, чтобы сделать свой вклад на благо мира. Человеку надо только разубавить Божью волю и вести себя сообразно с ней. Если он знает намерения Бога относительно мира и человеческого рода, то и поступки его окажутся верными. И он будет чувствовать себя счастливым, имея возможность к остальному добру присоединить ещё своё. Таким образом, с оптимистической точки зрения, жизнь стоит жизни. Она должна побуждать нас к участию в ней и содействию ей.

Иначе представляет себе дело *Шопенгауэр*. Он мыслит себе мировую основу не как всемудрое и всеблагое существо, а как слепой порыв (*Drang*), или волю. Вечное стремление, непрестанная жажда удовлетворения, которое никогда не может быть достигнуто, — вот основная черта всякого волеия. Ибо лишь только бывает достигнута одна желанная цель, как тотчас же возникает новая потребность и т.д. Удовлетворение может всегда иметь лишь ничтожно малую длительность. А всё остальное содержание нашей жизни есть неудовлетворённое влечение, т.е. недовольство, страдание. Стоит же слепому порыву притупиться, и мы лишаемся всякого содержания; бесконечная скука наполняет наше существование. Поэтому относительно лучшим является подавление в себе желаний и потребностей, убийство волеия. Шопенгауэровский пессимизм ведёт к бездействию, его нравственная цель — *универсальная лень*.

Существенно иначе пытается обосновать пессимизм и использовать его для этики Гартман. Следуя излюбленному стремлению нашего времени, Гартман пытается обосновать своё мировоззрение на *опыте*. Из *наблюдения* жизни хочет он добыть ответ на вопрос, что перевешивает в мире — удовольствие или неудовольствие. Он проводит перед разумом смотр всему, что представляется людям как добро и как счастье, чтобы показать, что всё кажущееся удовлетворением при более точном рассмотрении оказывается *иллюзией*. Это иллюзия, когда мы верим, что в здоровье, юности, свободе, обеспеченном существовании, любви (сексуальном наслаждении), милосердии, дружбе и семейной жизни, чувстве чести, почёте, славе, господстве, религиозном утешении, занятиях наукой и искусством, надежде на потустороннюю жизнь, участии в культурном прогрессе мы имеем источники счастья и удовлетворения. При трезвом рассмотрении оказывается, что каждое наслаждение приносит в мир гораздо больше зла и несчастья, чем удовольствия. *Неприятность похмелья всегда больше, чем приятность опьянения*. Страдание [неудовольствие] намного преобладает в мире. Ни один человек, даже и относительно счастливый, не согласился бы, если его спросить, второй раз прожить свою убогую жизнь. Поскольку, однако, Гартман не отрицает присутствия в мире идеального (мудрости) и даже признаёт за ним одинаковое право [на существование] наряду со слепым порывом (волею), то своему Первосуществу он может приписать сотворение мира лишь с целью посредством мирового страдания прийти к мудрой мировой цели. Но страдание существ мира есть не что иное, как страдание самого Бога, ибо жизнь мира, как целое, тождественна с жизнью Бога. Всемудрое же Существо может видеть свою цель только в избавлении от страдания, а поскольку всякое существование есть страдание, то — и в избавлении от существования. Перевод бытия в гораздо лучшее небытие есть цель мирового творения. Мировой процесс есть постоянная борьба против страдания Бога, которая в конце концов кончится уничтожением всякого существования. Таким образом, участие в уничтожении существования — вот в чём состоит нравственная жизнь человека. Бог сотворил мир, чтобы через него избавиться от своего бесконечного страдания. Мир "надо рассматривать, в некотором смысле, как зудящую сыпь на Абсолютном", посредством которой его бессознательная целебная сила освобождает себя от внутренней болезни, "или же как болезненный вытяжной пластырь, который накладывает на себя всеединое Существо, чтобы внутреннее страдание извлечь сначала наружу, а затем совсем устранить его". Люди суть члены мира. В них страдает Бог. Он сотворил их, чтобы раздробить своё бесконечное страдание. Боль, которой страдает каждый отдельный из нас, — это только капля в бесконечном море божественной боли. (Гартман. "Феноменология нравственного сознания", стр. 866 и след. нем. изд.).

Человек должен проникнуться сознанием того, что погоня за индивидуальным удовлетворением (эгоизм) есть глупость, и должен руководствоваться единственно задачей посвятить себя, путем самоотверженной отдачи себя мировому процессу, избавлению Бога. В противоположность пессимизму Шопенгауэра, пессимизм Гартмана ведёт нас к самоотверженной деятельности, направленной на служение возвышенной задаче.

Однако как обстоит дело с обоснованием этих взглядов на опыте?

Стремление к удовлетворению — это порыв жизненной деятельности выйти за пределы жизненного содержания. Существо голодно, т.е. оно стремится к насыщению, если его органические функции для своей дальнейшей деятельности требуют притока нового жизненного содержания в форме пищи. Стремление к почёту состоит в том, что человек считает свою личную деятельность ценной лишь в том случае, если к ней присоединяется признание извне. Стремление к познанию возникает у человека тогда, когда миру, который он может видеть, слышать и т.д., чего-то не достаёт до тех пор, пока

он его не понял. Исполнение стремления вызывает в стремящемся индивидууме удовольствие, неудовлетворение — недовольство. При этом важно заметить, что удовольствие и недовольство зависят лишь от исполнения или неисполнения моего стремления. Само стремление ни в коем случае не может считаться неудовольствием. Поэтому если выясняется, что в момент исполнения одного стремления сейчас же возникает другое, то я не вправе говорить, что удовольствие породило для меня неудовольствие, ибо при всех обстоятельствах наслаждение вызывает желание его повторения или получения нового удовольствия. Только когда желание наталкивается на невозможность его исполнения, я могу говорить о неудовольствии. Даже и в том случае, когда пережитое наслаждение вызывает во мне потребность в ещё большем или более утончённом переживании удовольствия, я вправе говорить о вызванном благодаря первому удовольствию недовольстве только в тот момент, когда окажется, что я лишён средств пережить большее или более утончённое удовольствие. Лишь когда неудовольствие возникает в качестве естественного последствия наслаждения, как, например, при сексуальном наслаждении у женщины, из-за родовых мук и труда по уходу за детьми, могу я в наслаждении находить источник страдания. Если бы само стремление вызывало неудовольствие, то устранение стремления должно было бы сопровождаться удовольствием. Но на самом деле имеет место обратное. Отсутствие стремления в нашем жизненном содержании вызывает скуку, а скука соединена с неудовольствием. Но так как стремление может, естественно, длиться долго, пока не наступит его исполнение, а до тех пор мы довольствуемся надеждой на него, то надо признать, что неудовольствие не имеет ничего общего со стремлением как таковым, но зависит исключительно от его неисполнения. Итак, Шопенгауэр при всех обстоятельствах не прав, когда желание или стремление (воление) сами по себе считает источником страдания.

В действительности же верно даже обратное. Стремление (желание) само по себе создает радость. Кому не известно наслаждение, доставляемое надеждой на достижение отдалённой, но сильно желаемой цели? Эта радость сопровождает работу, плоды которой достанутся нам только в будущем. Такое удовольствие совершенно не зависит от достижения цели. А когда затем цель бывает достигнута, то к удовольствию стремления присоединяется удовольствие от исполнения, как что-то новое. Но если бы кто-нибудь сказал, что к неудовольствию от недостигнутой цели присоединяется еще и неудовольствие от обманутой надежды и делает в конечном счёте неудовольствие от неисполнения ещё большим, чем возможное удовольствие от исполнения, то ему следует возразить, что на деле всё может быть наоборот: воспоминание об удовольствии, испытанном, когда желание ещё было далеко от исполнения, нередко действует смягчающим образом на неудовольствие от неудавшегося исполнения. Кто в момент крушения надежд восклицает: я сделал всё, что мог! — тот сам служит доказательством этого утверждения. Счастливое чувство воодушевления, переживаемое от сознания, что ты посылно желал лучшего, упускают из виду те, кто каждое неисполнившееся желание сопровождает утверждением, будто несостоявшейся оказалась не только радость от его исполнения, но разрушено и само наслаждение желанием.

Исполнение желания вызывает удовольствие, а неисполнение — неудовольствие. Но отсюда нельзя заключать, что удовольствие состоит в удовлетворении желания, а неудовольствие — в неудовлетворении его. Как удовольствие, так и неудовольствие могут возникнуть в каком-нибудь существе, вовсе не будучи следствием желания. Болезнь есть страдание, которому не предшествует никакого желания. Если бы кто-нибудь вздумал утверждать, что болезнь есть неудовлетворённое желание здоровья, тот сделал бы ошибку, приняв само собой разумеющееся и неведомое до сознания желание не заболеть за положительное желание. Когда кто-нибудь получает наследство

после богатого родственника, о существовании которого он не имел ни малейшего понятия, то этот факт наполняет его удовольствием без предшествовавшего ему желания.

Итак, если бы кто-нибудь захотел исследовать, на чьей стороне перевес — на стороне ли удовольствия или неудовольствия, то он должен был бы учесть: удовольствие от желания, удовольствие от исполнения желания, а также удовольствие, достигающееся нам без всякого желания. На другой странице книги его счетов будут стоять: неудовольствие, причиняемое скукой, неудовольствие от неисполненного стремления и, наконец, то, которое постигает нас без нашего желания. К последнему роду принадлежит также неудовольствие, причиняемое нам навязанной, не нами самими выбранной работой.

Теперь возникает вопрос: как найти верное средство вывести из этого дебета и кредита *баланс*? Эдуард фон Гартман придерживается того мнения, что это может сделать наш взвешивающий разум. Правда, он говорит: "Страдание и удовольствие *существуют*, лишь поскольку они *ощущаются*".1). Отсюда следует, что для удовольствия нет иного мерил, кроме субъективного мерил чувства. Я должен *ощущать*, даёт ли во мне сумма моих чувств неудовольствия, будучи сопоставленной с моими чувствами удовольствия, перевес в пользу радости или же страдания. Несмотря на это, Гартман утверждает: "Если... ценность жизни каждого существа может быть измерена только согласно его собственному, субъективному масштабу... то этим отнюдь ещё не сказано, что каждое существо из всех склонностей [интересов] своей жизни выводит *правильную* алгебраическую сумму или, другими словами, что *его общее суждение* о своей собственной жизни правильно по отношению к его субъективным переживаниям". ("Философия бессознательного", том II, стр. 290 седьмого нем. изд.). Но тем самым *рациональная оценка* чувствования опять же становится мерил его ценности [16].

Кто более или менее точно придерживается системы представлений таких мыслителей, как Эдуард фон Гартман, тому может показаться, что для того, чтобы прийти к правильной оценке жизни, ему следует устранить факторы, искажающие наше *суждение* о балансе удовольствий и неудовольствий. Он может попытаться достичь этого двумя способами. *Во-первых*, доказывая, что наше желание (влечение, воля) вторгается в качестве помехи в нашу трезвую оценку ценности чувства. Между тем как мы должны были бы, например, сказать себе, что половое наслаждение является источником зла, мы в силу того обстоятельства, что половое влечение в нас так властно, впадаем в соблазн лживо представлять себе удовольствие, которого в такой мере вовсе не существует. Мы хотим наслаждаться; оттого мы не признаёмся себе, что страдаем под видом наслаждения. *Во-вторых*, если он подвергнет критике чувства и попытается доказать, что предметы, с которыми связаны чувства, перед разумным познанием оказываются иллюзиями и что *они разрушаются в тот момент, когда постоянно растущая сила нашего ума прозревает эти иллюзии*.

Он может представить себе дело следующим образом. Если какой-то честолюбец собирается выяснить, преобладало ли в его жизни до того момента, когда он начал своё рассмотрение, удовольствие или неудовольствие, то ему следует освободиться в своём суждении от двух источников ошибок. Поскольку он честолюбив, то эта основная черта его характера покажет ему все радости, испытанные им вследствие признания его заслуг, как бы через увеличительное стекло, обиды же от непризнания — как бы через уменьшительное. Прежде, испытывая непризнание, он чувствовал обиду именно потому, что он честолюбив; в воспоминании такие обиды являются ему в смягчённом свете, зато тем глубже в его память врезаются радости из-за признания, на которое он так падок. Для честолюбца, конечно, это чистое благодеяние, что дело обстоит именно так. Заблуждение ослабляет испытываемое им чувство неудовольствия в момент самонаблюдения. Тем не менее его оценка неверна. Страдания, на которые для него набрасывается некий покров,

ему на самом деле пришлось испытать во всей их силе и таким образом, он заносит их в книгу счетов своей жизни фактически неверно. Чтобы прийти к правильному суждению, честолюбец должен был бы в момент наблюдения освободиться от честолюбия. Он должен был бы свою протекшую до того времени жизнь рассматривать своим духовным взором без увеличительного и уменьшительного стекол. Иначе он уподобится купцу, который при подведении заключительного баланса своих счетов вписал бы на сторону прихода своё деловое усердие.

