

ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ

ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ ОДНОГО СОВРЕМЕННОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

*Результаты душевных наблюдений
по естественно-научному методу*

Рудольф Штайнер

Содержание

Предисловие к новому изданию 1918 г.	3
НАУКА СВОБОДЫ	5
I. СОЗНАТЕЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА	5
II. ОСНОВНОЕ ПОБУЖДЕНИЕ К НАУКЕ	8
III. МЫШЛЕНИЕ НА СЛУЖБЕ У МИРОПОНИМАНИЯ	10
IV. МИР КАК ВОСПРИЯТИЕ	16
V. ПОЗНАНИЕ МИРА	22
VI. ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ	29
VII. СУЩЕСТВУЮТ ЛИ ГРАНИЦЫ ПОЗНАНИЯ?	31
ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ СВОБОДЫ	38
VIII. ФАКТОРЫ ЖИЗНИ	38
IX. ИДЕЯ СВОБОДЫ	40
X. ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ И МОНИЗМ	48
XI. ЦЕЛЬ МИРА И ЦЕЛЬ ЖИЗНИ (НАЗНАЧЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА)	51
XII. МОРАЛЬНАЯ ФАНТАЗИЯ (ДАРВИНИЗМ И ПРАВДУ)	52
XIII. ЦЕННОСТЬ ЖИЗНИ (ПЕССИМИЗМ И ОПТИМИЗМ)	56
XIV. ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ И РОД	66
ПОСЛЕДНИЕ ВОПРОСЫ	68
ВЫВОДЫ МОНИЗМА	68
ПРИЛОЖЕНИЕ I. (Дополнение к новому изданию 1918 г.)	71
ПРИЛОЖЕНИЕ II	74

Предисловие к новому изданию 1918 г.

В человеческой душевной жизни есть два коренных вопроса, сообразно которым и расположено все, подлежащее обсуждению в этой книге. Один из них гласит: существует ли возможность такого рассмотрения человеческого существа, чтобы это воззрение оказалось опорой для всего остального, с чем встречается человек в своих переживаниях или знаниях, ощущая, однако, при этом, что оно не может опираться само на себя и что посредством сомнений и критики оно может быть переведено в область недостоверного. Другой вопрос формулируется следующим образом: вправе ли человек, как волящее существо, приписывать себе свободу, или эта свобода только пустая иллюзия, возникающая в нем лишь оттого, что он не видит нитей необходимости, к которым его воление привязано с такой же непреложностью, как и всякий природный процесс? Этот вопрос вызван вовсе не искусственно-призрачным ходом мыслей. При определенном строе души он встает перед ней совершенно естественно. И можно почувствовать, что душа лишилась бы чего-то такого, что у ней должно быть, если бы она со всей доступной ей серьезностью вопрошания не увидела себя однажды поставленной перед этими двумя возможностями: свободы или необходимости воления. В этой книге должно быть показано, что душевные переживания, испытываемые человеком при постановке второго вопроса, зависят от того, какую точку зрения он в состоянии принять по отношению к первому. В ней делается попытка доказать, что существует такое воззрение на существо человека, которое может послужить опорой для всего остального знания; и еще 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 обоими этими вопросами идет речь, представляет собой нечто такое, что, будучи однажды приобретено, может само стать членом живой душевной жизни. Дело не в том, чтобы дать на них теоретический ответ, который по приобретении носят затем с собой просто как хранимое в памяти убеждение. Для положенного в основу этой книги строя представлений подобный ответ был бы лишь кажущимся ответом. Здесь не дается готового, законченного ответа, но указывается на область душевных переживаний, в которой человек сам, посредством внутренней душевной деятельности, в каждое мгновение, когда ему это понадобится, может жизненно ответить на возникающий вопрос. Кто раз нашел душевную область, в которой разворачиваются названные вопросы, тому уже само действительное узрение этой области доставляет необходимые для этих двух жизненных загадок средства, чтобы с помощью приобретенного расширять и углублять исполненную загадок жизнь, как его побуждают к этому его потребности и его судьба. Тем самым выявляется такое познание, которое своею собственною жизнью и родством этой собственной жизни со всей человеческой душевной жизнью доказывает свою правомерность и свою значимость.

Так думал я о содержании этой книги, пишучи ее 25 лет тому назад. Но и сейчас еще мне приходится высказывать те же положения, когда я хочу охарактеризовать мыслительные цели этого сочинения. В то время я ограничил свою задачу попыткой не сказать ничего *более* того, что *самым тесным образом* связано с обоими упомянутыми коренными вопросами. Если кто-нибудь вздумает удивиться, что в этой книге не встречается еще никаких указаний на мир духовного опыта, о котором идет речь в моих позднейших сочинениях, то пусть он примет во внимание, что в мои намерения входило тогда отнюдь не описание результатов духовного исследования, а лишь закладка основы, на которой могли бы покоиться подобные результаты. Эта «Философия свободы» не содержит в себе никаких специальных данных такого рода, как и никаких специальных естественно-научных данных; но она содержит то, без чего, по моему мнению, не сможет обойтись никто, стремящийся к достоверности в подобного рода познаниях. Сказанное в этой книге может оказаться приемлемым и для многих из тех, кто по тем или иным значимым для них основаниям не желает иметь никакого дела с результатами моих духовно-научных исследований. Но если кто в состоянии рассматривать эти духовно-научные результаты как что-то такое, к чему его влечет, то для него может оказаться важной и делаемая здесь попытка. Она состоит в том, чтобы показать, каким образом непредвзятое рассмотрение, простирающееся лишь на оба упомянутых основополагающих для *всякого* познания вопроса, приводит к воззрению, что человек живет внутри истинного духовного мира. Задача этой книги: оправдать познание духовной области *до* вступления в духовный опыт. И это оправдание предпринято таким образом, что поистине нигде в этих рассуждениях читателю не приходится косвенно считаться с выдвинутыми мною позднее данными 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, занимающей совершенно обособленное место в ряду моих собственно духовно-научных сочинений, с другой же стороны – самым тесным образом связанной с ними. Все это побудило меня теперь, по прошествии 25 лет, снова обнародовать ее содержание, в существенном – почти без всяких изменений. Я только сделал к целому ряду глав более или менее длинные дополнения. Такие обстоятельные дополнения показались мне необходимыми в силу множества кривотолков, связанных с пониманием сказанного в этой книге. Изменения я вносил только в тех случаях, где, как мне казалось сегодня, было неловко выражено то, что я хотел сказать четверть века тому назад. (В такой правке, думается, только недоброжелатель найдет повод утверждать, будто я изменил свое основное убеждение.)

Первое издание этой книги уже много лет как распродано. Хотя из сказанного и явствует, что я считаю в настоящее время все еще столь же необходимым высказать об обоих означенных вопросах то, что я сказал о них 25 лет тому назад, я долго колебался с подготовкой этого нового издания. Все снова и снова спрашивал я себя, не следовало ли мне в том или ином месте произвести разбор появившихся после выхода первого издания многочисленных философских взглядов. Сделать это так, как я считал бы желательным, мешал мне недосуг, вызванный в последнее время моими чисто духовно-научными исследованиями. И лишь после по возможности тщательного обзора философской работы настоящего времени я убедился, что, как бы ни был соблазнитель сам по себе подобный разбор, его, в целях того, что должно быть сказано в этой книге, незачем включать в нее. То, что мне казалось 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

НАУКА СВОБОДЫ

I

СОЗНАТЕЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА

Духовно свободное ли человек существо в своем мышлении и в своей деятельности, или же он находится под гнетом чисто законоприродной железной необходимости? Мало вопросов, на которые было потрачено так много остроумия, как на этот. Идея свободы человеческой воли нашла обильное число как горячих поклонников, так и упорных противников. Существуют люди, которые в своем нравственном пафосе объявляют ограниченным умом каждого, кто способен отрицать такой очевидный *факт*, как свобода. Им противостоят другие, усматривающие, напротив, верх ненаучности в том, если кто-нибудь полагает, что закономерность природы прерывается в области человеческой деятельности и мышления. Одна и та же вещь часто объявляется здесь то драгоценнейшим достоянием человечества, то злейшей иллюзией. Бесконечная изощренность была употреблена для объяснения того, как уживается человеческая свобода с деятельностью природы, к которой ведь принадлежит и человек. Не меньше усилий было, с другой стороны, потрачено и 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 создать из результатов новейшего естествоиспытания «новую веру» (*Давид Фридрих Штраус*: «Старая и новая вера»), не содержит об этом вопросе ничего, кроме следующих слов: «В вопрос о свободе человеческой воли нам здесь незачем вдаваться. Всякая достойная этого имени философия всегда признавала мнимо-безразличную свободу выбора за пустой фантом; но нравственная оценка человеческих поступков и взглядов остается незатронутой упомянутым вопросом». Я привожу здесь это место не потому, что придаю особое значение книге, в которой оно находится, но потому, что книга эта высказывает, на мой взгляд, мнение, до которого в этом вопросе способно подняться большинство наших мыслящих современников. Что свобода не может состоять в том, чтобы исключительно по собственному усмотрению выбирать тот или иной из двух возможных поступков, это, по видимому, знает нынче всякий, притязающий на то, что он вышел из научных пеленок. Существует всегда, скажет он нам, совершенно определенное *основание*, в силу которого из нескольких возможных поступков приводится в исполнение только один определенный.

Это кажется убедительным. И тем не менее вплоть до сегодняшнего дня главные нападки противников свободы направлены только против свободы выбора. Ведь даже *Герберт Спенсер*, разделяющий взгляды, которые с каждым днем приобретают все большее распространение, утверждает следующее (*Герберт Спенсер*, «Основы психологии», нем. изд. д-ра Б. Феттера, Штутгарт, 1882): «*Но то, что каждый может по собственному усмотрению желать или не желать чего-нибудь* – положение, лежащее в основании догмы о свободной воле, – это, конечно, отрицается как анализом сознания, так и содержанием предшествующих глав». Из этой же точки зрения исходят и другие, когда они борются с понятием свободы воли. Все относящиеся сюда рассуждения в зачатке находятся уже у *Спинозы*. Ясные и простые доводы, приводимые им против свободы, с тех пор повторялись бесчисленное множество раз, но только по большей части облаченными в изощреннейшие теоретические учения, так что трудно различить простой ход мысли, к которому сводится все дело. В одном из своих писем, датированном октябрем или ноябрем 1674 г., Спиноза пишет: «Я называю, собственно говоря, ту вещь свободной, которая существует и действует только по необходимости своей природы, *принужденной* же называю я ту, существование и действие которой точным и устойчивым 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 познает Самого Себя и все прочее свободно, потому что только из необходимости Его природы следует то, что Он все познает. Вы видите, таким образом, что я полагаю свободу не в свободном принятии решения, а в свободной необходимости.