Но он[17] может пойти ещё дальше. Он может сказать: рано или поздно честолюбец также уяснит себе, что признание, за которым он гонится, есть вещь, не имеющая цены. Он сам придёт к убеждению или будет приведён к нему другими, что для разумного человека признание со стороны людей ничего не значит, потому что ведь "во всех таких вещах, которые не являются жизненными вопросами развития или уже окончательно решенными наукой", всегда можно поручиться, что "большинство бывает не право, а право меньшинство". "Такому суждению отдаёт в руки счастье своей жизни тот, кто делает честолюбие своей путеводной звездой". ("Философия бессознательного", том II, стр. 332 нем. изд.) Если честолюбец скажет себе всё это, то должен будет признать иллюзией всё, что честолюбие явило ему как действительность, а следовательно, также и чувства, связанные с соответствующими иллюзиями его честолюбия. На этом основании можно было бы тогда сказать: со счёта ценности жизни должно быть скинуто также и то, что в чувствах удовольствия проистекает из иллюзий; и что тогда останется, будет представлять собой свободную от иллюзий сумму удовольствий жизни, и эта сумма удовольствий так мала по сравнению с суммой неудовольствий, что жизнь перестаёт казаться наслаждением и небытие следует предпочесть бытию.

Но между тем как непосредственно ясно, что порождённое вмешательством честолюбивого влечения заблуждение вызывает при установлении баланса удовольствия неверный итог, тем не менее сказанное о познании иллюзорного характера предметов удовольствия выглядит весьма спорным. Исключение из баланса удовольствий жизни всех связанных с действительными или мнимыми иллюзиями чувств удовольствия сделало бы его попросту неверным. Ибо ведь честолюбец на самом деле испытывал радость от признания его толпой, вне всякой зависимости от того, сочтёт ли впоследствии он сам или кто-нибудь другой это признание иллюзией. Испытанное радостное ощущение несколько оттого не делается меньше. Исключение всех подобных "иллюзорных" чувств из жизненного баланса не только не делает правильным наше суждение о чувствах, но вычеркивает из жизни действительно существующие чувства.

И почему эти чувства должны быть исключены? Тому, кто их имеет, они доставляют удовольствие; кто их преодолел, у того благодаря переживанию преодоления (не вследствие самодовольного ощущения: вот, мол, какой я человек! — а из объективных источников удовольствия, заключённых в преодолении) наступает, правда, одухотворённое, но от этого несколько не менее значительное удовольствие. Когда из баланса удовольствий некоторые чувства вычёркиваются потому, что они связаны с предметами, оказавшимися иллюзорными, то при этом ценность жизни делается зависимой не от количества удовольствий, а от их качества, а это последнее — от ценности причиняющих удовольствие вещей. Однако если я хочу определить ценность жизни по количеству удовольствий или неудовольствий, которое она мне приносит, то я не вправе вводить ещё другую предпосылку, с помощью которой определяю, в свою очередь, ценность или никчёмность удовольствий. Если я говорю: я хочу сравнить количество удовольствий с количеством неудовольствий и посмотреть, которое из них больше, — то я должен учесть все удовольствия и все неудовольствия по их действительным величинам, совершенно независимо от того, лежит ли в их основе иллюзия или нет. Кто удовольствию, основанному на иллюзии, приписывает меньшую

ценность для жизни, чем удовольствию, которое может быть оправдано разумом, тот делает ценность жизни зависимой, кроме удовольствия, ещё от иных факторов.

Кто умаляет удовольствие лишь потому, что оно связано с пустой вещью, тот похож на торговца, который вздумал бы значительный доход от фабрики игрушек учитывать лишь в одну четверть настоящей величины, потому что на ней производятся предметы для развлечения детей.

Итак, когда дело идёт только о том, чтобы взвесить относительное количество удовольствий и неудовольствий, надо оставить совсем в стороне иллюзорный характер предметов, доставляющих известные ощущения удовольствия.

Рекомендованный Гартманом путь разумного рассмотрения порождённого жизнью количества удовольствия и неудовольствия привел нас, таким образом, к тому, что мы теперь знаем, как нам следует производить учёт, что мы должны заносить на одну и что на другую страницу нашей книги счетов. Однако как нам теперь подвести итог? В состоянии ли разум вывести баланс?

Торговец сделал ошибку в своих расчётах, если *вычисленная* им прибыль не покрывается достоверно товарами, уже получившими сбыт в его торговом деле или ещё подлежащими сбыту. Подобную ошибку, безусловно, допускает в своём суждении и философ, если не может доказать наличия в ощущении вымышленного перевеса удовольствия или неудовольствия.

Я не намерен пока подвергать проверке расчёты пессимистов, опирающихся на рациональное рассмотрение мира; но кто стоит перед решением, продолжать ли ему дальше дело своей жизни или нет, тот пусть сначала потребует, чтобы ему показали, где же таится вычисленный перевес страданий?

Этим мы коснулись пункта, в котором разум *не* в состоянии лишь из самого себя определить перевес удовольствия или неудовольствия, но где он должен в жизни показать этот перевес в форме восприятия. Действительности человек достигает не в одном только понятии, но в опосредованном через мышление взаимопереплетении понятия с восприятием (чувство есть также восприятие) (см. главу 5). Ведь и торговец только тогда бросает своё дело, когда подсчитанный его бухгалтером убыток подтверждается фактами. Если этого нет, он заставляет бухгалтера ещё раз произвести вычисление. Таким же точно образом поступит и стоящий в жизни человек. Если философ хочет доказать ему, что страданий гораздо больше, чем удовольствий, а он этого не ощущает, то он скажет: ты ошибся в своём мудрствовании, продумай дело ещё раз. Но если в торговом деле в известный момент действительно обнаруживаются такие потери, что не хватает больше никакого кредита для удовлетворения заимодавцев, то банкротство наступает также и в том случае, если торговец ничего не делает для того, чтобы выяснить своё положение посредством отчётливого ведения книг. Совершенно так же если бы количество страданий у человека в известный момент увеличилось настолько, что никакая надежда (кредит) на будущие радости не могла бы помочь ему их превозмочь, то это должно было бы дело его жизни привести к банкротству.

Однако число самоубийц всё-таки довольно невелико по сравнению с множеством тех, кто мужественно продолжает жить дальше. Очень немногие прекращают дело своей жизни из-за наличных страданий. Что же следует отсюда? — Одно из двух: либо мы не правы, говоря, что количество страданий больше, чем количество радостей, либо же что мы вовсе не ставим продолжение нашей жизни в зависимость от испытываемого нами количества радостей или страданий.

Крайне своеобразно пессимизм Эдуарда фон Гартмана приходит к тому, что объявляет жизнь лишённой ценности вследствие перевеса в ней страданий и, в то же время, утверждает необходимость всё-таки вести её. Эта необходимость основана на том, что вышеуказанная мировая цель (см. глава 13) может быть достигнута только путём неутомимой самоотверженной работы людей. Но до тех пор, пока люди ещё следуют своим эгоистическим прихотям, они не годятся для такой самоотверженной работы. Лишь когда благодаря опыту и разуму они убеждаются, что жизненные наслаждения, к которым стремится эгоизм, не могут быть достигнуты, они посвящают себя своей настоящей задаче. Таким образом пессимистическое убеждение должно быть источником самоотвержения. Воспитание на основе пессимизма должно истребить эгоизм, представив ему его бесперспективность.

Согласно этому воззрению, стремление к удовольствию изначально коренится в человеческой природе. Только убедившись в невозможности его достигнуть, это стремление отрывается от него в пользу более высоких задач человечества.

О нравственном мировоззрении, которое от признания [правомерности] пессимизма ожидает готовности отдаться неэгоистическим жизненным целям, нельзя сказать, что оно преодолевает эгоизм в истинном смысле этого слова. [С этой точки зрения] нравственные идеалы только тогда бывают достаточно сильны, чтобы овладеть волей, когда человек убеждается, что себялюбивое стремление к удовольствиям не может привести ни к какому удовлетворению. Человек, себялюбие которого жаждет гроздей удовольствия, находит их кислыми потому, что не может их достать; и тогда он уходит от них и посвящает себя самоотверженному образу жизни. Нравственные идеалы, по мнению пессимистов, недостаточно сильны, чтобы превозмочь эгоизм; но они основывают свое господство на почве, которую им расчистило перед тем убеждение в бесперспективности себялюбия.

Если люди по своему естественному предрасположению стремятся к удовольствию, но не могут его достигнуть, тогда уничтожение бытия и освобождение через небытие является, казалось бы, единственной разумной целью. Если же при этом держаться взгляда, что подлинный носитель мирового страдания — Бог, то людям следовало бы поставить себе задачей содействовать избавлению Бога. Самоубийство отдельного человека не способствует, а препятствует достижению этой цели. С разумной точки зрения Бог мог сотворить людей только для того, чтобы они своей деятельностью принесли ему избавление. Иначе творение было бы бесцельно. А подобное мировоззрение предполагает существование внечеловеческих целей. Каждый должен совершить свою определённую работу в общем деле избавления. Если он уклонится от неё путём самоубийства, то предназначенная ему работа должна будет быть совершена другим. Последний должен будет вместо него переносить муку бытия. И так как в каждом существе таится Бог как подлинный носитель страдания, то самоубийца нисколько не уменьшает божественного страдания, а скорее наоборот, возлагает на Бога новую трудность — необходимость создать ему замену.

Всё это [мысленное построение] основывается на предпосылке, что удовольствие является мерилем ценности жизни. Жизнь являет себя в виде суммы влечений (потребностей). Если бы ценность жизни зависела от того, приносит ли она больше удовольствий или же неудовольствий, тогда влечение, приносящее своему носителю перевес неудовольствий, следовало бы считать лишённым ценности. Однако посмотрим, может ли влечение действительно измеряться удовольствием? Чтобы не вызвать подозрения в склонности подступать к жизни из сферы "аристократии духа", начнём с "чисто животной" потребности — с голода.

Голод возникает, когда наши органы не могут продолжать функционировать сообразно их существу без нового притока вещества. То, к чему прежде всего стремится голодный, — это насыщение. Как только последовал приток пищи в достаточном для прекращения голода количестве, так тотчас достигается всё, к чему стремится влечение к питанию. Наслаждение, связанное с насыщением, состоит, прежде всего, в устранении страдания, причиняемого голодом. Но к простому влечению к пище присоединяется ещё другая потребность. Посредством принятия пищи человек хочет не только привести снова в порядок нарушенные функции своих органов и соответственно победить страдание, вызываемое голодом, — он пытается осуществить это ещё и в сопровождении приятных вкусовых ощущений. Если он голоден, а ему осталось полчаса до вкусного обеда, то он в состоянии даже удерживать себя от того, чтобы более плохой пищей, которая могла бы насытить его раньше, не испортить себе удовольствие от лучшей. Голод ему нужен, чтобы получить полное наслаждение от своего обеда. Благодаря этому голод становится для него одновременно и возбудителем удовольствия. Если бы мог быть утолён весь существующий в мире голод, тогда в итоге выявилась бы вся сумма наслаждений, обязанная своим существованием наличию потребности в еде. К этому следовало бы ещё прибавить то особое наслаждение, которого добиваются лакомки благодаря их выходящей за пределы обычного культуре вкусовых нервов.

Эта сумма наслаждений имела бы наибольшую мыслимую ценность, если бы не оставалось неудовлетворённой ни одной потребности, связанной с этим родом наслаждения, и если бы вместе с наслаждением не пришлось смириться одновременно и с известной суммой неудовольствий.