Но снизойдем до сотворенных вещей, которые все устойчивым и точным образом определяются к существованию и деятельности 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. Это пребывание камня в движении оттого и является вынужденным, а не необходимым, что оно определяется толчком внешней причины. То, что здесь имеет силу для камня, сохраняет значение и для всякой другой отдельной вещи, как бы она ни была сложна и ко многому пригодна, а именно, что каждая вещь по необходимости устойчивым и точным образом определяется к существованию и действию внешней причиной.

Допустите теперь, прошу вас, относительно камня, что он во время своего движения мыслит и знает о своем стремлении по возможности продолжить движение. Этот камень, сознающий лишь свое стремление и отнюдь не ведущий себя безразлично, будет думать, что он совершенно свободен и что он продолжает свое движение не по какой-нибудь другой причине, а 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 свое желание, но не знают причин, которыми оно определяется. Так верит дитя, что оно свободно просит молока, или рассерженный мальчик, что он свободно хочет отомстить, или трусливый – что он хочет убежать. Так и пьяный верит, что он по свободному решению говорит то, чего он, протрезвев, охотно не сказал бы; и поскольку этот предрассудок врожден всем людям, то не легко от него избавиться. Ибо хотя опыт в достаточной мере учит, что люди меньше всего могут умерять свое желание и что, движимые противоположными страстями, они видят лучшее, а делают худшее, они тем не менее считают себя свободными, и оттого именно, что многого они желают не так сильно, а иное желание легко может быть подавлено воспоминанием о чем-нибудь другом, нередко приходящем на ум».

Так как мы имеем здесь перед собой ясно и определенно высказанный взгляд, то нам легко будет вскрыть и содержащееся в нем основное заблуждение. С той же необходимостью, с какой камень, вследствие толчка, совершает определенное движение, должен и человек выполнить известный поступок, если его влечет к нему какой-нибудь мотив. Лишь оттого, что человек осознает свой поступок, он объясняет его через свою свободную инициативу. Но он при этом упускает из виду, что его влечет причина, которой он безусловно должен следовать. Не трудно найти заблуждение в этом ходе мыслей. Спиноза, как и все мыслящие аналогичным образом, упускает из виду, что человек может иметь сознание не только о своем поступке, но также о причинах, которыми он руководствуется. Никто не станет спорить, что дитя *несвободно*, когда оно просит молока, или пьяный – когда он говорит вещи, в которых после раскаивается. Оба ничего не знают о причинах, которые действуют в глубинах их организма и имеют над ними непреодолимую принудительную власть. Но правомерно ли смешивать подобного рода поступки с такими, при совершении которых человек сознает не только самый поступок, но и основания, побуждающие его к нему? Разве все поступки человека однородны? Можно ли ставить научно на одну доску деяние воина на поле битвы, научного исследователя в лаборатории, государственного мужа в запутанных дипломатических обстоятельствах и поступок младенца, просящего молока? Пожалуй верно, что лучше всего попытаться разрешить задачу там, где дело обстоит наиболее просто. Но уже не раз отсутствие способности различения вызывало бесконечную путаницу. А разница между тем, знаю ли я сам, почему я нечто делаю, или я этого не знаю, все же достаточно глубока. Поначалу кажется, что дело здесь обстоит самым простым образом. И все-таки противники свободы никогда не ставят вопроса: имеет ли для меня побудительный мотив моего действия, который я познаю и постигаю, принудительное значение в том же смысле, как и органический процесс, заставляющий ребенка домогаться молока.

Эдуард фон Гартман утверждает в своей «феноменологии нравственного сознания», что человеческое воление зависит от двух главных факторов: от побудительных причин и от характера. Если считать всех людей одинаковыми или по меньшей мере различие между ними незначительным, то их воление предстает определенным *извне*, а именно – обступающими 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 определенным к поступку *изнутри*, а не *извне*. И поскольку человек должен навязанное ему *извне* представление сообразно своему характеру сделать сначала побудительной причиной, то он полагает, что он свободен, т. е. не зависим от внешних побудительных причин. Но истина, по Эдуарду фон Гартману, заключается в том, что «хотя мы и сами возводим сначала представления в мотивы, мы все же делаем это не произвольно, а по необходимости нашего характерологического предрасположения и, следовательно, *менее всего свободно*». Однако и здесь остается совершенно непринятым во внимание различие между побудительными причинами, которым я даю действовать на меня только после того, как я их осознал, и такими причинами, которым я следую без ясного знания о них. Но это непосредственно приводит к точке зрения, с которой здесь должна быть рассмотрена проблема. Можно ли ставить вопрос о свободе нашей воли вообще односторонне и 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 влечет за собой первая, нужно оценивать иначе, чем поступок, вызванный слепым влечением. Таким образом вопрос об этом различии и будет первым. 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, так как, к сожалению, всегда разрывали на две части то, что представляет собой нераздельное целое: человека. Отличали

действующего и познающего, причем упустился из виду именно тот, о ком прежде всего идет речь: действующий из познания.

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

Но от подобного рода утверждений нет никакого проку. Ибо в том-то и вопрос: действуют ли на человека разум, цели и решения с такой же принудительностью, как и животные влечения? Если разумное решение возникает во мне без моего участия и с такою же необходимостью, как голод и жажда, то я могу следовать ему только вынужденно, и моя свобода есть лишь иллюзия.

Другое расхожее выражение гласит: быть свободным – не значит мочь хотеть того, чего хочешь, но мочь делать то, что хочешь. Этой мысли дал резко очерченное выражение поэт-философ Роберт Гамерлинг в своей «Атомистике воли»: «Человек, разумеется, может *делать* то, что он хочет, но он не может *хотеть* того, чего он хочет, потому что его воля определена *мотивами*. – Он не может хотеть, чего он хочет? Попробуйте-ка внимательнее подойти к этим словам. Есть ли в них разумный смысл? Итак, свобода воления должна состоять в том, чтобы можно было хотеть чего-нибудь без основания, без мотива? Но что же значит хотеть, как не то, что у кого-то *есть основание* охотнее делать то, а не иное, или добиваться того, а не иного? 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 пустая *способность*, только благодаря мотиву становится она деятельной и реальной. Итак, это совершенно верно: человеческая воля “несвободна” в том смысле, что ее направление всегда определено сильнейшим из мотивов. Но с другой стороны, следует признать, что бессмысленно противопоставлять этой “несвободе” другую мыслимую “свободу” воли, которая доходила бы до того, чтобы мочь хотеть то, чего *не хочешь*» («Атомистика воли», т. 2).

Но и здесь речь идет лишь о мотивах вообще и упускается из виду различие между бессознательными и сознательными мотивами. Если на меня действует мотив и я вынужден следовать ему, так как он оказывается «сильнейшим» из ему подобных, то мысль о свободе перестает иметь смысл. Какой толк для меня в том, могу ли я что-либо сделать или нет, если сделать это *принуждает* меня мотив? Дело идет поначалу не о том, могу ли я сделать что-либо или нет, когда мотив уже подействовал на меня, а о том, существуют ли только такие мотивы, которые действуют с принудительной необходимостью. Если я *должен* хотеть чего-либо, то мне в зависимости от обстоятельств глубоко безразлично, могу ли я также и сделать это. Если вследствие моего характера и господствующих вокруг меня обстоятельств мне навязывается какой-нибудь мотив, который для моего мышления оказывается неразумным, то мне следовало бы даже радоваться невозможности сделать то, чего я хочу.

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

Отличие человека от всех других органических существ лежит в его разумном мышлении. Способностью к деятельности он владеет сообща с другими организмами. Если для освещения понятия свободы человеческой деятельности мы будем искать аналогии в животном мире, то от этого мы ничего не выиграем. Современному естествознанию милы такие аналогии. И когда ему удастся найти у животных что-либо, похожее на человеческое поведение, оно полагает, что тем самым затронут самый важный вопрос науки о человеке. К каким недоразумениям приводит это мнение, видно, например, из книги П. Рэ «Иллюзия свободы воли», 1885, в которой он говорит о свободе следующее: «Если нам кажется, что движение камня необходимо, а хотение осла не необходимо, то это легко объяснить. 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, следовательно, что ее нет. Хотя хотение, говорим мы, и есть причина того, почему осел повернулся, но само оно не обусловлено – оно есть абсолютное начало». Итак, и здесь снова просто оставляются без внимания такие поступки человека, при которых ему присуще сознание причин своего поведения, ибо Рэ провозглашает, что «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 *осознанный* мотив, об этом Рэ, судя уже по этим его словам, даже и не подозревает. Несколькими страницами ниже он подтверждает это еще и в следующих словах: «Мы не воспринимаем *причин*, которыми обуславливается наше хотение, и оттого мы думаем, что оно вообще не обусловлено причинно».

Но довольно примеров, доказывающих, что многие борются против свободы, не зная при этом, что такое свобода вообще.

Само собой разумеется, что не может быть *свободным* поступок, о котором совершающий его не знает, почему он его совершает. Но как обстоит дело с поступком, причины которого известны? Это приводит нас к вопросу: каково происхождение и значение мышления. Ибо без познания *мыслительной* деятельности души невозможно понятие знания о чем-либо, следовательно – и о каком-либо поступке. Познав, что означает вообще мышление, нам будет легко уяснить и ту роль, которую мышление играет в человеческой деятельности. «Только мышление делает душу, которой одарено и животное, духом», – правильно замечает Гегель, и оттого мышление налагает и на человеческую деятельность свой своеобразный отпечаток.

Этим отнюдь не сказано, что вся наша деятельность вытекает из трезвых соображений нашего рассудка. Я совершенно далек от того, чтобы признавать за *человеческие*, в высшем смысле слова, только те поступки, которые возникают из отвлеченного суждения. Но как только наша деятельность поднимается над областью удовлетворения чисто животных влечений, наши побудительные причины всегда оказываются пронизанными мыслью. Любовь, сострадание, патриотизм – вот движущие силы деятельности, не поддающиеся разложению на холодные понятия рассудка. Говорят: сердце, душа вступают здесь в свои права. Без сомнения. Но сердце и душа не создают побудительных причин для деятельности. Они их предполагают и принимают в свою сферу. В моем сердце возникает сострадание, когда в моем сознании появляется представление о возбуждающем сострадание лице. Путь к сердцу проходит через голову. Не является исключением здесь и любовь. Когда она не является просто проявлением полового влечения, она основывается на представлениях, образуемых нами о любимом существе. И чем идеальнее эти представления, тем большее блаженство дает любовь. Также и здесь мысль является родительницей чувства. Говорят: любовь делает слепым к слабостям любимого существа. Но можно сказать и наоборот: любовь открывает глаза как раз на его преимущества. Многие проходят мимо этих преимуществ, ничего не подозревая и не замечая их. Но вот же один видит их, и именно оттого в душе его пробуждается любовь. Он не сделал ничего иного, как только образовал себе представление о том, о чем сотни других людей не имеют никакого. У них нет любви потому, что им недостает *представления*.

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

II ОСНОВНОЕ ПОБУЖДЕНИЕ К НАУКЕ

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, I, перевод П. Холодковского)

В этих словах Гете выражает черту характера, корнящуюся глубоко в человеческой природе. Человек не является целостно организованным существом. Он всегда требует больше, чем мир дает ему добровольно. Потребности дала нам природа; среди них есть такие, удовлетворение которых она предоставляет нашей собственной деятельности. Обильны дары, доставшиеся нам, но еще обильнее наши желания. Мы словно бы рождены для недовольства. Наше стремление к познанию – лишь особый случай этого недовольства. Мы дважды смотрим на дерево. Один раз мы видим его ветви в покое, другой раз – в движении. Мы не удовлетворяемся этим наблюдением. Почему дерево представляется нам один раз в покое, другой раз в движении – так спрашиваем мы. Каждый взгляд на природу вызывает в нас целое множество вопросов. С каждым противостоящим нам явлением нам дается вместе с тем и некая задача. Каждое переживание становится для нас загадкой. Мы видим, как из яйца вылупляется существо, похожее на самку; мы спрашиваем о причине этого сходства. Мы наблюдаем у живого существа рост и развитие, приводящие его к известной степени совершенства; мы ищем условий этого опыта. Нигде не довольствуемся мы тем, что простирает природа 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, расщепляет все наше существо на две части; мы приходим к сознанию нашей противоположности миру. Мы противопоставляем себя миру как самостоятельное существо. Вселенная является нам в двух противоположностях: я и мир.

Мы воздвигаем это средостение между собой и миром, как только в нас вспыхивает сознание. Но никогда не теряем мы чувства, что мы все же и сами принадлежим миру, что существует связь, соединяющая нас с ним, что мы представляем собой существо не вне, а внутри Вселенной.

Это чувство вызывает стремление преодолеть противоположность, перекинуть мост через нее. И в преодолении этой противоположности состоит в конечном счете все духовное стремление человечества. История духовной жизни есть постоянное искание единства между нами и миром. Религия, искусство и наука в одинаковой степени преследуют эту цель. Религиозно-верующий человек ищет в откровении, сообщаемом ему Богом, решения мировых загадок, которые задает ему его неудовлетворенное одним миром явление Я. Художник стремится выразить в веществе идеи своего Я, чтобы примирить свою внутреннюю жизнь с внешним миром. И он испытывает неудовлетворенность от голого мира явлений, пытаясь втворить в него то большее, что таит в себе его запредельное этому миру Я. Мыслитель ищет законы явлений: он стремится пронизать мыслью то, что он узнает посредством наблюдения. Лишь сделав *содержание мира*

содержанием нашей мысли, мы снова находим ту связь, от которой сами себя отделили. Правда, мы увидим позднее, что эта цель достигается лишь при гораздо более глубоком понимании задач научного исследователя, чем это часто происходит. Ситуация, которую я здесь изложил, выступает перед нами в одном всемирно-историческом явлении: в противоположности целостного миропонимания, или *монизма*, и теории двух миров, или *дуализма*. Дуализм обращает свой взор только на осуществленное человеческим сознанием деление между Я и миром. Все 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 поступать таким образом, что к материальному миру принадлежит его собственное тело. «Я» принадлежит, как часть, к духовному, а *материальные* вещи и процессы, воспринимаемые внешними чувствами, к «миру». Все загадки, относящиеся к духу и материи, человек должен снова найти в основной загадке своего собственного существа. *Монизм* обращает свой взор только на единство и пытается отрицать или сгладить уже существующие противоположности. Ни одно из обоих воззрений не может удовлетворить, так как они не в состоянии справиться с фактами. Дуализм рассматривает дух (Я) и материю (мир) как две принципиально различные сущности, и поэтому не может понять, как они могут воздействовать друг на друга. Как может дух знать то, что происходит в материи, если ее своеобразная природа совершенно чужда ему? Или как может он при этих условиях действовать на нее таким образом, чтобы его намерения превратились в поступки? Для разрешения этих вопросов были выставлены самые остроумные и самые нелепые гипотезы. Но и с монизмом дело обстоит пока немногим лучше. Он пытался до сих пор выйти из затруднения трояким способом: либо отрицая дух и становясь материалистом, либо отрицая материю, чтобы искать спасения в спиритуализме, либо, наконец, утверждая, что и в простейшем существе материя и дух неразрывно связаны между собой, и, значит, нет ничего удивительного, если оба эти способа существования, которые ведь нигде не разделены, выступают и в человеке.

Материализм никогда не может дать удовлетворительного объяснения мира. Ибо каждая попытка объяснения должна начаться с образования *мыслей* о мировых явлениях. Поэтому материализм начинает с *мысли* о материи или о материальных процессах. Таким образом он имеет перед собой уже две различных области фактов: материальный мир и мысли о нем. Он пытается понять последние тем, что рассматривает их как чисто материальный процесс. Он полагает, что мышление в мозгу совершается приблизительно так же, как пищеварение в животных органах. И подобно тому как он приписывает материи механические и органические действия, точно так же приписывает он ей и способность мыслить при известных условиях. Он забывает, что он только переместил проблему. Вместо того чтобы приписать способность мышления самому себе – он приписывает ее материи. И тем самым он снова оказывается у своей исходной точки. Каким образом материя достигает того, чтобы размышлять о своем собственном существе? Почему она не просто довольна собой и не принимает просто своего существования? Материалист отводит взгляд от определенного субъекта, от нашего собственного Я и приходит к неопределенному, туманному образованию. А здесь его встречает та же самая загадка. Материалистическое воззрение не в состоянии разрешить проблему – оно может ее только передвинуть.

Как же обстоит дело со спиритуалистическим воззрением? Чистый *спиритуалист* отрицает материю в ее самостоятельном бытии и рассматривает ее лишь как продукт духа. Он тотчас же оказывается прижатым к стене, как только делает попытку применить это мировоззрение к разгадке собственного человеческого существа. 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 оно хочет сохранить значимость только духовного существа. В том, что оно духовно вырабатывает себе, никогда не заключается чувственного мира. «Я» оказывается как бы вынужденным признать, что мир остался бы недоступным для него, если бы оно не поставило себя недуховным образом в какое-то отношение к нему. Равным образом мы бываем вынуждены, приступая к деятельности, 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 Готтлиб Фихте*. Он пытался вывести все мироздание из «Я». Чего ему при этом действительно удалось достигнуть, так это величественного *мысленного образа* мира без всякого опытного содержания. Материалисту так же невозможно декретом устранить дух, как и спиритуалисту – материальный внешний мир. Поскольку человек, направляя познание на «Я», воспринимает сначала действие этого «Я» в мысленной проработке мира идей, то спиритуалистически направленное мировоззрение при взгляде на собственное человеческое существо может почувствовать искушение признать и в области духа один только этот мир идей. Спиритуализм становится таким образом односторонним идеализмом. Он не приходит к тому, чтобы *через* мир идей искать *духовный* мир; он видит духовный мир в самом мире идей. Благодаря этому он оказывается вынужденным, словно зачаранный, остановиться со своим мирозерцанием в пределах деятельности самого «Я».

Примечательную разновидность идеализма представляет собой воззрение *Фридриха Альберта Ланге*, как оно изложено в его зачитанной «Истории материализма». Он принимает, что материализм совершенно прав, когда он все явления мира, включая наше мышление, объявляет продуктом чисто вещественных процессов; но только и обратно: материя и ее процессы сами суть также продукты нашего мышления. «Внешние чувства дают нам... *действия* вещей, а не точные образы их, или того менее сами вещи. Но к этим обнаруживающимся действиям принадлежат и внешние чувства, вместе с мозгом и мыслимыми в нем молекулярными колебаниями». То есть наше мышление вызывается материальными процессами, а эти процессы – мышлением «Я». – Таким образом философия Ланге есть не что иное, как переведенная на язык понятий история храброго Мюнхгаузена, держащего себя в воздухе за собственную косу.

Третья форма монизма – это та, которая уже в простейшем существе (атом) усматривает соединение обеих сущностей – материи и духа. Но 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, раз оно представляет собой нераздельное единство?

На все эти точки зрения должно возразить, что основное и исконное противоречие встречается нам впервые в нашем собственном сознании. Это мы сами, отделяющиеся от материнской почвы природы и противопоставляющие себя «миру» как «Я». Классически высказывает это *Гете* в своей статье «Природа», хотя его манера на первый взгляд и может показаться совершенно ненаучной: «Мы живем среди нее (природы) и чужды ей. Она непрестанно говорит с нами, но не выдает нам своей тайны». Но *Гете* знает и обратную сторону: «Все люди в ней и она во всех».