Современное естествознание полагает, что природа производит больше жизни, чем способна поддержать, т.е. производит и больше голода, чем она в состоянии удовлетворить. Порождаемый избыток жизней должен среди страданий погибнуть в борьбе за существование. Допустим, что жизненных потребностей в каждый момент мирового свершения больше, чем наличных средств их удовлетворения, и что наслаждение жизнью терпит вследствие этого ущерб. Но реально существующее отдельное наслаждение жизнью не становится от этого ни на йоту меньше. Где наступает удовлетворение желания, там налицо соответствующее количество наслаждения даже и в том случае, если в самом желающем существе или в других остаётся наряду с этим обильное число неудовлетворённых влечений. Но что в таком случае уменьшается, так это *ценность* жизненного наслаждения. Если хотя бы часть потребностей живого существа находит удовлетворение, то оно получает соответствующее наслаждение. Такое наслаждение имеет тем меньшую ценность, чем меньше оно по отношению к общему требованию жизни в области данных желаний. Эту ценность можно представить себе в виде дроби, числителем которой будет действительно существующее наслаждение, а знаменателем — сумма потребностей. Дробь эта будет иметь значение единицы, когда числитель и знаменатель будут равны, т.е. когда все потребности будут удовлетворяться. Она станет больше единицы, когда живое существо будет испытывать больше удовольствия, чем того требуют его потребности; и она окажется меньше единицы, когда количество наслаждения будет отставать от суммы желаний. Но дробь никогда не сможет стать *нулём*, пока числитель имеет хоть какую-нибудь величину. Если бы человек перед своей смертью подвёл итог и представил себе количество наслаждения, пришедшееся на определённое влечение (например, на голод), распределённым на всю жизнь со всеми требованиями этого влечения, то могло бы оказаться, что пережитое удовольствие имело бы лишь незначительную ценность; но совсем лишенным ценности оно никогда не могло бы стать. С увеличением потребностей живого существа при остающемся постоянным количестве наслаждения ценность жизненного удовольствия уменьшается. То же самое можно сказать и о сумме всех жизней в природе. Чем больше общее число живых

существ по отношению к числу тех, которые могут найти полное удовлетворение своих влечений, тем меньше средняя ценность жизненного удовольствия. Векселя на наслаждение жизнью, выданные нам в наших влечениях, становятся дешевле, когда нельзя бывает надеяться учесть их за полную сумму. Если три дня я имею достаточно пищи, а следующие три дня должен голодать, то наслаждение в течение трёх сытых дней не становится из-за этого меньше. Но когда затем я подумаю о том, что мне нужно распределить его на шесть дней, то *ценность* его для моего влечения к пище уменьшится вдвое. Совершенно так же обстоит дело с величиною удовольствия по отношению к *степени* моей потребности. Если у меня голод на два бутерброда, а я могу получить только один, то доставленное им удовольствие имеет лишь половину той ценности, какую оно имело бы, если бы я был сыт после еды. Таков способ, каким определяется в жизни *ценность* удовольствия. Оно измеряется жизненными потребностями. Наши желания являются *мерилом*, удовольствие — тем, что измеряется. Наслаждение от насыщения обретает ценность только благодаря тому, что существует голод; и оно получает определённой величины ценность сообразно отношению, в котором оно находится к величине существующего голода.

Неисполненные запросы нашей жизни бросают свои тени также и на удовлетворенные желания и уменьшают *ценность* наполненных наслаждением часов. Но можно говорить также о сиюминутной *ценности* чувства удовольствия. Эта ценность тем незначительнее, чем удовольствие меньше по отношению к продолжительности и силе нашего желания.

Полную ценность для нас имеет то количество удовольствия, которое по длительности и степени точно соответствует нашему желанию. Меньшее по сравнению с нашим желанием количество удовольствия уменьшает его ценность, большее — порождает нетребовавшийся излишек, который ощущается как удовольствие только до тех пор, пока мы в состоянии во время наслаждения повышать наше желание. Если мы не в состоянии не отставать от возрастающего удовольствия, всё время повышая наше желание, то удовольствие превратится в неудовольствие. Предмет, который иначе удовлетворил бы нас, бурно устремляется на нас без нашего желания, и мы от этого страдаем. Вот доказательство того, что удовольствие имеет для нас ценность только до тех пор, пока мы можем соразмерять его с нашим желанием. Избыток приятного чувства оборачивается болью. Мы можем это наблюдать в особенности у людей, потребности которых в каком-либо роде удовольствий очень незначительны. Для людей с ослабленным влечением к пище еда легко становится противной. Также и из этого следует, что желание является мерилом ценности удовольствия.

Пессимизм может возразить на это, говоря, что неудовлетворённое влечение к пище приносит в мир не только неудовольствие из-за неполученного наслаждения, но и прямые страдания, мучения и бедствия. Он может при этом сослаться на неописуемо бедственное положение людей, которых постигли заботы о пропитании, на сумму страданий, косвенно проистекающих для них от недостатка пищи. А если он пожелает применить своё утверждение также и к внечеловеческой природе, то может указать на страдания животных, умирающих в известные времена года из-за недостатка пищи. Об этих бедствиях пессимист утверждает, что они с избытком перевешивают вносимое в мир влечением к пище количество наслаждения.

Радость и страдание, несомненно, можно сравнивать между собой и определять перевес того или другого, как это делается в случае *прибыли и убытка*. Но если пессимизм полагает, что перевес оказывается на стороне страдания и из этого обстоятельства считает возможным заключить о никчёмности жизни, то он находится в заблуждении хотя бы уже потому, что производит вычисление, которого не делают в действительной жизни.

Наше желание направляется в отдельном случае на определённый предмет. Ценность удовольствия от удовлетворения желания будет, как мы видели, тем больше, чем больше количество удовольствия по отношению к величине нашего желания[18]. Но от величины нашего желания зависит также и количество неудовольствия, с которым мы согласны мириться, чтобы достигнуть удовольствия. Мы сравниваем количество неудовольствия не с количеством удовольствия, а с величиной нашего желания. Кому еда доставляет большую радость, тот ради наслаждения, ожидающего его в лучшие времена, легче примирится с периодом голодания, чем другой человек, которому недостаёт этой радости от удовлетворения влечения к пище. Женщина, желающая иметь ребенка, сравнивает радость, возникающую из обладания им, не с количеством мучений, доставляемых ей беременностью, родами, уходом за ребенком и т.д., а со своим желанием иметь ребенка.

Мы никогда не добиваемся абстрактного удовольствия определённой величины, а конкретного удовлетворения, достигаемого совершенно определённым образом. Когда мы стремимся к удовольствию, доставляемому определённым предметом или определённым ощущением, то мы не можем удовлетвориться тем, что нам достанется другой предмет или другое ощущение, которое доставит нам удовольствие равной величины. Кто стремится к насыщению, тому нельзя удовольствие от него заменить другим, одинаковым по величине, но вызываемым прогулкой. Лишь в том случае, если бы наше желание стремилось в самой общей форме к определённому количеству удовольствия, оно должно было бы тотчас умолкнуть, как только выяснилось бы, что это удовольствие не может быть достигнуто без превосходящего его по величине количества неудовольствия. Но так как мы стремимся к некоему определённому удовлетворению, то удовольствие от исполнения желания наступает и тогда, когда вместе с ним приходится принять также и превосходящее его количество неудовольствия. Поскольку влечения у живых существ движутся в определённом направлении и устремляются к конкретной цели, то вследствие этого становится невозможным учитывать в качестве равнозначущего фактора количество неудовольствия, встающего на пути к этой цели. Если только желание достаточно сильно, чтобы ещё существовать в той или иной мере и по преодолении неудовольствия — будь оно при этом в абсолютном выражении как угодно велико, — то удовольствие от удовлетворения всё ещё может быть испытано в полной мере. Итак, желание не ставит неудовольствие непосредственно в связь с достигнутым удовольствием, но делает это косвенно, приводя свою собственную величину в связь (пропорциональную) с величиной неудовольствия. Дело не в том, что больше — удовольствие, которого хотят достигнуть, или неудовольствие, а в том, является ли желание достигнуть определённой цели сильнее сопротивления, оказываемого ему неудовольствием. Если это сопротивление больше, чем желание, тогда последнее сдаётся перед неизбежным, ослабевает и перестаёт стремиться дальше. Так как удовлетворение требуется непременно определённого рода, то связанное с ним удовольствие приобретает значение, которое даёт нам возможность по наступлении удовлетворения учитывать неизбежное количество неудовольствия лишь постольку, поскольку оно уменьшило меру нашего желания. Если я страстный любитель дальних видов, то я никогда не рассчитываю, сколько удовольствия доставит мне вид с вершины горы в непосредственном сравнении с тяготами утомительного подъёма и спуска. Но я поразмыслию о том, будет ли по преодолении трудностей моё желание созерцать дали ещё достаточно живо. Только косвенно, сообразуясь с величиной желания, могут удовольствие и неудовольствие вместе давать общий итог. Вопрос, следовательно, вовсе не в том, что находится в избытке — удовольствие или неудовольствие, а в том, достаточно ли сильна воля к удовольствию, чтобы преодолеть неудовольствие.

Доказательством правильности этого утверждения является то обстоятельство, что удовольствие ценится выше, когда оно должно быть куплено ценой большого

неудовольствия, чем когда оно достаётся нам даром, словно подарок свыше. Если страдания и муки ослабили наше желание, а цель всё-таки достигается, то удовольствие *по отношению* к оставшемуся ещё количеству желания бывает даже ещё *большим*. Отношение же это, как я уже показал, представляет собой *ценность* удовольствия. Ещё одно доказательство состоит в том, что живые существа (включая человека) развивают свои влечения до тех пор, пока в состоянии переносить противостоящие им страдания и муки. И борьба за существование есть лишь следствие этого факта. Наличная жизнь стремится к развитию, и только та её часть отказывается от борьбы, влечения которой заглушаются силой нагромождающихся трудностей. Каждое живое существо до тех пор ищет пищи, пока недостаток пищи не разрушит его жизнь. Также и человек накладывает на себя руки только тогда, когда (справедливо или несправедливо) думает, что не может достичь тех жизненных целей, которые считает достойными стремления. Но пока он ещё верит в возможность достижения того, что, по его мнению, достойно стремления, он борется против всех мук и страданий. Это философия сообщает человеку взгляд, будто бы воление только тогда имеет смысл, когда удовольствие больше, чем страдание; человек же по своей природе стремится достигать предметов своего желания, если в состоянии переносить возникающее при этом неудовольствие, будь оно даже велико. Конечно, такая философия ошибочна, потому что она ставит человеческое воление в зависимость от обстоятельства (перевес удовольствия над неудовольствием), которое человеку изначально чуждо. Первоначально мерилom воления служит желание, которое и осуществляет себя, пока может. Предъявляемый *жизнью*, а не рассудочной философией счёт, когда при удовлетворении какого-нибудь желания принимается в расчёт удовольствие и неудовольствие, можно пояснить следующим сравнением. Когда при покупке известного количества яблок я принуждён взять вдвое больше плохих, чем хороших — потому что продавец хочет освободить от них место, — то я, не задумываясь, возьму также и плохие, если ценность меньшего числа хороших можно считать достаточно высокой для того, чтобы сверх их покупной цены взять на себя ещё и затраты на устранение плохого товара. Этот пример делает наглядным отношение между количествами удовольствия и неудовольствия, доставляемыми влечением. Я определяю ценность хороших яблок не тем, что вычитаю их стоимость из стоимости плохих, а соображением, сохраняют ли ещё свою ценность первые, несмотря на наличие вторых.

Подобно тому как при наслаждении хорошими яблоками я оставляю без внимания плохие, так же отдаюсь я и удовлетворению какого-либо желания после того, как стряхнул с себя неизбежные при этом мучения.

Если бы даже пессимизм был прав в своём утверждении, что в мире содержится больше неудовольствия, чем удовольствия, это не повлияло бы на воление, так как живые существа продолжают тем не менее стремиться за остающимся удовольствием. Эмпирическое доказательство того, что страдание перевешивает радость, хотя и могло бы, увенчавшись оно успехом, показать безнадёжность философского направления, видящего ценность жизни в избытке удовольствия (эвдемонизм), но оно не в состоянии представить воление вообще неразумным, ибо воление направляется не на избыток удовольствия, а на остающееся ещё за вычетом неудовольствия количество удовольствия. Последнее представляется всё ещё достойной стремления целью.