Сколь верно то, что мы отчуждились от природы, столь же верно и наше чувство, что мы находимся в ней и принадлежим к ней. Деятельность, которая живет в нас, может быть только ее собственной деятельностью.

Мы должны снова найти путь, ведущий к ней. Простое соображение может указать нам этот путь. Хоть мы и оторвались от природы, но должны же мы были и принять нечто от нее в наше собственное существо. Эту природную сущность, заключенную в нас самих, предстоит нам отыскать; тогда мы снова найдем и связь. Вот что упускает из виду дуализм. Он считает внутренний мир человека совершенно чуждым природе духовным существом и тщится прицепить его к природе. Ничего удивительного, что ему не удастся найти соединительного звена. Мы можем найти природу вне нас лишь тогда, когда мы сначала узнаем ее в нас. То, что подобно ей в нашем собственном внутреннем мире, и будет нашим проводником. Этим предначертан наш путь. Мы не хотим создавать никаких умозрений о взаимодействии между природой и духом. Но мы хотим погрузиться в глубины нашего собственного существа, чтобы найти там те элементы, которые нам удалось спасти при нашем бегстве из мира природы. Исследование нашего существа должно дать нам решение загадки. Мы должны прийти к той точке, где мы можем сказать себе: здесь мы уже не одно только «Я», здесь лежит 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 им только возразить, что до сих пор я хотел иметь дело не с какими-нибудь научными данными, а с простым описанием того, что переживает каждый в своем собственном сознании. Если при этом и попадались отдельные фразы о попытках примирения сознания с миром, то единственно с целью сделать более ясными факты как таковые. Оттого-то я и не придавал особого значения тому, чтобы употреблять отдельные выражения, как-то «Я», «дух», «мир», «природа» и т. д. в том точном смысле, как это принято в психологии и философии. Повседневное сознание не знает резких разделений, 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 живет.

III МЫШЛЕНИЕ НА СЛУЖБЕ У МИРОПОНИМАНИЯ

Когда я наблюдаю, как бильярдный шар, получив толчок, передает свое движение другому шару, то я не оказываю никакого влияния на ход этого наблюдаемого процесса. Направление движения и скорость второго шара обусловлены направлением и скоростью первого. Пока я ограничиваюсь простой ролью наблюдателя, я лишь тогда в состоянии сказать что-либо о движении второго шара, когда оно наступило. 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, влияющие в данном случае. К процессу, совершающемуся без моего участия, я пытаюсь добавить второй, происходящий в сфере понятий. Последний зависит от меня. Это обнаруживается в том, что я могу ограничиться одним только наблюдением и отказаться от всякого поиска понятий, если не имею в этом потребности. Но поскольку такая потребность существует, то я успокаиваюсь лишь тогда, когда привожу понятия шара, упругости, движения, толчка, скорости и т. д. в определенную связь с наблюдаемым процессом. И если достоверно то, что механический процесс совершается независимо от меня, то столь же достоверно и то, что понятийный процесс не может произойти без моего содействия.

Действительно ли эта моя деятельность является следствием моего самостоятельного существа, или же правы современные физиологи, утверждающие, что мы не можем мыслить, как хотим, а должны мыслить, как это определяют наличествующие в нашем сознании мысли и сочетания мыслей (ср. Циген, «Руководство по физиологической психологии»), – это станет предметом дальнейшего рассмотрения. Пока же мы собираемся лишь установить тот факт, что мы чувствуем себя постоянно вынужденными подыскивать к данным нам без нашего содействия предметам и процессам понятия и сочетания понятий, стоящие в определенном отношении к ним. Является ли эта деятельность на самом деле *нашей* деятельностью, или мы выполняем ее по неотвратимой необходимости, это мы пока оставим в стороне. Бесспорно то, что на первый взгляд она нам является как наша. Мы знаем совершенно точно, что вместе с предметами нам не сразу бывают даны их понятия. Что я сам являюсь деятельным участником, это может покоиться на видимости; во всяком случае непосредственному наблюдению дело представляется именно так. Вопрос в следующем: что выигрываем мы, подыскивая к некоему процессу понятийный эквивалент?

Существует глубокое различие между тем, как относятся для меня друг к другу части какого-нибудь процесса до и после нахождения соответствующих понятий. Простое наблюдение может проследить отдельные части данного процесса в их течении; но связь их останется темной до привлечения на помощь понятий. Я вижу, как первый бильярдный шар движется в известном направлении и с известной скоростью навстречу второму; что произойдет после их столкновения, это я должен выждать, но и тогда я смогу проследить это опять-таки лишь глазами. Положим, что в момент столкновения кто-либо заслонит мне поле зрения, в котором происходит процесс, и тогда – как простой наблюдатель – я останусь неосведомленным обо всем, что случится после. Иначе будет, если еще до этой помехи я уже найду соответствующие понятия для определения взаимоотношений шаров. В таком случае я смогу знать о происходящем и после прекращения возможности наблюдения. Одно только наблюдение процесса или предмета само по себе не дает никакого знания о его связи с другими процессами или предметами. Эта связь становится очевидной только тогда, когда наблюдение соединяется с мышлением.

Наблюдение и мышление – вот две исходные точки для всякого духовного стремления человека, поскольку он сознает таковые. Приемы обычного человеческого рассудка, как и сложнейших научных исследований, основываются на этих двух основных столпах нашего духа. Философы исходили из различных исконных 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 обнаружить, что всем этим противоположностям должна предшествовать противоположность *наблюдения и мышления* как наиважнейшая для человека.

Какой бы принцип мы ни установили, нам придется подтвердить, что он где-либо наблюдаем нами, или же высказать его в форме ясной мысли, которая может быть продумана каждым. Любой философ, принимающийся говорить о своих первопринципах, вынужден пользоваться формой понятий, а следовательно, и мышлением. Этим он косвенно признает, что для своей деятельности он уже предполагает мышление. Является ли мышление или что-либо другое главным элементом мирового развития, об этом здесь нельзя еще составить решающего суждения. Но что философ не может без мышления получить об этом какое-либо знание, это ясно заранее. Пусть мышление и играет второстепенную роль при возникновении мировых явлений, но при образовании воззрений о них ему, несомненно, принадлежит главная роль.

Что же касается наблюдения, то потребность в нем коренится в нашей организации. Наше размышление о лошади и предмет «лошадь» суть две выступающие для нас раздельно вещи. И этот предмет доступен для нас только через наблюдение. Подобно тому как через простое глядение на лошадь мы не можем составить себе понятия о ней, так и через простое мышление мы не в состоянии создать соответствующий предмет.

Во времени наблюдение даже предшествует мышлению. Ибо и с мышлением мы должны сначала познакомиться через наблюдение. Существенным было дать сперва описание наблюдения, когда мы в начале этой главы представили, как мышление воспламеняется при том или ином процессе и выходит за пределы осуществленной без его участия данности. Все, входящее в круг наших переживаний, мы замечаем только через наблюдение. Содержание ощущений, восприятий, воззрений, чувств, волевых актов, образов сна и фантазии, представлений, понятий и идей, всяких иллюзий и галлюцинаций, все это дается нам через *наблюдение*.

Однако мышление как объект наблюдения все же существенно отличается от всех других вещей. Наблюдение стола или дерева возникает у меня тотчас, как только эти предметы появляются на горизонте моих переживаний. Но мышление об этих предметах наблюдаю я не одновременно. Стол я наблюдаю, мышление о столе я совершаю, но я не наблюдаю его в тот же момент. Если я наряду со столом хочу наблюдать и мышление о столе, то я должен сначала перенестись на точку зрения, находящуюся вне моей собственной деятельности. В то время как наблюдения предметов и событий и мышление о них являются совершенно обыденными состояниями, заполняющими мою текущую жизнь, наблюдение мышления есть своего рода исключительное состояние. Необходимо соответствующим образом принять во внимание этот факт, когда дело идет об определении отношения мышления ко всем другим содержаниям наблюдения. Надо выяснить себе, что при наблюдении мышления к нему применяется прием, который для наблюдения всего остального содержания мира является нормальным состоянием, но который в этом нормальном состоянии не наступает для мышления самостоятельно. На это можно было бы возразить, что замеченное мною здесь о мышлении прило-

жимо также и к чувствованию и прочим видам духовной деятельности. Когда мы испытываем, например, чувство удовольствия, то оно также воспламеняется от какого-нибудь предмета, и я наблюдаю сам этот предмет, а не чувство удовольствия. Но это возражение основано на ошибке. Удовольствие вовсе не находится в таком же отношении к своему предмету, как образуемое мышлением понятие. Я совершенно определенно сознаю, что понятие вещи образовано моей деятельностью, между тем как удовольствие вызывается во мне предметом, подобно тому как, скажем, 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 никак не могу спросить: почему этот процесс порождает во мне определенную сумму понятий? Это просто не имело бы смысла. При размышлении о процессе дело идет вовсе не о воздействии на меня. Я ничего не могу узнать о себе самом из того, что мне знакомы соответствующие понятия для наблюдаемого мною изменения, произведенного в оконной раме брошенным в нее камнем. Но я, конечно, узнаю кое-что о своей личности, если мне знакомо чувство, пробуждаемое во мне тем или иным процессом. Когда я говорю в связи с неким наблюдаемым предметом – это роза, то я решительно не высказываю ничего о себе самом; когда же я говорю о той же вещи, что она вызывает во мне чувство удовольствия, то я характеризую не только розу, но и самого себя в своем отношении к розе.

Итак, не может быть и речи об уравнивании мышления и чувствования относительно наблюдения. То же самое легко можно было бы заключить и о других видах деятельности человеческого духа. По отношению к мышлению они стоят в одном ряду с другими наблюдаемыми предметами и процессами. 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, которым мы выражаем наши мысли о вещи, в противоположность нашим чувствам или волевым актам. Когда я вижу предмет и узнаю его как стол, я обычно не стану говорить: «я мыслю о столе», а скажу просто: «вот стол». Но я не задумываясь скажу: «я радуюсь столу». В первом случае мне нет никакого дела до того, чтобы высказать, что я вступаю в какое-либо отношение со столом; во втором случае дело идет как раз об этом отношении. Говоря: «я мыслю о столе», я уже вступаю в охарактеризованное выше исключительное состояние, когда предметом наблюдения делается нечто такое, что всегда содержится в нашей духовной деятельности, но не как наблюдаемый объект.