Пессимизм пытались опровергнуть, утверждая, что невозможно вычислить перевес удовольствия или неудовольствия в мире. Возможность всякого вычисления основывается на том, что принимаемые в расчёт вещи могут быть сравниваемы друг с другом по величине. Ну а всякое неудовольствие и всякое удовольствие имеют определённую величину (силу и продолжительность). Ощущения удовольствий разного вида мы также можем, по крайней мере приблизительно, сравнивать по их величине. Мы знаем, что доставляет нам больше удовольствия — хорошая сигара или хорошая острота.

Поэтому против возможности сравнивать различные виды удовольствия и неудовольствия по их величине нельзя ничего возразить. И исследователь, ставящий себе задачу определить, что перевешивает в мире — удовольствие или неудовольствие, исходит из вполне обоснованных предпосылок. Можно утверждать, что выводы пессимизма ошибочны, но нельзя сомневаться в возможности научной оценки количеств удовольствия и неудовольствия, а вместе с тем и в возможности определить баланс удовольствия. Однако когда утверждают, что из результата такого вычисления следуют какие-либо выводы для человеческого воления, то это не верно. Случаи, когда мы ценность нашего поступка действительно ставим в зависимость от перевеса удовольствия или неудовольствия, относятся к числу тех, когда предметы, на которые направлена наша деятельность, нам безразличны. Если дело идёт для меня о том, чтобы доставить себе после работы удовольствие посредством какой-либо игры или лёгкого разговора и мне совершенно безразлично, что именно лучше для этого сделать, то я спрошу себя: что доставит мне больше удовольствия? И я, конечно, откажусь от того поступка, который склоняет весы в сторону неудовольствия. Когда мы хотим купить игрушку для ребенка, то при её выборе думаем, что доставит ему наибольшую радость. Во всех других случаях мы вовсе не руководствуемся исключительно только балансом удовольствия.

Итак, если сторонники пессимистической этики считают возможным с помощью доказательства того, что в мире неудовольствие преобладает над удовольствием, подготовить людям почву для самоотверженной отдачи себя культурной работе, то они не принимают в соображение, что на человеческое воление — в силу его природы — подобным знанием нельзя оказать никакого влияния. Стремление людей направлено на количество удовлетворения, которое можно получить после преодоления всех трудностей. Надежда на это удовлетворение является основой человеческой деятельности. Работа каждого человека в отдельности и вся культурная работа человечества вытекают из этой надежды. Пессимистическая этика полагает, что нужно представить человеку невозможность погони за счастьем, чтобы он посвятил себя своим подлинно нравственным задачам. Но эти нравственные задачи суть не что иное, как конкретные естественные и духовные влечения; и к их удовлетворению стремятся, несмотря на выпадающие при этом неудовольствия. Итак, погони за счастьем, которую хочет искоренить пессимизм, вовсе не существует. Задачи же, которые человеку надлежит выполнять, он выполняет, потому что, познав действительно их сущность, он, в силу особенности своего существа, *хочет* их выполнять. Пессимистическая этика утверждает, что человек только тогда может отдалиться от того, что он признаёт как свою жизненную задачу, когда откажется от стремления к удовольствию. Но никакая этика не сможет когда-либо придумать человеку других жизненных задач, кроме достижения удовлетворений, требуемых человеческими желаниями, и исполнения его нравственных идеалов. Никакая этика не может лишить его удовольствия, получаемого им от этого исполнения желаемого им. Когда пессимист говорит: не стремись к удовольствию, ибо ты его никогда не достигнешь, а стремись к тому, что ты признаёшь своей задачей, то на это следует возразить: это заложено в природе человека, а когда утверждают, что человек стремится только к счастью, то это не более чем измышление блуждающей по неверным путям философии. Он стремится к удовлетворению того, чего желает его существо, и имеет в виду конкретные предметы этого стремления, а не абстрактное "счастье"; и исполнение его стремлений является для него удовольствием. Когда пессимистическая этика требует: стремись не к удовольствию, а к достижению того, что ты познал как свою жизненную задачу, то она попадает этим своим требованием как раз в то самое, чего человек по существу своему *хочет*. Чтобы быть нравственным, человеку не нужно быть сначала переделанным философией, не нужно прежде отвергнуть свою природу. Нравственность заключается в стремлении к цели, признанной за правильную; следовать этому стремлению до тех пор, пока сопряжённые с ним неудовольствия не парализуют

желания, — это заложено в самом существе человека. И такова сущность всякого действительного воления. Этика основывается не на искоренении всякого стремления к удовольствию, дабы малокровные абстрактные идеи могли развернуть своё господство там, где им не противостоит сильного устремления к жизненному наслаждению, а на *сильном*, несомом идеальной интуицией *волении*, которое достигает своей цели даже и тогда, когда путь к ней полон терний.

Нравственные идеалы проистекают из моральной фантазии человека. Их осуществление зависит от того, достаточно ли сильно желает их человек, чтобы ради их достижения превозмочь страдания и муки. Они суть *его* интуиции, побуждения, возбуждаемые (*spannt*) его духом; он *желает* их, потому что их осуществление доставляет ему высшее удовольствие. Ему нет нужды позволять этике сначала запрещать ему стремиться к удовольствию, чтобы потом повелевать, к чему он *должен* стремиться. Он будет стремиться к нравственным идеалам, если его моральная фантазия достаточно деятельна, чтобы подсказывать ему интуиции, сообщающие его волению силу, способную одержать верх над заложенными в его организации противодействиями, к которым также принадлежит и неизбежное неудовольствие.

Кто стремится к идеалам, исполненным благородного величия, тот делает это потому, что они составляют содержание его существа, и осуществление их доставляет ему наслаждение, перед которым удовольствие, получаемое заурядностью от удовлетворения повседневных влечений, выглядит ничтожным. Идеалисты *наслаждаются* духовно при превращении своих идеалов в действительность.

Кто хочет искоренить удовольствие, получаемое от удовлетворения человеческого желания, должен сначала сделать человека рабом, который действует не потому, что он хочет, а только потому, что он должен. Ибо достижение желаемого доставляет удовольствие. Называемое *добром* — это не то, что человек *должен* делать, а то, чего он *желает*, когда во всей полноте раскрывает свою истинную человеческую природу. Кто этого не признаёт, тот вынужден сначала вытравить из человека то, чего он хочет, а затем *извне* предписать ему, какое содержание он должен давать своему волению.

Человек придаёт исполнению какого-нибудь желания ценность потому, что оно проистекает из его существа. Достигнутое имеет свою ценность потому, что оно было поволено. Если у цели человеческого воления как такового отрицать её ценность, тогда придётся цели, имеющие ценность, заимствовать у чего-то такого, чего человек не хочет.

Этика, возводимая на пессимизме, проистекает из пренебрежительного отношения к моральной фантазии. Лишь тот, кто считает индивидуальный человеческий дух неспособным давать самому себе содержание своего стремления, может источник волевых импульсов искать в тоске по удовольствию. Лишённый фантазии человек не творит нравственных идей. Они ему должны быть даны. А что касается его стремления к удовлетворению своих низших желаний, то об этом заботится физическая природа. Но для развития *целого* человека необходимы ещё желания, происходящие из духа. Только полагая, что человек вообще не имеет таких, можно утверждать, что он должен получать их *извне*. Тогда, в самом деле, правомерным будет сказать, что он бывает обязан делать что-то такое, чего он не желает. Всякая этика, требующая от человека, чтобы он подавил свою волю для выполнения задач, которых он не хочет, рассчитывает не на *целого* человека, а на такого, у которого отсутствует способность духовных желаний. Для гармонически развитого человека так называемые идеи добра находятся не *вне*, а *внутри* круга его существа. Не в искоренении одностороннего своеволия заключается нравственная деятельность, а в *полном* развитии человеческой природы. Кто считает нравственные идеалы достижимыми лишь при условии, что человек умертвит

своеволие, тот не знает, что эти идеалы волятся человеком так же, как и удовлетворение так называемых животных влечений.

Нельзя отрицать, что очерченные здесь взгляды легко могут быть поняты неверно. Незрелые люди, лишённые моральной фантазии, охотно принимают инстинкты своей половинчатой природы за полноту человечности и отклоняют все не ими созданные нравственные идеи, чтобы мочь без помех "изживать себя". Само собой разумеется, что к полуразвитой человеческой натуре не относится то, что правильно для вполне развитого человека. К человеку, который только ещё должен быть через воспитание подведён к тому, чтобы его нравственная природа пробилась скорлупу низших страстей, — к нему не может относиться то, что имеет значение для зрелого человека. Но в нашу задачу здесь входило указать не на то, что должно быть напечатлено неразвитому человеку, а на то, что лежит в существе зрелого человека. Ибо надлежало показать возможность свободы; свобода же проявляется не в тех поступках, которые обусловлены чувственным и душевным принуждением, а в тех, которые несомы духовными интуициями.

Развитый человек даёт себе свою ценность сам. Не к удовольствию, которое ему предлагается как милостивый дар природы или Творца, стремится он; и не абстрактный долг, признанный им как таковой после того, как он отрёкся от стремления к удовольствию, исполняет он. Он действует так, как он того хочет, т.е. сообразно своим этическим интуициям; и он испытывает от достижения того, чего он хочет, своё истинное жизненное наслаждение. Ценность жизни он определяет отношением между достигнутым и тем, к чему он стремится. Этика, ставящая на место воления одно только должествование, на место склонности — один только долг, определяет логически ценность человека отношением того, чего требует долг, к тому, что он исполняет. Она измеряет человека мериллом, лежащим вне его существа. — Развитое здесь воззрение отсылает человека обратно к нему самому. Оно признаёт за истинную жизненную ценность только то, что считает таковой отдельный человек соответственно своему волению. Оно столь же мало ведаёт о какой-либо признанной не индивидуумом жизненной ценности, сколь и об исходящей не от него цели жизни. Оно видит во всесторонне познанном сущностном индивидууме его собственного владыку и собственного его оценщика.

Дополнение к изданию 1918 г.

Изложенное в этой главе может быть понято неверно, если крепко увязнуть в одном мнимом возражении, будто воление человека, как таковое, и есть именно неразумное в нём; поэтому надо-де показать ему его неразумность, и тогда он поймёт, что цель этического стремления должна заключаться в окончательном освобождении от воли. Подобное мнимое возражение и было сделано мне с компетентной стороны, когда мне было сказано, что задача философии и состоит именно в том, чтобы наверстать упускаемое безмыслием животных и большинства людей: составить настоящий баланс жизни. Но делающий такое возражение не замечает как раз главного: чтобы свобода могла осуществиться, воление в природе человека должно быть несомо интуитивным мышлением; в то же время, оказывается, что воление может определяться ещё и чем-то другим, кроме интуиции, и что *только* в проистекающем из существа человека свободном осуществлении интуиций обнаруживается нравственное и его ценность. Этический индивидуализм в состоянии представить нравственность в её полном достоинстве, ибо полагает, что истинно нравственным является не то, что внешним образом добивается согласия воления с какой-либо нормой, а то, что возникает из человека, когда он развивает в себе нравственное воление как член всего своего существа, так что сделать что-либо безнравственное явилось бы для него изуродованием, искалечением своего существа.

Глава 14 Индивидуальность и род

Воззрению, что человек предрасположен развиваться в совершенную, самодостаточную, свободную индивидуальность, противоречит, по-видимому, тот факт, что он выступает внутри [определённого] природного целого (расы, племени, народа, семьи, мужского или женского пола) как его член и что он действует внутри [другого] целого (государства, церкви и т.д.). Он несёт в себе общие характерные особенности сообщества, к которому он принадлежит, и даёт своей деятельности содержание, определяемое местом, которое он занимает внутри той или иной множественности.

Возможна ли при этом вообще ещё какая-то индивидуальность? Можно ли рассматривать самого человека как нечто само по себе целое, когда он вырастает из целого и вчленяет себя в целое?

Член целого определяется в своих свойствах и функциях через целое. Племя есть целое, и все принадлежащие к нему люди несут в себе особенности, обусловленные существом племени. Каков отдельный человек и как он действует — это обусловлено характером племени. Вследствие этого облик и поведение отдельного человека получают отпечаток родового. Если мы спросим о причине, почему то или другое у человека является таким или иным, то мы должны будем перейти от отдельного человека к роду. Последний объяснит нам, почему что-либо выступает в нём в наблюдаемой нами форме.