Своеобразная природа мышления в том и состоит, что мыслящий забывает о мышлении, в то время как он его осуществляет. Не мышление занимает его, а предмет мышления, который он наблюдает.

Итак, первое наблюдение, которое мы делаем о мышлении, заключается в том, что оно представляет собой не наблюдаемый элемент нашей обычной духовной жизни.

Причина, по которой мы не наблюдаем мышления в повседневной духовной жизни, сводится попросту к тому, что оно основано на нашей собственной деятельности. То, что я произвожу не сам, входит в поле моего наблюдения как нечто предметное. Оно противостоит моему взору как нечто возникшее без моего участия; оно выступает мне навстречу; 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. Мое внимание направлено не на мою деятельность, а на объект этой деятельности. Другими словами: когда я мыслю, мой взор обращен не на мое мышление, которое я сам произвожу, а на объект мышления, который я не произвожу.

Я нахожусь в том же положении даже тогда, когда я даю появиться исключительному состоянию и размышляю о самом моем мышлении. Я никогда не могу наблюдать мое сиюминутное мышление, но лишь впоследствии могу сделать объектом мышления опыты, сделанные мною в связи с моим мыслительным процессом. Если бы я захотел наблюдать мое сиюминутное мышление, я должен был бы расщепиться на две личности: на ту, которая мыслит, и на другую, которая смотрит на себя со стороны при этом мышлении. Этого я не могу сделать. Я могу осуществить это лишь в двух раздельных актах. Мышление, подлежащее наблюдению, никогда не бывает тем, которое при этом находится в деятельности, но всегда другим. Произвожу ли я с этой целью наблюдение над моим собственным прежним мышлением, или прослеживаю ли я мыслительный процесс другого лица, или же, наконец, предполагаю ли я, как в вышеприведенном случае с движением бильярдных шаров, некий вымышленный мыслительный процесс – это не суть важно. Две вещи несовместимы друг с другом: деятельное осуществление и созерцательное противопоставление. Об этом знает уже книга Бытия. В первые шесть мировых дней Бог создает мир, и, лишь когда мир уже существует, становится возможным и созерцать его: «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма». Так обстоит и с нашим мышлением. Оно должно быть сначала налицо, если мы намереваемся наблюдать его.

Основание, в силу которого для нас оказывается невозможным наблюдать мышление одновременно с его протеканием, то же, что и то, которое позволяет нам познавать его непосредственнее и интимнее, чем какой-либо другой процесс в мире. Именно оттого, что мы производим его сами, мы знаем и характерные черты его протекания, способ, каким происходит рассматриваемый при этом процесс. То, что в остальных областях наблюдения может быть найдено только опосредованно – соответствующая реальная связь и взаимоотношение отдельных предметов, – в мышлении мы это знаем совершенно непосредственным образом. Почему для моего наблюдения гром следует за молнией – этого я не узнаю сразу же. Но почему мое мышление соединяет *понятие* грома с понятием молнии, это я знаю непосредственно

из содержания обоих понятий. Дело, конечно, не в том, имею ли я верные понятия о молнии и грома. Связь имеющихся у меня понятий мне ясна, и притом через них самих.

Эта прозрачная ясность по отношению к процессу 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 неважно, каким образом некий материальный процесс моего мозга обуславливает другой процесс или влияет на него в то время, как я произвожу мыслительную операцию. Я наблюдаю в мышлении вовсе не то, какой процесс в моем мозгу соединяет понятие молнии с понятием грома, а то, что побуждает меня приводить в определенную связь оба понятия. Мое наблюдение показывает, что при сочетании моих мыслей я руководствуюсь не чем иным, как только содержанием этих мыслей; я не руководствуюсь материальными процессами в моем мозгу. В менее материалистическую эпоху, чем наша, это замечание, конечно, было бы совершенно излишне. Но в настоящее время, когда существуют люди, полагающие, что если мы знаем, что такое материя, то мы будем знать также и то, как материя мыслит, должно быть сказано, что можно говорить о мышлении, не вступая тотчас в противоречие с физиологией мозга. В настоящее время очень многим людям трудно усвоить понятие о мышлении в его чистоте.

Тот, кто изложенному мною здесь представлению о мышлении тотчас же готов противопоставить фразу *Кабаниса*: «Мозг выделяет мысли, как печень желчь, слюнная железа – слюну и т. д.», просто не знает, о чем я говорю. Он пытается найти мышление посредством простого процесса наблюдения таким же образом, как мы делаем это в случае других предметов содержания мира. Но он не может найти его этим путем, потому что оно, как я показал, именно здесь-то и ускользает от нормального наблюдения. Кто не может побороть материализма, у того отсутствует способность вызывать в себе описанное исключительное состояние, которое доводит до его сознания то, что остается 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. Пусть только, однако, он не думает, что мы принимаем за мышление физиологические процессы. Он не уясняет себе мышления, потому что он вообще его не видит.

Но для всякого, у кого есть способность наблюдать мышление – а при доброй воле она есть у каждого нормально организованного человека, – это наблюдение оказывается самым важным из всех, какие он может сделать. Ибо он наблюдает нечто, произведенное им самим: он видит себя противопоставленным не чуждому поначалу предмету, а своей собственной деятельности. Он знает, как осуществляется то, что он наблюдает. Он пронизывает взором условия и соотношения. Им добыта точка опоры, исходя из которой можно с обоснованной надеждой искать объяснения прочих явлений мира.

Чувство обладания такой точкой опоры побудило Декарта, основателя новой философии, обосновать все человеческое знание на положении: «*Я мыслю, следовательно, я существую*». Все прочие вещи, всякое другое свершение существует помимо меня; я и не знаю, как истина ли, как призрак ли или как сон. Только одно знаю я с безусловной достоверностью, ибо я довожу его сам до достоверного бытия: мое мышление. Пусть оно имеет еще и другой какой-нибудь источник своего бытия, пусть оно происходит от Бога или откуда-нибудь еще; но что оно существует в том смысле, что я сам его произвожу, – в этом я уверен. Вкладывать в свое положение другой смысл Декарт не имел поначалу никакого права. Он мог лишь утверждать, что в пределах мирового содержания я постигаю себя в своем мышлении, как в своей наисобственной деятельности. Что должно было бы означать подвешенное заключение: «*следовательно, я есмь*», об этом было много споров. Но оно может иметь смысл только при 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 сразу же ни об одной вещи, появляющейся на горизонте моих переживаний. Каждый предмет необходимо сначала исследовать в его отношении к другим, чтобы суметь определить, в каком смысле может идти о нем речь как о существующем. Пережитый процесс может быть суммой восприятий, но может быть 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 это узнаю, рассмотрев его в отношении к другим вещам. Но и здесь опять-таки я не в состоянии узнать *больше*, как только: в каком отношении находится он к этим вещам. Мои поиски лишь тогда обретут твердую почву, когда я найду объект, при котором я из него самого смогу почерпнуть смысл его существования. Но таковым являюсь я сам, как мыслящий, ибо я дарую моему существованию определенное, зиждущееся на самом себе содержание мыслящей деятельности. Отсюда-то и могу я исходить, ставя вопрос: существуют ли другие вещи 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, которым человек относится к другим вещам, остается неизменным. Увеличивают число объектов наблюдения, но не метод наблюдения. Когда мы наблюдаем другие вещи, к мировому свершению – к которому я теперь причисляю и наблюдение, – примешивается процесс, который упускают из виду. Существует нечто, отличное от всякого другого свершения, но не принимаемое при этом во внимание. Но когда я рассматриваю свое мышление, то такого неучтенного элемента просто не оказывается налицо. Ибо то, что остается теперь на заднем плане, – это опять-таки само мышление. Наблюдаемый предмет качественно тот же самый, что и направленная на него деятельность. И тут вновь проявляется характерная особенность мышления. Когда мы

делаем его объектом наблюдения, мы не бываем вынуждены осуществлять это при помощи чего-нибудь качественно отличного, но можем оставаться в той же самой стихии.

Если я включаю в свое мышление данный мне без моего содействия предмет, я выхожу за пределы моего наблюдения, и тогда встает вопрос: что дает мне на это право? Почему я не предоставляю предмету просто воздействовать на меня? Каким образом возможно, что мое мышление имеет отношение к предмету? Таковы вопросы, которые должен поставить себе каждый, размышляющий над своими собственными мыслительными процессами. Они отпадают, когда размышление обращается на само мышление. Мы не присоединяем к мышлению ничего чуждого ему; оттого нам нечего и оправдываться в таком присоединении.

Шеллинг говорит: «Познавать природу значит творить природу». Кто примет эти слова смелого натурфилософа буквально, тому, пожалуй, на всю жизнь придется отказаться от всякого познания природы. Ибо природа уже существует, и, дабы сотворить ее вторично, нужно узнать принципы, по которым она возникла. При желании сотворить еще одну природу следовало бы подсмотреть у природы, уже существующей, условия ее существования. Но это подсматривание, которое должно было бы предшествовать творчеству, было бы познанием природы, притом даже и в том случае, если бы за этим подсматриванием не воспоследовало затем какого-либо творчества. Только не существующую еще природу можно было бы сотворить без *предварительного* ее познания.

Но то, что невозможно в случае природы – творчество прежде познания, – это выполняем мы в мышлении. Если бы нам вздумалось повременить с мышлением, пока мы его познаем, мы никогда бы не пришли к нему. Нам следует решительно приступить к мышлению, чтобы затем, посредством наблюдения над самим содеянным, прийти к его познанию. Для наблюдения над мышлением мы сами сначала создаем объект. Существование же всех других объектов обеспечено без нашего участия.

Моему положению, что мы должны сначала мыслить, прежде чем мы можем рассматривать мышление, кто-нибудь с легкостью мог бы противопоставить в качестве равноправного другое положение, что и с пищеварением мы также не можем ждать, пока мы наблюдаем процесс пищеварения. Это возражение было бы похоже на то, которое сделал Паскаль Декарту, утверждая, что можно было бы сказать и так: «Я гуляю, следовательно, я есмь». Совершенно очевидно, что я должен решительно переваривать пищу, прежде чем я изучу физиологический процесс пищеварения. Но с рассмотрением мышления это можно было бы сравнить лишь в том случае, если бы я задался целью не рассматривать пищеварение мыслительно, а просто есть и переваривать. Ведь в самом деле вовсе не без основания пищеварение не может само стать предметом пищеварения, между тем как мышление вполне может стать предметом мышления.

Итак, несомненно: в мышлении мы касаемся мирового свершения в той точке, в которой мы должны сами присутствовать для того, чтобы нечто могло осуществиться. А в этом-то как раз и состоит все дело. Здесь и лежит причина того, отчего вещи противостоят мне столь загадочным образом: оттого, что я так непричастен к их осуществлению. Я просто застаю их; при мышлении же я знаю, как это совершается. Поэтому нет более первоначальной исходной точки для рассмотрения мирового свершения, чем мышление.

Я хотел бы еще упомянуть об одном широко распространенном заблуждении, господствующем относительно мышления. Оно состоит в том, что говорят: мышление, как оно есть само по себе, нигде не дано нам. Мышление, которое связывает воедино наблюдения над нашими опытами и охватывает их сетью понятий, – это вовсе не то же самое мышление, которое мы затем снова вылуциваем из предметов наблюдения и делаем предметом нашего рассмотрения. То, что мы сначала бессознательно вплетаем в вещи, есть-де нечто совсем другое, чем то, что мы затем сознательно снова вылуциваем.

Кто приходит к подобному заключению, тот не понимает, что таким путем ему совершенно невозможно ускользнуть от мышления. Я никак не могу выйти из мышления, если я хочу рассматривать мышление. Отличая до-сознательное мышление от позднее осознанного, все же не следует забывать, что это различие носит чисто внешний характер, не имеющий ничего общего с самим предметом. Я вообще не делаю какой-нибудь вещи другою тем, что я мыслительно рассматриваю ее. Я могу думать, что существо с совсем иначе устроенными органами внешних чувств и иначе функционирующим умом будет иметь о лошади совершенно иное представление, чем я. Но я не могу помыслить, чтобы мое собственное мышление стало иным, благодаря тому, что я его наблюдаю. Я наблюдаю сам то, что сам совершаю. Речь идет сейчас не о том, как выглядит мое 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 моя собственная. Только если бы я не был сам мыслящим существом, а мышление предстало бы мне как деятельность чуждого мне существа, только в таком случае я мог бы говорить, что, хотя картина мышления и предстает мне определенным образом, однако я не могу знать, каково мышление этого существа само по себе. Но рассматривать мое собственное мышление с другой точки зрения для меня нет пока ни малейшего повода. Ведь я рассматриваю весь остальной мир с помощью мышления. Как же мог бы я делать отсюда исключение в случае собственного мышления?

Таким образом я считаю достаточно оправданным то, что я в моем рассмотрении мира исхожу из мышления. Когда Архимед изобрел рычаг, он полагал, что с помощью его ему удастся перевернуть весь космос, случись ему найти точку опоры для своего инструмента. Ему нужно было нечто такое, что опиралось бы само на себя, а не поддерживалось бы чем-нибудь другим. В мышлении мы имеем принцип, существующий сам собою. Попытаемся же отсюда понять

мир. Мышление мы можем постигнуть через него самого. Вопрос лишь в том, можем ли мы через него охватить еще и что-либо другое.

До сих пор я говорил о мышлении, не принимая во внимание его носителя – человеческое сознание. Большинство современных философов возражат мне: прежде мышления должно существовать сознание. Поэтому нужно исходить из сознания, а не из мышления. Нет мышления без сознания. Я должен отвести это возражение следующим образом: если я хочу выяснить, каково отношение между мышлением и сознанием, то мне придется поразмыслить об этом. Тем самым я уже предполагаю мышление. Правда, на это можно ответить: если философ хочет *понять* сознание, то он пользуется мышлением; лишь постольку он его и предполагает в качестве предпосылки; 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 бы сотворить мышление, то он, без сомнения, был бы оправдан. Разумеется, нельзя дать возникнуть мышлению, не создав предварительно сознания. Но для философа дело идет не о сотворении мира, а о понимании его. Поэтому он должен искать исходных точек не для сотворения, а для понимания мира. Я нахожу совершенно странным, когда философа упрекают в том, что он заботится прежде всего о верности своих принципов, а не о предметах, которые он хочет понять. Творец мира должен был прежде всего знать, как ему найти некую несущую предпосылку для мышления, философ же должен искать надежную основу, исходя из которой он может понять существующее. Какой нам будет толк, если мы станем исходить из сознания и подвергать его мыслящему рассмотрению, если мы до этого ничего не узнали о возможности получить разъяснение о вещах посредством *мыслящего* рассмотрения? Мы должны сначала рассматривать мышление 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 все остальное может быть понято, должно сначала 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 через понятия 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 в начало мира, чтобы с него начать наше рассмотрение, но мы должны исходить из настоящего момента и проследживать при этом, не можем ли мы от более позднего возойти к более раннему. Пока геология разглагольствовала об измышленных переворотах, чтобы объяснить нынешнее состояние земли, до тех пор она бродила ощупью во тьме. Только когда она решила начать с исследования того, какие процессы в настоящее время происходят еще на земле, и от них стала заключать обратно к прошлому, она приобрела наконец 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 свое первое. Но это абсолютно последнее, достигнутое мировым развитием, и есть *мышление*.

Есть люди, которые говорят: мы не можем установить с достоверностью, правильно или неправильно наше мышление само по себе. Поэтому исходная точка остается во всяком случае сомнительной. Это звучит столь же умно, как если бы кому-либо пришло в голову усомниться: правильно ли дерево само по себе или нет. Мышление есть факт. А о правильности или ложности факта бессмысленно говорить. Я могу сомневаться самое большее в том, правильно ли применяется мышление, как могу же сомневаться и в том, дает ли некое дерево подходящий материал для какого-либо изделия. Показать, в какой мере применение мышления к миру является правильным или ложным, и будет как раз задачей этой книги. Я могу понять, когда кто-нибудь сомневается в возможности уладить что-либо в мире посредством мышления, но мне непонятно, как можно сомневаться в правильности мышления самого по себе.

Дополнение к новому изданию 1918 года. В предшествующих рассуждениях указывается на исполненное глубокого значения различие между мышлением и всеми прочими видами душевной деятельности как на факт, открывающийся действительно непредвзятому наблюдению. Кто не стремится к такому непредвзятому наблюдению, тому может прийти в голову возразить на эти рассуждения, например, следующим образом: когда я думаю о розе, то ведь и в этом выражается лишь отношение моего «Я» к розе, как и когда я чувствую красоту розы. Между «Я» и предметом существует совершенно такое же отношение при мышлении, как и при чувствовании или восприятии. Но автор такого возражения не принимает во внимание, что *только* в деятельности мышления «Я» вплоть до всех разветвлений деятельности сознает себя *единым* существом с деятелем. Ни при какой другой душевной деятельности это не происходит столь исключительно полным образом. Когда, например, ощущается удовольствие, тонкое наблюдение легко может различить, в какой мере «Я» сознает себя единым с деятелем и насколько оно все еще пассивно, чтобы удовольствие попросту являлось ему. Так же происходит и при других видах душевной деятельности. Не надо только смешивать две вещи: «обладание мысленными образами» и переработку мыслей посредством мышления. Мысленные образы могут вставать в душе подобно сновидениям или как смутные внушения. Но это не есть *мышление*. Правда, можно было бы на это сказать, что если понимать мышление так, то в нем в скрытом виде содержится воление, и тогда мы имеем дело не с одним только мышлением, но также и с волевым элементом мышления. Но это лишь дало бы нам право сказать, что настоящее мышление должно всегда быть поволено. Впрочем, это совершенно не касается характеристики мышления, как она дана в этих рассуждениях. Пусть сущность мышления по необходимости такова, что оно всегда должно быть *поволено*; речь идет о том, чтобы не было поволено ничего такого, что в момент своего осуществления не представляло

бы перед «Я» целиком как его собственная, вполне им обозримая деятельность. Приходится даже сказать, что в силу подчеркнутой здесь сущности мышления оно является для наблюдателя насквозь *проникнутым волей*. Кто постарается действительно проникнуть взором все, относящееся к рассмотрению мышления, тот не сможет не заметить, что этой душевной деятельности присуще отмеченное здесь свойство.

Одно лицо, очень высоко ценимое автором этой книги как мыслитель, сделало ему возражение, что о мышлении нельзя говорить так, как это здесь делается, поскольку то, что мы, по нашему мнению, наблюдаем как деятельное мышление, является лишь видимостью. В действительности мы наблюдаем лишь результаты несознаваемой деятельности, лежащей в основе мышления. Только потому, что эта несознаваемая деятельность не поддается наблюдению, возникает заблуждение, будто 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 на неточном взгляде на существо вопроса. Автор его не принимает во внимание, что ведь само «Я», находясь в мышлении, 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, что автор подобного сравнения сам жестоко заблуждается, как, скажем, некто, кто вздумал бы утверждать о мыслимом в движении свете, что в каждом месте своего появления он наново зажигается невидимой рукой. – Нет, кто хочет видеть в мышлении что-нибудь другое, чем осуществляемую в самом «Я» и им обозримую деятельность, тот должен сначала закрыть глаза на простое и доступное для наблюдения положение вещей, чтобы быть затем в состоянии полагать в основу мышления какую-то еще гипотетическую деятельность. Кто не закрывает глаз, тот должен признать, что все, «примышляемое» им таким образом к мышлению, выводит его за пределы сущности мышления. Непредвзятое наблюдение показывает, что к сущности мышления нельзя причислять ничего, что не находится в самом мышлении. Нельзя прийти ни к чему, *обуславливающему* мышление, если при этом покидаешь область самого мышления.