Но человек освобождает себя от этой родовой обусловленности. Ибо человеческое родовое, если человек переживает его правильно, не ограничивает его свободу, и не должно этого делать также с помощью искусственных приёмов. Человек развивает в себе свойства и функции, определяющую основу которых мы можем искать только в нём самом. Родовое служит ему при этом лишь средством для выражения в родовом своей особой сущности. Он пользуется сообщёнными ему природой особенностями как основой и придаёт родовому сообразную своему собственному существу форму. И мы напрасно будем искать основания для какого-нибудь проявления этого существа в законах рода. Мы имеем дело с индивидуумом, который может быть объяснён только через самого себя. Если человек уже пробился до этого высвобождения из родового, а мы и тогда ещё пытаемся всё, что он имеет в себе, объяснить исходя из характера рода, то, значит, у нас нет органа для восприятия индивидуального.

Невозможно вполне понять человека, если в основу его оценки положить понятие родового. Упорнее всего родовая оценка держится там, где дело идёт о поле человека. Почти всегда мужчина видит в женщине, а женщина в мужчине слишком много присущего общему характеру другого пола и слишком мало индивидуального. В практической жизни мужчинам это вредит меньше, чем женщинам. Социальное положение женщины чаще всего потому бывает таким недостойным, что во многих случаях, где оно должно бы было быть обусловлено индивидуальными особенностями отдельной женщины, оно обуславливается общими представлениями, составленными о её естественной задаче и потребностях. Участие мужчины в жизни сообразуется с его индивидуальными способностями и склонностями; участие же женщины почему-то должно быть обусловлено исключительно тем обстоятельством, что она именно женщина. Женщина обязана быть рабой родового, общеженского. Пока мужчины спорят о том, годится ли женщина или не годится "по ее естественному предрасположению" к тому или другому призванию, до тех пор так называемый женский вопрос не сможет выйти из своей самой элементарной стадии. Чего может хотеть женщина по своей природе — решение этого вопроса следует предоставить самой женщине. Если верно, что

женщины годятся только к тому роду деятельности, который им сейчас предоставлен, тогда они едва ли сами по себе достигнут чего-либо другого. Но им самим должно быть предоставлено решать, что свойственно их природе. Если кто-то опасается потрясения наших социальных устоев оттого, что женщины будут рассматриваться не как члены рода, а как индивидуальности, то ему нужно возразить, что социальные условия, при которых половина человечества ведёт недостойное человека существование, чрезвычайно нуждаются в улучшении[19].

Кто судит о людях по родовым характеристикам, тот доходит как раз до той границы, за которой они начинают становиться существами, деятельность которых основывается на свободном самоопределении. Всё, что лежит ниже этой границы, может быть, естественно, предметом научного рассмотрения. Особенности расы, племени, народа и пола составляют содержание специальных наук. Лишь те люди, которые захотели бы жить только как экземпляры рода, могли бы полностью совпадать с общей картиной, получаемой благодаря такому научному рассмотрению. Но все эти науки не способны проникнуть до особенного содержания отдельного индивидуума. Где начинается область свободы (мышления и деятельности), там кончается определение индивидуума по законам рода. Содержание понятия, которое человек при помощи мышления должен соединить с восприятием, чтобы овладеть полной действительностью (см. глава 5), никто не может установить раз и навсегда и передать человечеству готовым. Индивидуум должен свои понятия добывать посредством собственной интуиции. Как должен мыслить отдельный человек — этого нельзя вывести ни из какого родового понятия. Это зависит исключительно от самого индивидуума. Нельзя также, исходя из общих человеческих характеристик, определить, какие конкретные цели хочет поставить индивидуум своему волею. Кто хочет понять отдельного индивидуума, должен проникнуть до его особой сущности, а не останавливаться на типических свойствах. В этом смысле каждый отдельный человек является проблемой. И всякая наука, занятая абстрактными мыслями и родовыми понятиями, является лишь подготовкой к тому познанию, которое мы получаем, когда человеческая индивидуальность сообщает нам свой способ рассмотрения мира, а также и к другому познанию, которое мы получаем из содержания его волея. Когда у нас возникает ощущение: здесь мы имеем в человеке дело с элементом, свободным от типического образа мышления и от родового волея, — тогда мы должны перестать черпать какие-либо понятия из нашего духа, если хотим понять его существо. Познание состоит в соединении через мышление понятия с восприятием. При всех прочих объектах наблюдатель должен добывать понятия посредством своей интуиции; при постижении же какой-либо свободной индивидуальности дело сводится лишь к тому, чтобы перенести в наш дух во всей чистоте (без смешения с нашим собственным понятийным содержанием) понятия этой индивидуальности, согласно которым она сама себя определяет. Люди, которые в каждое суждение о другом сейчас же подмешивают свои собственные понятия, никогда не смогут достигнуть понимания индивидуальности. Подобно тому как свободная индивидуальность освобождает себя от особенностей рода, так и познание должно освободить себя от того способа, каким понимают родовое.

Только в той степени, в какой человек описанным образом освободил себя от родового, может он рассматриваться как свободный дух внутри человеческого сообщества. Ни один человек не есть всецело род, и ни один — всецело индивидуальность. Но большую или меньшую сферу своего существа всякий человек постепенно высвобождает как из родового начала, присущего животной жизни, так и из господствующих над ним заповедей человеческих авторитетов.

В той же части, для которой человек не может завоевать себе такой свободы, он представляет собой член внутри природного и духовного организмов. Он живёт в этом отношении, видя, как живут другие или как они ему предписывают жить. Этическую в

истинном смысле слова ценность имеет только та часть его поведения, которая вытекает из его интуиций. А та доля моральных инстинктов, которая содержится в нём вследствие унаследования социальных инстинктов, становится этической лишь благодаря тому, что он принимает её в свои интуиции. Из индивидуальных этических интуиций и из их усвоения человеческими сообществами проистекает вся нравственная деятельность человечества. Можно также сказать: нравственная жизнь человечества представляет собой общую сумму порождений моральной фантазии свободных человеческих индивидуумов. Таков итог монизма.

Часть 3

ПОСЛЕДНИЕ ВОПРОСЫ

Выводы монизма

Целостное объяснение мира, или разумеемый здесь монизм, принципы, которыми он пользуется для объяснения мира, заимствует из человеческого опыта. Источники деятельности он также ищет внутри наблюдаемого мира; то есть в нашей, доступной самопознанию человеческой природе, а именно — в моральной фантазии. Он отвергает искание посредством абстрактных умозаключений последних основ подлежащего нашему мышлению и восприятию мира *вне* этого мира. Для монизма единство, привносимое переживаемым мыслящим наблюдением в многообразную множественность восприятий, есть одновременно то самое единство, которого жаждет человеческая потребность познания и посредством которого последнее ищет доступа в физические и духовные области мира. Кто позади этого, таким образом искомого, единства ищет ещё какого-то другого, тот лишь доказывает этим, что не распознаёт находимого посредством мышления согласия с тем, что требуется нашим влечением к познанию. Отдельный человеческий индивидуум не отделён фактически от мира. Он — часть мира, и существует действительная связь с целым космоса, которая прервана только для нашего восприятия. Мы видим сначала эту часть как существующую саму по себе сущность, поскольку не прозреваем тех "приводных ремней" и "оснастки", с помощью которых колесо нашей жизни приводится в движение основными силами космоса. Кто останавливается на этой точке зрения, тот принимает часть целого за действительно самостоятельно существующую сущность, за монаду, получающую весть об остальном мире каким-то образом извне. Разумеемый здесь монизм показывает, что в эту самостоятельность можно верить лишь до тех пор, пока воспринятое не воткано мышлением в сеть мира понятий. Но как только это совершилось, тотчас же всякое частичное существование разоблачается как лишь *видимость восприятия*. Своё замкнутое в себе целостное существование во Вселенной человек может найти только посредством интуитивного переживания мышления. Мышление разрушает видимость восприятия и влечет наше индивидуальное существование в жизнь космоса. Единство мира понятий, которое содержит в себе объективные восприятия, включает в себя также и содержание нашей субъективной личности. Мышление даёт нам истинный образ действительности как замкнутого в себе самого единства, между тем как многообразие восприятий есть только обусловленная нашей организацией видимость (см. глава 5). Познание действительного в противоположность видимости восприятия составляло во все времена цель человеческого мышления. Наука старалась восприятия познать как действительность путём вскрытия закономерных связей между ними. Но там, где

существовал взгляд, что устанавливаемая человеческим мышлением связь имеет лишь субъективное значение, там истинное основание единства искали в лежащем по ту сторону нашего опытного мира объекте (в умозаключаемом боге, воле, абсолютном духе и т.д.). И, опираясь на это мнение, стремились, кроме знания о познаваемых внутри опыта связях, добыть ещё другое знание, выходящее за пределы опыта и вскрывающее его связь с уже больше не доступными опыту существами (такова метафизика, получаемая путём не переживаний, а умозаключений). Основание, почему мы посредством упорядоченного мышления постигаем мировую связь, с этой точки зрения усматривали в том, что какое-то первосущество построило мир по логическим законам, а основание для нашей деятельности видели в волеи первосущества. При всём том не понимали, что мышление охватывает одновременно как субъективное, так и объективное, и что в сочетании восприятия с понятием сообщается полная действительность. Лишь до тех пор, пока мы закономерность, пронизывающую восприятие и определяющую его, рассматриваем в абстрактной форме понятия, мы действительно имеем дело с чем-то чисто субъективным. Но субъективно не содержание понятия, которое посредством мышления добывается для восприятия. Это содержание взято не из субъекта, а из действительности. Оно есть та часть действительности, которой не может достигнуть восприятие. Оно есть опыт, но опыт, который сообщается не восприятием. Кто не способен представить себе, что понятие есть нечто действительное, тот думает только об абстрактной форме, в которой он удерживает его в своём духе. Но в таком обособлении понятие, как и восприятие, существует только благодаря нашей организации. Даже дерево, которое мы воспринимаем, обособленно, само по себе не имеет никакого существования. Оно лишь член внутри великого круговращения природы и возможно только в реальной связи с нею. Абстрактное понятие само по себе лишено действительности, как лишено её и восприятие само по себе. Восприятие есть часть действительности, которая даётся объективно, понятие — та её часть, которая даётся субъективно (через интуицию; см. главу 5). Наша духовная организация разрывает действительность на два эти фактора. Один фактор является восприятию, другой — интуиции. Только связь их обоих, т.е. восприятие, закономерно вчлняющееся во Вселенную, есть полная действительность. Когда мы рассматриваем простое восприятие само по себе, нам предстаёт не действительность, а бессвязный хаос; рассматривая закономерность восприятий саму по себе, мы имеем дело лишь с абстрактными понятиями. Не абстрактное понятие содержит действительность, а мыслящее наблюдение, которое не рассматривает односторонне, сами по себе, ни понятия, ни восприятия, но связь их обоих.