IV МИР КАК ВОСПРИЯТИЕ

Благодаря мышлению возникают *понятия и идеи*. Что такое понятие, этого нельзя выразить словами. Слова могут лишь обратить внимание человека на то, что у него есть понятия. Когда кто-то видит дерево, мышление его реагирует на это наблюдение; к предмету присоединяется идеальное соответствие, и он рассматривает предмет и это идеальное соответствие как составляющие единое целое. Когда предмет исчезает из поля его наблюдения, от него остается только идеальное соответствие. Последнее и есть понятие предмета. Чем больше расширяется наш опыт, тем больше становится сумма наших понятий. Но понятия отнюдь не остаются разрозненными. Они сочетаются в закономерное целое. Понятие «организма» примыкает, например, к другим понятиям: «закономерного развития, роста». Другие понятия, образованные об отдельных вещах, сливаются совершенно воедино. Все понятия, составленные мною о львах, сливаются в общее понятие «льва». Таким образом отдельные понятия соединяются в замкнутую систему понятий, в которой каждое имеет свое определенное место. Идеи качественно не отличаются от понятий. Они представляют собой лишь более содержательные, более насыщенные и более объемные понятия. Для меня особенно важно, чтобы здесь, в этом месте, было принято во внимание, что я обозначил своей исходной точкой *мышление*, а не *понятия и идеи*, которые только и приобретаются мышлением. Они уже предполагают мышление в качестве своей предпосылки. Поэтому сказанное мною относительно покоящейся в себе самой, ничем не определяемой природы мышления не может быть прямо перенесено на понятия. (Я здесь особенно подчеркиваю это, так как в этом мое 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 к окружающим его предметам. Понятия присоединяются к наблюдению.

Популярный философ современности *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 со стороны оврага, откуда, по-видимому, исходил шорох, то мы, вероятно, подойдем к этому месту, чтобы узнать, что вызвало шорох и движение. При нашем приближении в овраге взлетает тетерев, и этим наше любопытство удовлетворено: мы имеем то, что мы называем объяснением явлений. 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 обобщали таким образом соотношение между подобными нарушениями и подобными движениями, то мы считаем это отдельное нарушение объясненным, как только находим, что оно являет собой пример такого же соотношения». При более точном рассмотрении дело представляется совершенно иначе, чем как оно здесь описано. Когда я слышу шорох, то я сначала ищу понятие для этого наблюдения. Только это понятие и выводит меня за пределы шороха. Кто не размышляет дальше, тот только и делает, что слышит шорох и довольствуется этим. Но благодаря размышлению мне становится ясным, что шорох мне следует

понимать как следствие чего-то. Итак, лишь соединив с восприятием шороха понятие *следствия* чего-то, я получу повод выйти за пределы отдельного наблюдения и искать *причину*. Понятие следствия вызывает понятие причины, и я ищу тогда предмет, послуживший причиной, который и нахожу в виде тетерева. Но этих понятий причины и следствия я никогда не могу добыть путем простого наблюдения, какое бы количество случаев оно ни охватывало. Наблюдение вызывает мышление, и только это последнее указывает мне на способ, каковым отдельное переживание сочетается с другим.

Когда от «строго объективной науки» требуют, чтобы она черпала свое содержание только из наблюдения, то следует при этом требовать и того, чтобы она отказалась от всякого мышления. Ибо мышление по своей природе выходит за пределы наблюдаемого.

Теперь самое время перейти от мышления к мыслящему существу. Ведь именно через него мышление связывается с наблюдением. Человеческое сознание и есть та арена, где понятие и наблюдение встречаются друг друга и где они соединяются друг с другом. Но тем самым характеризуется одновременно и наше (человеческое) сознание. Оно – посредник между мышлением и наблюдением. Поскольку человек наблюдает какой-либо предмет, последний предстает ему как данный, а поскольку он мыслит, он сам предстает себе как деятельный. Он наблюдает предмет как *объект*, а самого себя – как мыслящего *субъекта*. Направляя свое мышление на наблюдение, он сознает объекты. Направляя же свое мышление на себя, он получает сознание самого себя, или *самосознание*. Человеческое сознание должно по необходимости быть одновременно и самосознанием, потому что оно есть *мыслящее* сознание. Ибо когда мышление направляет свой взор на свою собственную деятельность, оно имеет предметом свою исконнейшую сущность, следовательно, свой субъект, ставший здесь объектом.

Однако не следует упускать из виду, что мы определяем себя в качестве субъекта и можем противопоставлять себя объектам только с помощью мышления. Поэтому мышление никогда не следует понимать как чисто субъективную деятельность. Мышление находится *по ту сторону* субъекта и объекта. Оно само образует оба эти понятия, как и все прочие. Следовательно, когда мы, как мыслящие субъекты, относим понятие к какому-нибудь объекту, мы не должны понимать это отношение как нечто просто субъективное. Отношение создается не субъектом, а мышлением. Субъект мыслит не потому, что он субъект, но он является себе как субъект, потому что он способен мыслить. Таким образом, деятельность, осуществляемая человеком как *мыслящим* существом, это не просто субъективная деятельность, но такая, которая ни субъективна, ни объективна, а выходит за пределы обоих этих понятий. Я никогда не вправе сказать, что мой индивидуальный субъект мыслит; напротив, он и сам живет лишь по милости мышления. Итак, мышление есть элемент, который выводит меня за пределы меня самого и связует с объектами. Но оно в то же время и отделяет меня от них, противопоставляя меня им в качестве субъекта.

На этом покоится двойная природа человека: он мыслит и объемлет мышлением самого себя и остальной мир; но он должен в то же время определять себя посредством мышления и как противостоящий вещам индивидуум.

Ближайшим вопросом будет теперь 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 все, что уже внесено в него мышлением, так как в каждое данное мгновение содержание нашего сознания всегда уже бывает всячески пронизано понятиями.

Мы должны представить себе существо с совершенно развитым человеческим умом, возникающее из ничего и выступающее перед миром. То, что оно увидело бы в нем, прежде чем оно успело бы задействовать мышление, это и было бы чистым содержанием наблюдения. Мир явил бы тогда этому существу только простой бессвязный агрегат *объектов ощущения*: красок, звуков, ощущений давления, тепла, вкуса и обоняния; далее – чувств удовольствия и неудовольствия. Этот агрегат есть содержание чистого машинального наблюдения. Ему противостоит мышление, готовое развернуть свою деятельность, если к тому найдется 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 определенные понятия и таким образом приводит их во взаимоотношение. Выше мы уже видели, как встречающийся нам шорох связывается с другими наблюдениями благодаря тому, что мы обозначаем его как следствие последнего.

Если мы вспомним теперь, что деятельность мышления никоим образом нельзя понимать как субъективную, то мы избежим соблазна представить себе ситуацию так, словно такие отношения, создаваемые мышлением, имеют только субъективное значение.

Теперь дело будет идти о том, чтобы путем 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 придется 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 в физиологии определенное значение, более узкое, чем значение моего понятия восприятия. Чувство, возникающее во мне самом, я могу обозначить как восприятие, но не как ощущение в физиологическом смысле слова. И знание о моем чувстве я получаю благодаря тому, что оно становится для меня *восприятием*. А то, как мы через наблюдение получаем знание о нашем мышлении, позволяет нам и мышление в первом его появлении для нашего сознания назвать восприятием.

Наивный человек рассматривает свои восприятия в том смысле, что они являются ему непосредственно, как вещи, имеющие совершенно независимое от него существование. Когда он видит дерево, то он полагает поначалу, что оно в том самом виде, который открыт его взгляду, с расцветкой, присущей отдельным его частям, 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 прослеживает затем бег этого диска, все это, по его мнению, существует и происходит таким именно образом (само по себе), как он наблюдает. Он твердо держится этой веры, пока ему не встречаются другие восприятия, противоречащие первым. Ребенок, не имеющий еще опыта относительно расстояний, пытается схватить луну и исправляет то, что на первый взгляд считал действительным, тогда лишь, когда второе восприятие оказывается в противоречии с первым. Каждое расширение круга моих восприятий вынуждает меня исправлять мою картину мира. Это проявляется как в повседневной жизни, так и в духовном развитии человечества. Картину, которую люди древнего мира составляли себе об отношении Земли к Солнцу и другим небесным телам, Копернику пришлось заменить другой, поскольку она не согласовывалась с неизвестными ранее восприятиями. После того как доктор Франц прооперировал одного слепорожденного, этот последний сказал, что до своей операции он составил себе посредством своих осязательных восприятий совсем другое представление о величине предметов. Ему пришлось отрегулировать свои осязательные восприятия посредством зрительных.

Отчего происходит, что мы вынуждены к такой постоянной корректировке наших наблюдений?

Простое соображение дает ответ на этот вопрос. Когда я стою на одном конце аллеи, то на другом, отдаленном от меня конце деревья кажутся мне более маленькими и теснее сдвинутыми между собой, чем там, где я стою. Картина моих восприятий станет другой, если я перемену место, с которого делаю мои наблюдения. Итак, то, как она встает передо мною, зависит от некоего определения, которое принадлежит не объекту, а мне, воспринимающему. Для аллеи совершенно безразлично, где я стою. Но картина, которую я от нее получаю, существенно зависит от этого. Также и для Солнца и планетной системы безразлично то обстоятельство, что люди смотрят на них именно с Земли. Но картина восприятий, предстоящая последним, определена как раз местом их обитания. Эту зависимость картины восприятий от места наших наблюдений легче всего бывает усмотреть. Дело усложняется, 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 даже тело, в котором мы ищем источник звука, обнаруживает колебательное движение своих частиц. Мы воспринимаем это движение как звук только в том случае, когда располагаем нормально организованным слухом. Без такового весь мир оставался бы для нас извечно немым. Физиология учит нас, что бывают люди, которые ничего не воспринимают из окружающего нас красочного великолепия. Картина их восприятия обнаруживает лишь оттенки светлого и темного. Другие не воспринимают только одного определенного цвета, например красного. Их картине мира недостает этого красочного тона, и оттого она оказывается фактически иной, чем у обыкновенного человека. Я назвал бы зависимость моей картины восприятий от места моих наблюдений математической, а зависимость от моей организации – качественной. Первой определяются отношения величин и взаимные расстояния в моих восприятиях, а второй – качество их. То, что красную поверхность я вижу красной, – это качественное определение зависит от моего глаза.