Что мы живём в действительности (коренимся в ней нашим реальным существованием) — этого не будет отрицать даже самый ортодоксальный субъективный идеалист. Он будет только оспаривать, что мы также и идеально, нашим познанием достигаем того, что переживаем реально. В противоположность ему монизм показывает, что мышление ни субъективно, ни объективно, а что оно есть охватывающий обе стороны действительности принцип. Когда мы мысля наблюдаем, мы совершаем процесс, который сам принадлежит к ряду действительного свершения. Мышлением мы преодолеваем в пределах самого опыта односторонность чистого восприятия. Посредством абстрактных, понятийных гипотез (посредством чисто понятийного размышления) мы не можем выдумать сущность действительного, но мы *живём* в действительном, когда для восприятий находим идеи. Монизм не приискивает к опыту ничего не доступного опыту (потустороннего), но видит действительное в понятии и восприятии. Он не прядёт метафизики из простых абстрактных понятий, потому что в понятии самом по себе видит только *одну* сторону действительности, остающуюся скрытой от восприятия и имеющую смысл лишь в связи с восприятием. Но он вызывает в человеке убеждение, что тот живёт в мире действительности и что ему незачем искать

steiner.ru

вне своего мира какой-то непереживаемой высшей действительности. Он отказывается искать абсолютно действительное где-либо кроме опыта, потому что само содержание опыта признаёт действительным. И он удовлетворён этой действительностью, ибо знает, что мышление в состоянии поручиться за неё. То, что дуализм ищет только позади мира наблюдений, монизм находит в нём самом. Монизм показывает, что мы нашим познанием охватываем действительность в её истинном облике, а не в субъективном образе,двигающемся между человеком и действительностью. Для монизма понятийное содержание мира одинаково для всех человеческих индивидуумов (см. главу 5). Согласно монистическим принципам, один человеческий индивидуум потому рассматривает другого индивидуума как подобного себе, что в нём изживает себя то же самое мировое содержание. В едином мире понятий существует только *одно* понятие льва, а не столько, сколько существует индивидуумов, мыслящих льва. И понятие, которое индивидуум А присоединяет к восприятию льва, то же самое, что и понятие индивидуума В, но только полученное другим субъектом восприятия (см. главу 5). Мышление приводит все субъекты восприятия к общему идеальному (*ideelle*) единству всяческого многообразия. Единый мир идей изживает себя в них как в множественности индивидуумов. До тех пор, пока человек постигает себя только посредством самовосприятия, он рассматривает себя как этого отдельного человека; но как только он бросает взор на вспыхивающий в нём и охватывающий всё отдельное мир идей, так он видит вспыхнувшим и ожившим в себе абсолютно-действительное. Дуализм определяет божественное Первосущество как такое, которое пронизывает всех людей и во всех них живёт. Монизм находит эту общую божественную жизнь в самой действительности. Идеальное содержание другого человека является также и моим, и я только до тех пор рассматриваю его как другое, пока воспринимаю, и перестаю это делать, как только начинаю мыслить. Каждый человек охватывает своим мышлением только часть совокупного мира идей, и в этом отношении индивидуумы различаются также и фактическим содержанием своего мышления. Но эти содержания существуют в едином, замкнутом в себе целом, охватывающем мысленные содержания всех людей. Таким образом, человек в своём мышлении обретает общее Первосущество, пронизывающее всех людей. Исполненная мысленного содержания жизнь в действительности есть одновременно и жизнь в Боге. Получаемое только посредством умозаключений и не могущее быть пережитым потустороннее основывается на недостатке понимания у тех, кто верит, что посюстороннее имеет основу своего существования не в самом себе. Они не понимают, что посредством мышления находят то, чего требуют для объяснения восприятий. Но поэтому ни одно умозрение и не выявило ещё такого содержания, которое не было бы заимствовано из данной нам действительности. Принятый в силу абстрактного умозаключения Бог есть лишь перенесённый в потустороннее человек; воля Шопенгауэра есть возведённая в абсолют сила человеческой воли; составленное из идеи и воли бессознательное первосущество Гартмана есть соединение двух абстракций, взятых из опыта. Совершенно то же самое нужно сказать обо всех других основанных на непережитом мышлении потусторонних принципах.

Человеческий дух на самом деле никогда не выходит за пределы действительности, в которой мы живем, да и не имеет в этом нужды, поскольку всё необходимое ему для объяснения мира находится в этом мире. Если философы объявляют себя в конце концов удовлетворёнными выведением мира из принципов, заимствованных ими из опыта и перенесённых в гипотетическую потусторонность, то такое же удовлетворение должно быть возможно и в том случае, если то же содержание оставить в посюсторонности, к которой оно принадлежит для переживаемого мышления. Всякое выхождение за пределы мира есть лишь видимость, и вынесенные за пределы мира принципы объясняют мир не лучше, чем лежащие в нём. Но понимающее само себя мышление вовсе и не призывает к такому выходению, ибо лишь в пределах мира, а не вне его мысленное содержание

steiner.ru

должно искать содержание восприятий, вместе с которым оно составляет нечто действительное. И объекты фантазии суть также только содержания, которые своё правомочие получают лишь тогда, когда становятся представлениями, указывающими на какое-либо содержание восприятия. Благодаря этому содержанию восприятия они включаются в действительность. Понятие, которое было бы наполнено содержанием, лежащим вне данного нам мира, было бы абстракцией, которой не соответствовало бы никакой действительности. Выдумать мы можем только *понятие* действительности; чтобы найти её самоё, необходимо ещё восприятие. Первосущество мира, для которого *придумывается* содержание, есть невозможное для понимающего себя мышления допущение. Монизм не отрицает идеального (Ideelle); он даже не считает содержание восприятия, которому недостаёт идеального соответствия, полной действительностью; но во всей области мышления он не находит ничего такого, что могло бы принуждать выходить за пределы сферы мысленного переживания посредством отрицания объективной духовной действительности мышления. Монизм видит в науке, ограничивающей себя описанием восприятий и не проникающей до их идеальных дополнений, лишь половинчатость. Но он рассматривает как нечто половинчатое и все абстрактные понятия, не находящие своих дополнений в восприятии и нигде не включающиеся в охватывающую наблюдаемый мир сеть понятий. Поэтому он не знает идей, которые указывали бы на какую-либо лежащую по ту сторону нашего опыта объективность и которые должны были бы образовать содержание чисто гипотетической метафизики. Всё созданное человечеством в виде таких идей является для него абстрагированным из опыта, с той только особенностью, что их заимствование из него упускается из виду их авторами.

Не могут, согласно принципам монизма, быть взяты из внечеловеческой потусторонности также и цели нашей деятельности. Поскольку они мыслятся, они должны исходить из человеческой интуиции. Человек не делает своими индивидуальными целями цели какого-то объективного (потустороннего) Первосущества, а преследует свои собственные цели, данные ему его моральной фантазией. Осуществляющуюся в поступке идею человек извлекает из единого мира идей и кладёт её в основу своего воления. В его деятельности, таким образом, изживают себя не привитые посюстороннему миру из потустороннего заповеди, а принадлежащие посюстороннему миру человеческие интуиции. Монизм не знает такого мироправителя, который бы вне нас самих ставил нашим поступкам цель и давал направление. Человек не находит такой потусторонней первоосновы бытия, о чьих решениях он мог бы осведомиться, чтобы от неё узнать цели, которыми ему следует руководствоваться в своих поступках. Он предоставлен самому себе. Он должен сам давать содержание своей деятельности. Если оснований для определения своего воления человек ищет вне мира, в котором он живёт, то он ищет напрасно. Он должен искать их, выходя за пределы удовлетворения своих естественных влечений, о которых позаботилась мать-природа, в своей собственной моральной фантазии, если только, по склонности к удобству, не предпочтёт давать определять себя моральной фантазии других; то есть он должен либо воздержаться от всяких действий, либо действовать по определяющим основаниям, которые он даёт себе сам из мира своих идей или заимствует их у других людей, которые получают их из того же мира. Выходя за пределы жизни своих чувственных влечений и за пределы исполнения приказаний других людей, он не определяется ничем и никем другим, кроме самого себя. Он должен поступать исходя из им самим поставленного и ничем другим не определяемого побуждения. Идеально это побуждение, конечно, определено в едином мире идей, но фактически оно может быть выведено из этого мира идей и перенесено в действительность только через человека. Для актуального перевода идей через человека в действительность монизм может найти основание только в самом человеке. Чтобы идея стала поступком, человек должен сначала, прежде

steiner.ru

чем это может совершиться, *поволить*. Такое воление, следовательно, имеет своё основание только в самом человеке. Тогда человек является тем последним, что определяет его действие. Он *свободен*.

Первое дополнение к изданию 1918 г.

Во второй части этой книги была сделана попытка дать обоснование того, что свободу можно найти в действительности человеческой деятельности. Для этого необходимо было из всей области человеческой деятельности выделить те её части, в отношении которых при непредвзятом самонаблюдении может идти речь о свободе. Это те поступки, которые представляют собой осуществление идеальных интуиций. Остальные поступки никакое беспристрастное рассмотрение не назовёт свободными. Но именно при непредвзятом самонаблюдении человек неизбежно должен будет считать себя предрасположенным идти путём, ведущим к этическим интуициям и их осуществлению. *Это* непредвзятое наблюдение этического существа человека само по себе ещё не может, однако, дать окончательного решения проблемы свободы. Ибо если бы само интуитивное мышление происходило из какого-нибудь другого существа, если бы его собственное существо не покоилось на себе самом, то тогда проистекающее из этического сознание свободы оказалось бы призрачным. Но вторая часть этой книги находит свою естественную опору в первой. Там интуитивное мышление показано как пережитая внутренняя духовная деятельность человека. Понять в *переживании* эту сущность мышления равносильно познанию *свободы* интуитивного мышления. А когда человек знает, что это мышление свободно, то он видит также и ту область воления, за которой можно признать свободу. Кто в состоянии на основании внутреннего опыта приписать интуитивному мыслительному переживанию покоящуюся на самой себе сущность, тот будет считать действующего человека *свободным*. Кто сделать этого не в состоянии, тот, вероятно, не сможет найти никакого так или иначе неоспоримого пути к признанию свободы. Представленный здесь опыт находит в *сознании* интуитивное мышление, которое имеет свою действительность не только в сознании. И он находит вместе с тем свободу как отличительный признак проистекающих из интуиций сознания поступков.

Второе дополнение к изданию 1918 г.

Изложенное в этой книге построено на чисто духовно переживаемом интуитивном мышлении, через которое каждое восприятие познавательно включается в действительность. В книге должно было быть дано не более того, что можно обозреть с точки зрения переживания интуитивного мышления. Но было необходимо также показать, какой выработки мыслей (*Gedankengestaltung*) требует это переживаемое мышление. А оно требует, чтобы в процессе познания оно не отрицалось как покоящееся в себе самом переживание. Требуется, чтобы ему не было отказано в способности переживать вместе с восприятием действительность, вместо того чтобы сначала искать её в каком-то лежащем вне этого переживания и ещё подлежащем открытию мире, по отношению к которому мыслительная деятельность человека является лишь субъективной.

Тем самым в мышлении обозначен элемент, посредством которого человек духовно живётся в действительность. (И никому не следовало бы, собственно говоря, смешивать это построенное на переживаемом мышлении мировоззрение с рационализмом.) Но, с другой стороны, из всего духа этого изложения вытекает, что элемент восприятия получает для человеческого познания определение действительности только тогда, когда он схвачен мышлением. *Вне* мышления ничто не может быть обозначено как действительность. Таким образом, нельзя представлять себе, что

steiner.ru

чувственный род восприятия служит ручательством единственной действительности. Того, что выступает как восприятие, человек должен на своём жизненном пути просто *ждать*. Можно было бы лишь спросить себя: позволительно ли с точки зрения, вытекающей только из интуитивно переживаемого мышления, по праву *ожидать*, что человек способен кроме чувственного *воспринимать* также и духовное? Да, этого можно ожидать. Ибо если, с *одной стороны*, интуитивно переживаемое мышление является совершающимся в человеческом духе деятельным процессом, то, с *другой стороны*, оно также есть духовное восприятие, которым овладевают без чувственного органа. Оно есть восприятие, в котором деятелен сам воспринимающий, и оно есть самоосуществление (Selbstbetätigung), которое в то же время воспринимается. В интуитивно переживаемом мышлении человек перенесён в духовный мир также и в качестве воспринимающего. То, что выступает ему навстречу внутри этого мира в качестве восприятия, как духовный мир его собственного мышления, человек узнаёт это как мир духовного восприятия. К мышлению мир *этого* восприятия, можно сказать, имеет такое же отношение, какое со стороны внешних чувств имеет к нему мир чувственных восприятий. Мир духовного восприятия, когда человек его переживает, не может быть чем-то чуждым ему, потому что уже в интуитивном мышлении он имеет переживание, носящее чисто духовный характер. О таком мире духовных восприятий говорится в ряде опубликованных мною после этой книги сочинений. Эта "Философия свободы" является философским обоснованием тех позднейших сочинений. Ибо в данной книге делается попытка показать, что правильно понятое переживание мышления *есть* уже переживание духа. Поэтому автору кажется, что человек, могущий с полной серьёзностью разделять точку зрения автора этой "Философии свободы", не остановится перед вступлением в мир духовных восприятий. Вывести логически — путём умозаключений — из содержания этой книги изложенное в позднейших сочинениях автора, конечно, невозможно. Но живое постижение разумеемого в этой книге интуитивного мышления естественно приводит к последующему живому вступлению в мир духовных восприятий.

ПЕРВОЕ ПРИЛОЖЕНИЕ (Дополнение к изданию 1918 г.)

Возражения, сделанные мне с философской стороны сразу же по появлении этой книги, побудили меня присоединить к этому новому изданию нижеследующее короткое рассмотрение. Я вполне могу представить себе читателей, которые с интересом отнесутся к содержанию книги, но которым последующее покажется излишним и чуждым им абстрактным сплетением понятий. Они могут оставить это короткое рассуждение непрочитанным. Но в философском рассмотрении мира всплывают проблемы, берущие начало не столько в естественном ходе всякого человеческого мышления, сколько в некоторых предрассудках мыслителей. Всё [что помимо этого изложено] в этой книге представляется мне задачей, касающейся *каждого* человека, стремящегося прийти к ясности в вопросе о существовании человека и его отношении к миру. Дальнейшее же является проблемой, рассмотрение которой требуют некоторые философы, когда речь заходит об изложенных в этой книге вещах, потому что эти философы создали себе, благодаря своему роду представлений, некоторые не являющиеся всеобщими трудности. Если совсем пройти мимо этих проблем, то некоторые лица тут же готовы будут бросить вам упрёк в дилетантизм и тому подобном. И возникает мнение, будто автор изложения, представленного в этой книге, не разобрался с воззрениями, которых он в самой книге не рассмотрел.

Проблема, которую я здесь имею в виду, заключается в следующем: существуют мыслители, придерживающиеся мнения, будто возникает особенная трудность, когда хотят понять, каким образом душевная жизнь другого человека может влиять на таковую

steiner.ru

самого размышляющего. Они говорят: осознаваемый мною мир замкнут во мне самом; другой осознанный мир также замкнут в себе самом. Я не могу заглянуть в мир сознания другого человека. Каким образом прихожу я к убеждению, что живу с ним в одном общем мире? Мироззрение, считающее возможным от осознаваемого мира заключать к неосознаваемому, который никогда не может быть осознан, пытается разрешить эту трудность следующим образом. Оно говорит: мир, находящийся в моём сознании, есть только представительство во мне другого, сознательно не достижимого для меня действительного мира. В последнем содержатся неизвестные мне возбудители мира моего сознания. В нём содержится также и моя действительная сущность, от которой я равным образом имею в моём сознании только некоего представителя. Но в том ином мире содержится также и сущность другого, противостоящего мне человека. Что переживается в сознании этого человека, имеет свою соответствующую, независимую от этого сознания действительность в его сущности. Эта последняя в области, которая никогда не сможет быть осознанной, действует на мою принципиальную, бессознательную сущность, и благодаря этому в моём сознании создаётся представительство того, что присутствует в совершенно независимом от моего сознательного переживания сознания [другого человека]. Мы видим: к достижимому для моего сознания миру здесь гипотетически примышляется другой, в переживании недостижимый для него, потому что иначе человек считал бы себя вынужденным утверждать, что весь внешний мир, который я полагаю лежащим передо мною, есть лишь мир моего сознания, а отсюда следовала бы — солипсическая — нелепость, будто и все остальные люди живут лишь внутри моего сознания.

Добиться ясности в этом вопросе, поднятом некоторыми теоретико-познавательными течениями нового времени, можно, попытавшись взглянуть на него с точки зрения сообразного духу наблюдения, изложенного в этой книге. Что я имею, прежде всего, перед собой, когда я стою перед другой личностью? Я обращаю внимание на ближайшее. Передо мной данное мне как восприятие чувственное телесное явление другого лица; затем, возможно, слуховое восприятие того, что оно говорит мне и т.д. На всё это я не просто гляжу, но оно приводит в движение мою мыслительную деятельность. Когда мысля я стою перед другой личностью, восприятие оказывается для меня как бы до некоторой степени душевно-прозрачным. Я вынужден сказать себе при мысленном схватывании восприятия, что оно вовсе не таково, каким предстаёт внешним органам чувств. Чувственное явление обнаруживает в том, чем оно является непосредственно, ещё нечто другое, чем оно является косвенно. Его выдвижение-себя-передо-мною есть, в то же время, и его погашение как только чувственного явления. Но то, что оно являет при этом погашении, заставляет меня, как мыслящее существо, погасить на время его деятельности моё мышление и поставить на это место *его* мышление. Но это *его* мышление я, переживая его, постигаю в моём мышлении как моё собственное. Я действительно воспринял мышление другого. Ибо погашающее себя как чувственное явление непосредственное восприятие схватывается моим мышлением, и происходит заключённый всецело в моём сознании процесс, состоящий в том, что на место моего мышления становится другое мышление. Самопогашением чувственного явления фактически упраздняется разделение между обеими сферами сознания. Это выражается в моём сознании таким образом, что при переживании содержания другого сознания я столь же мало переживаю своё собственное сознание, сколь во время сна без сновидений. Как во время такого сна бывает выключено моё дневное сознание, так при восприятии содержания другого сознания выключается моё собственное сознание. Ошибочное мнение, будто это не так, происходит только оттого, что при восприятии другого лица, во-первых, на месте погашенного содержания собственного сознания выступает не бессознательность, как во сне, а содержание другого сознания, а во-вторых, смена состояний погашения и вторичного вспыхивания сознания себя самого происходит

steiner.ru

слишком быстро, чтобы обычно быть замеченной. — Лежащая перед нами проблема разрешается не с помощью искусственных понятийных конструкций, умозаключающих от осознанного к чему-то такому, что никогда не сможет стать осознанным, а посредством подлинного переживания того, что вытекает из соединения мышления и восприятия. То же самое относится и ко многим другим вопросам, возникающим в философской литературе. Было бы хорошо, если бы мыслители искали пути к непредвзятому, сообразному духу наблюдению; вместо же этого они возводят перед действительностью искусственное понятийное построение.

В одной статье Эдуарда фон Гартмана, озаглавленной "Последние вопросы теории познания и метафизики" (помещена в "Журнале философии и философской критики", том 108, стр. 55 и след. нем. изд.), моя "Философия свободы" зачисляется в направление философской мысли, желающее опереться на "теоретико-познавательный монизм". Такая точка зрения отклоняется Эдуардом фон Гартманом как невозможная. В основе этого лежит следующее. Согласно роду представления, выраженному в названной статье, существует лишь три возможных теоретико-познавательных точки зрения. Человек либо остаётся на наивной точке зрения, принимающей воспринятые явления за действительные вещи, существующие вне человеческого сознания. Тогда ему недостаёт критического познания. Он не понимает, что со своим содержанием сознания он находится всё же лишь в своём собственном сознании. Он не видит, что имеет дело не со "столом в себе", а только с объектом собственного сознания. Кто остаётся на этой точке зрения или по каким-либо соображениям снова возвращается к ней, тот называется наивным реалистом. Однако эта точка зрения неприемлема, поскольку она упускает из виду, что сознание обладает только своими собственными объектами сознания. Либо, в другом случае, человек распознаёт, что положение вещей именно таково и полностью признаётся себе в этом. Тогда он становится сначала трансцендентальным идеалистом. Но в таком случае ему приходится отклонить возможность того, что от "вещи в себе" что-либо когда-либо может выступить в человеческом сознании. Тем самым ему не удастся избежать абсолютного иллюзионизма, если только он будет достаточно последовательным. Ибо мир, перед которым он стоит, превращается для него просто в сумму объектов сознания, и притом исключительно объектов собственного сознания. Также объекты сознания других людей человек бывает тогда вынужден — как это ни нелепо — мыслить присутствующими единственно в своём собственном содержании сознания. Возможной является только третья точка зрения, а именно — трансцендентальный реализм. Этот последний допускает существование "вещей в себе", но считает, что сознание никоим образом не может иметь с ними дело в непосредственном переживании. Они вызывают по ту сторону человеческого сознания и способом, который не достигает сознания, то, что в последнем выступают объекты сознания. К этим "вещам в себе" можно прийти только посредством умозаключения от единственно переживаемого — но всего лишь в представлении — содержания сознания. И вот Эдуард фон Гартман утверждает в упомянутой статье, что "теоретико-познавательный монизм", как он понимает мою точку зрения, должен в действительности стать на одну из этих трёх точек зрения; и он, мол, избегает этого только потому, что не делает фактических выводов из своих предпосылок. И затем в статье говорится: "Когда хотят узнать, на какой теоретико-познавательной точке зрения стоит мнимый теоретико-познавательный монист, то надо лишь предложить ему несколько вопросов и заставить ответить на них. Потому что сам по себе он никогда не согласится высказаться на эти темы и даже постарается всячески уклониться от ответа на прямые вопросы, ибо каждый ответ упраздняет его притязание на теоретико-познавательный монизм как на отличную от трёх указанных точку зрения. Вопросы эти суть следующие: 1) Существуют ли вещи *непрерывно* или *прерывно*? Если ответ будет гласить, что они непрерывны, то мы имеем дело с какой-либо формой наивного реализма. Если он гласит, что они прерывны, то

steiner.ru

перед нами трансцендентальный идеализм. Если же он гласит, что они, с одной стороны (как содержание абсолютного сознания или как бессознательные представления, или как возможность восприятия), непрерывны, с другой стороны (как содержания ограниченного сознания) — прерывны, то можно констатировать трансцендентальный реализм. 2) Когда три лица сидят за столом, *сколько* имеется *экземпляров стола*? Кто ответит: один, — тот наивный реалист; кто ответит: три, — тот трансцендентальный идеалист; а кто ответит: четыре, — тот трансцендентальный реалист. При этом, конечно, предполагается, что нечто столь разнородное, как один стол в качестве "вещи в себе" и три стола в качестве объектов восприятия в трёх сознаниях, можно соединить в одном общем наименовании "экземпляры стола". Кому это покажется чрезмерной вольностью, тот, вероятно, ответит: не "четыре", а "один и три". 3) Когда два лица находятся в одной комнате, *сколько* имеется *экземпляров этих лиц*? Кто ответит: два, — тот наивный реалист; кто ответит: четыре (а именно, в каждом из обоих сознаний одно свое "я" и одно другое), — тот трансцендентальный идеалист; а кто ответит: шесть (а именно, два лица как "вещи в себе" и четыре объекта представлений лиц в двух сознаниях), — тот трансцендентальный реалист. Если бы кто-нибудь захотел представить теоретико-познавательный монизм отличным от этих трёх точек зрения, то ему пришлось бы дать на каждый из этих трёх вопросов другие ответы; но я не знаю, как они могли бы гласить". Ответы "Философии свободы" должны были бы гласить так. 1) Кто схватывает от вещей только содержания восприятий и принимает их за действительность, тот наивный реалист, не отдающий себе отчета в том, что он, собственно говоря, в праве считать *эти содержания восприятий* существующими только до тех пор, пока он смотрит на вещи, и что он, следовательно, должен был бы мыслить то, что он имеет перед собой, прерывным. Но как только ему станет ясным, что действительность присутствует лишь в пронизанном мыслью воспринимаемом, он поймёт что выступающее *прерывным* содержание восприятия, будучи пронизанным тем, что вырабатывается в мышлении, обнаруживает себя как непрерывное. Итак, непрерывным должно считаться схваченное переживаемым мышлением содержание восприятия, в котором то, что только воспринимается, должно было бы мыслиться прерывным, если бы — чего на самом деле нет — оно было действительным. — 2) Когда три лица сидят за столом, сколько имеется экземпляров стола? — Имеется только *один* стол; но *до тех пор, пока* эти три лица пожелали бы оставаться при своих образах восприятия, они должны были бы сказать: *эти* образы восприятия вообще не являются действительностью. Стоит им, однако, перейти к схваченному в их мышлении столу, как они обнаружат *одну* действительность стола; они своими тремя содержаниями сознания соединены в этой действительности. — 3) Когда два лица находятся в одной комнате, сколько присутствует экземпляров этих лиц? — Присутствует, разумеется, не шесть экземпляров — даже в смысле трансцендентального реализма, — а лишь два. Но только каждое лицо имеет сначала как от себя, так и от другого лица, лишь недействительные образы восприятий. *Этих образов* имеется четыре, и при наличии их в мыслительной деятельности обоих лиц совершается постижение действительности. В этой мыслительной деятельности каждое из двух лиц выходит за пределы сферы своего сознания; в нём оживают сферы сознания другого лица и своего собственного. В мгновения этого оживания оба лица столь же мало заключены в своём сознании, как и во время сна. Но в другие мгновения снова выступает сознание этого растворения в другом, так что сознание каждого из двух лиц в мыслительном переживании охватывает и себя и другого. Я знаю, что трансцендентальный реалист назовёт это возвратом к наивному реализму. Но я уже указал в этом сочинении, что наивный реализм сохраняет свои права в случае переживаемого мышления. Трансцендентальный реалист совершенно не вникает в истинное положение вещей в ходе процесса познания; он закрывается от него мысленной сетью и запутывается в последней. Выступающий в "Философии свободы" монизм следовало бы также назвать не теоретико-познавательным, а — уж если необходимо название — мысле-монизмом

steiner.ru

(Gedanken-Monismus). Всего этого не увидел Эдуард фон Гартман. Он не вник в специфическое изложение "Философии свободы", а утверждал, будто я сделал попытку связать *гегелевский* универсалистический панлогизм с *юмовским* индивидуалистическим феноменализмом (S. 71 вышеуказанной статьи), между тем как на самом деле "Философия свободы" как таковая не имеет ничего общего с обеими этими точками зрения, которые она якобы пыталась соединить. (В этом кроется также и причина, по которой я не мог считать входящим в мою задачу, например, разбор "теоретико-познавательного монизма" Иоганна Ремке. Точка зрения "Философии свободы" совершенно иная, чем та, которую Эдуард фон Гартман и другие называют теоретико-познавательным монизмом.)

ВТОРОЕ ПРИЛОЖЕНИЕ

Здесь мы воспроизводим во всех существенных чертах то, что в первом издании этой книги было помещено в качестве своего рода "предисловия". Поскольку оно скорее передаёт общее настроение мыслей, исходя из которого я двадцать пять лет назад написал эту книгу, чем имеет непосредственное отношение к её содержанию, то я помещаю его теперь в "приложении". Совершенно выпустить его я не хотел бы, т.к. всё вновь всплывает мнение, будто бы из-за моих позднейших духовнонаучных сочинений мне приходится отказываться от чего-либо имеющегося в более ранних. [Совершенно опущены в этих рассуждениях лишь самые первые вступительные фразы (первого издания), которые кажутся мне сейчас совершенно несущественными. Сказанное же дальше мне и сейчас представляется необходимым сказать, несмотря на естественнонаучный образ мыслей наших современников, и даже как раз по причине его.]

Наша эпоха склонна черпать *истину* только из глубины человеческого существа. Из известных двух путей Шиллера:

Истину ищем мы оба: ты в жизни ищешь, вовне,

Я же — в сердце, и так каждый находит её.

Если глаз твой здоров, то вовне Творца он встречает,

Если же сердце, — внутри мир отражает оно, —

в настоящее время, скорее, подошёл бы второй. Истина, приходящая к нам извне, всегда несёт на себе печать сомнительности. Только тому, что каждому из нас является внутри его самого как истина, согласны мы верить.

Только истина может доставить нам уверенность в развитии наших индивидуальных сил. Если человека мучают сомнения, то силы его парализованы. В мире, который для него загадочен, он не может найти цели для своего творчества.

Мы больше не хотим только *верить*; мы хотим *знать*. Вера требует признания истин, которые мы не можем видеть насквозь. А чего мы не можем видеть насквозь, то противится индивидуальному, которое хочет всё переживать своим собственным глубочайшим внутренним. Только то *знание* удовлетворяет нас, которое не подчиняется никакой внешней норме, но происходит из внутренней жизни личности.

Не хотим мы также и такого знания, которое раз навсегда отлилось в застывшие школьные правила и хранится в пригодных на все времена компендиумах. Мы считаем,

steiner.ru

что каждый из нас вправе исходить из своего ближайшего опыта, из своих непосредственных переживаний и отсюда подниматься к познанию всего Универсума. Мы стремимся к достоверному знанию, но каждый по-своему.

Наши научные взгляды также не должны больше принимать такой формы, как если бы признание их было делом безусловного принуждения. Никто из нас уже не захотел бы озаглавить научный труд так, как это сделал некогда Фихте: "Ясное как день сообщение широким кругам публики о подлинном существе новейшей философии. *Попытка принудить читателей к пониманию*". Ныне никто не должен быть *принуждаем* к пониманию. Кого не склоняет к какому-либо воззрению особая индивидуальная потребность, от того мы не требуем никакого признания или согласия. Также ещё незрелому человеку, ребёнку мы не хотим в настоящее время вдальбивать в голову никакого познания, но пытаемся развить его способности, чтобы не нужно было более *принуждать его* к пониманию, а чтобы он *хотел* понимать.

Я не предаюсь никакой иллюзии относительно этой характеристики моей эпохи. Я знаю, как много ещё живет и высоко мнит о себе всякой безындивидуальной шаблонности. Но я отлично знаю также, что многие из моих современников стремятся устроить свою жизнь в духе очерченного направления. Им я хотел бы посвятить это сочинение. Оно не собирается вести к истине "единственно возможным путём", но оно намерено *рассказать* о том пути, на который вступил один человек, которому есть дело до истины.

Это сочинение ведёт сначала в более абстрактные области, где мысль должна проводить резкие очертания, чтобы прийти к надёжным позициям. Но из области сухих понятий читатель выводится также в конкретную жизнь. Я безусловно придерживаюсь того мнения, что если мы хотим пережить бытие по всем направлениям, то необходимо также восходить и в эфирное царство понятий. Способный наслаждаться лишь внешними чувствами, не знает изысканных блюд жизни. Восточные мудрецы заставляют учеников сначала целые годы вести аскетическую жизнь, полную отречения, прежде чем сообщить им то, что они знают сами. Запад не требует больше для науки ни благочестивых упражнений, ни аскезы, но зато он требует доброй воли и готовности на короткое время отвлекаться от непосредственных впечатлений жизни и восходить в сферу чистого мира мыслей.

В жизни существует много областей. Для каждой отдельной области развиваются особые науки. Но жизнь сама есть единство, и чем больше науки стараются углубиться в отдельные области, тем больше они отдаляются от созерцания живого мирового целого. Должно существовать знание, которое в отдельных науках собирало бы элементы, помогающие вновь вернуть человека к полноте жизни. Учёный исследователь-специалист хочет своими познаниями выработать себе осознанное отношение к миру и его действиям; цель же данного сочинения — философская: наука должна сама стать органически живой. Отдельные науки являются предварительными ступенями к науке, к которой мы здесь стремимся. Подобное же отношение господствует и в искусствах. Композитор работает, исходя из основ композиции. Эта дисциплина является совокупностью знаний, овладение которыми составляет необходимую предпосылку для сочинения музыки. При сочинении музыки законы теории композиции служат жизни, реальной действительности. Совершенно в таком же смысле является *искусством* и философия. Все истинные философы были *художниками понятий*. Человеческие идеи становились для них художественным материалом, а научный метод — художественной техникой. Абстрактное мышление получает благодаря этому конкретную

steiner.ru

индивидуальную жизнь. Идеи становятся жизненными силами. Мы тогда не только имеем знание о вещах, но мы сделали знание реальным, имеющим над самим собой власть организмом; наше действительное, деятельное сознание поднялось над только пассивным принятием истин.

Каково отношение философии как искусства к *свободе* человека, что такое эта свобода и причастны ли мы ей или можем ли стать причастными, — вот основной вопрос моего сочинения. Все иные научные рассуждения фигурируют здесь только потому, что они, в конце концов, проливают свет на этот, по моему мнению, ближайшим образом касающийся человека вопрос. На этих страницах должна быть дана *Философия Свободы*.

Всякая наука была бы лишь удовлетворением праздного любопытства, если бы не стремилась к повышению *ценности бытия человеческой личности*. Истинную ценность науки получают только благодаря выявлению значения их результатов для человека. Конечной целью индивидуума может быть не облагораживание отдельной душевной способности, а развитие всех дремлющих в нас способностей. Знание имеет цену только благодаря тому, что способствует *всестороннему* раскрытию всей природы человека.

Поэтому отношение между наукой и жизнью в этой книге понимается не в том смысле, что человек должен подчиняться идее и посвящать свои силы служению ей, а в том, что он овладевает миром идей, чтобы пользоваться ими для своих *человеческих* целей, выходящих за пределы целей чисто научных.

Человек должен быть в состоянии в переживании противопоставлять себя идее; *иначе* он попадёт к ней в рабство.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См. его "Энциклопедию философских наук". Т.1, стр. 66. М., 1974. (Ред.)

[2] Цитата взята из работы Шеллинга "Ester Entwuvfeines"

[3] Имеется в виду Эдуард фон Гартман. (Ред.)

[4] Цитата взята из книги Г. Спенсера "Основы философии", гл. 4, § 23. (Ред.)

[5] Цитата взята из сочинения Дж. Беркли "Трактат о принципах человеческого познания". (Ред.)

[6] Трансцендентальным, в смысле этого мировоззрения, называется такое познание, которое полагает, будто ему известно, что о "вещах в себе" нельзя ничего высказать непосредственно, но которое от известного субъективного косвенно заключает к неизвестному, лежащему по ту сторону субъективного (к трансцендентному). Согласно этому воззрению, вещь в себе находится по ту сторону области непосредственно познаваемого для нас мира, т. е. она трансцендентна. Но наш мир может быть трансцендентально соотнесён с трансцендентным. Реализмом воззрение Гартмана называется потому, что оно выходит за пределы субъективного, идеального к трансцендентному, реальному.

[7] Эта мысль впервые высказана Реймоном в лекции, прочитанной им на втором заседании сорок пятого собрания немецких естествоиспытателей и врачей в Лейпциге 14 августа 1872 г. (Ред.)

[8] Каким образом очерченное выше воззрение сказывается в психологии, физиологии и т. д., изложено автором с самых разных сторон в сочинениях, последовавших за этой книгой. Здесь же было необходимо отметить лишь то, что следует из непредвзятого наблюдения самого мышления.

[9] Полное перечисление принципов нравственности (с точки зрения метафизического реализма) можно найти в книге Эд. фон Гартмана "Феноменология нравственного сознания".

[10] Цитата взята из сочинения Канта "Критика практического разума". Часть I, глава "О побуждениях чистого практического разума". (Ред.)

[11] О праве говорить о материализме так, как это делается здесь, см. в дополнении к этой главе в конце её.

[12] Эти мысли принадлежат Гегелю. См. его "Лекции по истории философии". Т. 1, введение. (Ред.)

[13] Только поверхностное суждение могло бы в употреблении слова "способность" в данном и в других местах этой книги увидеть возврат к учению старой психологии о душевных способностях. Связь со сказанным в главе 5 выявляет точное значение этого слова.

[14] Когда Паульсен говорит в упомянутой книге: "Различные природные предрасположения и жизненные условия требуют различной как телесной, так и духовно-моральной диеты", — то он очень близок к верному познанию, но все же не попадает в решающую точку. Поскольку я индивидуум, я не нуждаюсь ни в какой диете. Диетэтикой называется искусство приведения отдельного экземпляра в согласие с общими законами рода. Но как индивидуум я вовсе не экземпляр рода.

[15] Называя мысли (этические идеи) объектами наблюдения, мы поступаем правильно. Ибо хотя мысленные образования во время мыслительной деятельности и не вступают в поле наблюдения, они всё же могут стать впоследствии предметом наблюдения. Как раз этим путём и получена нами наша характеристика человеческой деятельности.

[16] Кто пытается вычислить, преобладает ли [в жизни] общая сумма удовольствий или же неудовольствий, тот как раз упускает из виду, что он подсчитывает нечто такое, что нигде не переживается. Чувство не знает счета, и для действительной оценки жизни важно действительное переживание, а не результат вымышленного счета.

[17] Приверженец системы Гартмана. (Ред.)

[18] Тот случай, когда благодаря чрезмерному повышению удовольствия оно переходит в неудовольствие, мы здесь не принимаем в соображение.

[19] На вышеприведённые рассуждения мне тотчас же по появлении этой книги (в 1894 году) было сделано возражение, что в пределах родового женщина уже и сейчас может

steiner.ru

индивидуально изживать себя, как она захочет, и даже гораздо свободнее мужчины, который деиндивидуализируется уже благодаря школе, а затем военной службе и своей профессии. Я знаю, что в настоящее время это возражение могло бы быть сделано, пожалуй, с ещё большей силой. Однако я оставляю сказанное здесь на месте и хотел бы надеяться, что найдутся читатели, которые поймут, как сильно такое возражение грешит против понятия свободы, развитого в этой книге, и которые сумеют о сказанном мною судить в связи с чем-нибудь другим, а не на примере деиндивидуализации мужчины благодаря школе и профессии.