Итак, образы моих восприятий предстают поначалу субъективными. Познание субъективного характера наших восприятий может легко привести к сомнению, – лежит ли в их основе вообще что-либо объективное. Если мы знаем, что восприятие, например, красного цвета или какого-нибудь определенного тона невозможно без определенного устройства нашего организма, то можно прийти к убеждению, что такое восприятие не удерживается 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 придерживался того мнения, что с момента, когда человек осознал 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 открыть глаза, чтобы их увидеть. Такой истиной я считаю важное положение, что весь небесный хор и все, что принадлежит к земле, словом, все тела, составляющие огромное здание мира, не имеют никакого существования вне духа и что бытие их состоит в том, чтобы быть воспринимаемыми и познаваемыми, так что до тех пор, пока они действительно не восприняты мною и не существуют в моем сознании или в сознании другого сотворенного духа, они либо вообще не имеют существования, либо существуют в сознании какого-нибудь вечного духа». Для этого воззрения от восприятия не остается больше ничего, если не считать самого акта восприятия. Нет цвета, если его не видят, нет звука, если его не слышат. Подобно цвету и звуку, не существует и протяжения, формы и движения вне акта восприятия. Мы нигде не видим только протяжения или формы, а всегда видим их в соединении с цветом или с другими свойствами, бесспорно

зависящими от нашей субъективности. Если последние исчезают вместе с нашим восприятием, то аналогичное должно произойти и с первыми, как находящимися в связи с ними.

На возражение, что если фигура, цвет, звук и т. д. не имеют никакого иного существования, как только внутри акта восприятия, то все же должны быть вещи, которые существуют помимо сознания и с которыми осознанные образы восприятий имеют сходство, означенное воззрение отвечает следующим образом. Оно говорит: 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. То, что я называю предметом, есть также не что иное, как группа восприятий, связанных известным образом. Если я отниму у стола его форму, протяжение, цвет и т.д., словом, все, что только составляет мое восприятие, то больше ничего не останется. Последовательно выдержанное, это воззрение приводит к утверждению, что 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 до тех пор, пока я только в общем смысле считаюсь с тем обстоятельством, что восприятие определяется также и организацией моего субъекта. Но дело обстоит бы существенно иначе, если бы мы были в состоянии указать, какова функция нашего воспринимания при осуществлении восприятия. Мы бы тогда знали, что происходит с восприятием в процессе воспринимания, а также могли бы определить, какие элементы должны уже присутствовать в нем, прежде чем оно будет воспринято.

Тем самым наше рассмотрение переводится с объекта восприятия на субъект. Я не только воспринимаю 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 выступать в моем сознании, покуда у меня бывают другие восприятия. Когда я углубляюсь в восприятие какого-нибудь данного предмета, то я имею сознание пока что только о нем. К этому может затем присоединиться восприятие моей собственной личности. Тогда я осознаю уже не только предмет, но и мою личность, противостоящую предмету и наблюдающую его. Я не просто вижу дерево, но и знаю, что это *именно я* его вижу. Я узнаю также, что нечто во мне происходит, в то время как я наблюдаю дерево. Когда дерево исчезает из поля моего зрения, для моего сознания остается остаток от этого процесса: образ дерева. Этот образ соединился в процессе моего наблюдения с моей собственной личностью. Моя собственная личность обогатилась; ее содержание приняло в себя новый элемент. Этот элемент я называю моим *представлением* о дереве. Я никогда не пришел бы к возможности говорить о *представлениях*, если бы не пережил их в восприятии моей собственной личности. Восприятия приходили бы и исчезали; я пропускал бы их мимо. Только благодаря тому, что я воспринимаю мою собственную личность и замечаю, что с каждым восприятием изменяется и *ее* содержание, я вижу себя вынужденным привести наблюдение предмета в связь с изменением моего собственного состояния и могу говорить о моем представлении.

Представление я воспринимаю при моей собственной личности в том же смысле, как цвет, звук и т.д. при других предметах. Теперь я могу провести и различие, назвав эти другие, противопоставленные мне предметы *внешним миром*, между тем как содержание моего самовосприятия я обозначаю как *внутренний мир*. Непонимание отношения между представлением и предметом вызвало величайшие недоразумения в новейшей философии. Восприятие некоего изменения в нас, модификация, испытываемая мною самим, была выдвинута на первый план, а вызвавший 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 могу знать только об изменении, происходящем со мною самим, в то время как я наблюдаю стол. Это воззрение не следует смешивать с ранее упомянутым воззрением Беркли. Беркли утверждает субъективную природу содержания моих восприятий, но он не говорит, что я могу знать только о моих представлениях. Он ограничивает мое знание моими представлениями, полагая, что вне деятельности представления нет никаких предметов. Того, что я считаю столом, в смысле Беркли уже не существует, как только я больше не обращаю на 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. Оттого Беркли не знает никаких других реальных существ, кроме Бога и человеческих духов. То, что мы называем миром, существует лишь в пределах духов. То, что наивный человек называет внешним миром, телесной природой, для Беркли просто 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 организованными таким образом, что мы способны узнавать только об изменениях нашей собственной личности, а не о вызывающих эти изменения «вещах в себе». Из того, что мне известны только мои представления, оно не делает вывода, что нет никакого независимого от этих представлений бытия, а только заключает, что субъект не может непосредственно принимать в себя ничего такого, что «он способен воображать, сочинять, мыслить, познавать, а может быть, и не познавать, не иначе, как через посредство своих субъективных мыслей» (О. Либман, «К анализу действительности»).

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 не простирается *поначалу* ни на что дальнейшее, кроме наших представлений. Наши представления суть единственное, что мы непосредственно узнаем, непосредственно переживаем. Именно оттого, что мы их непосредственно узнаем, 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 все, совершающееся в психике, – не защищено от сомнений. Поэтому в *начале философствования* всякое знание, выходящее за пределы представлений, должно быть категорически полагаемо как подверженное сомнению» – так начинает *Фолькельт* свою книгу о «Теории познания Иммануила Канта». Но то, что здесь таким образом полагается, как если бы это была непосредственная и сама собою разумеющаяся истина, на самом деле есть лишь результат мыслительной операции, протекающей следующим образом. Наивный человек убежден, что предметы, как 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 чем, 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 тот, который должен привести к убеждению в положении, что прямое знание мы можем иметь только о наших представлениях (ср. его книгу «Основная проблема теории познания»). Так как вне нашего организма мы находим только колебания тел в воздухе, представляющиеся нам как звуки, то отсюда заключают, что то, что мы называем 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 придерживаются мнения, что оба эти рода восприятий вызываются в нас действием во внешнем мире каких-то 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 свет и цвет. Свет, цвет и теплота суть таким образом то, чем мои чувствительные нервы отвечают на раздражения извне. 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, помыслить, что тела состоят из бесконечно малых частиц, молекул, и что эти молекулы не непосредственно граничат друг с другом, но отделены известными расстояниями. Следовательно, между ними – 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 непосредственно молекул тела, но между телом и рукой остается 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 только 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 имеет особенность отвечать на все внешние раздражения только одним определенным образом. Если воздействовать на зрительный нерв, то возникает восприятие света, все равно, 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 чувства могут сообщать лишь то, что происходит в них самих, но 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, проследивая 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 суть очень сложные органы, существенно изменяющие внешнее раздражение, прежде чем довести его до соответствующего нерва. От периферического конца нерва уже измененное раздражение направляется дальше, к мозгу. Здесь должны быть снова 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 первым. То, что мозг передает, наконец, душе, суть не внешние процессы и не процессы в органах чувств, а лишь таковые внутри мозга. Но и этих последних душа еще не воспринимает непосредственно. То, что мы имеем под конец в сознании, это вовсе не мозговые процессы, а *ощущения*. Мое 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 («Основная проблема теории познания»): «Итак, то, что воспринимает субъект, это всегда только модификации его собственных психических состояний, и ничто, кроме этого». Когда я имею ощущения, то они еще далеко не сгруппированы в то, что я воспринимаю как вещи. Ведь мне могут быть сообщены через мозг только отдельные ощущения. Ощущения твердости и мягкости сообщаются мне через чувство осязания; цветовые и световые ощущения – через чувство зрения. Однако они оказываются объединенными на одном и том же предмете. Итак, это объединение должно быть еще вызвано самой душой. Это значит, что душа соединяет в тела отдельные, сообщенные через мозг ощущения. Мой мозг передает 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 нем нельзя более найти что-либо из того, что находится вне меня и что поначалу произвело впечатление на мои чувства. Внешний предмет совершенно исчез по пути к мозгу и через мозг к душе.

В истории человеческой духовной жизни трудно будет сыскать другое такое мысленное построение, которое было воздвигнуто с большим остроумием и которое при более точном испытании все же распадается в ничто. Посмотрим с близи, как оно образуется. Сначала исходят из того, что дано наивному сознанию: из воспринятой вещи. Затем показывают, что все находимое в этой вещи не существовало бы для нас, если бы мы не имели органов чувств. Нет глаза – нет и цвета. Итак, цвет не находится еще в том, что воздействует на глаз. Он возникает только через взаимодействие между глазом и предметом. Значит, этот последний бесцветен. Но цвета нет и в глазу, ибо в нем происходит химический или физический процесс, который лишь через нерв проводится в мозг и там вызывает другой процесс. Но и этот не является все еще цветом. Последний вызывается только в душе, благодаря мозговому процессу. Но и там он не входит еще в мое сознание, а перелagается сначала душою наружу на какое-нибудь тело. Тут-то, наконец, и кажется мне, что я воспринимаю его. Мы описали полный круг. Мы осознали некое цветное тело. Это первое. Теперь начинается мыслительная операция. Если бы у меня не было глаз, тело было бы для меня бесцветным. Итак, я не могу перелagать цвет на тело. Я отправляюсь в поиск 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 самим телом. Цветное тело я нахожу только там, откуда я исходил. Круг замкнут. В том, что наивный человек мыслит существующим вовне в пространстве, я полагаю, что узнаю порождение моей собственной души.

Пока останавливаются на этом, до тех пор все выглядит в наилучшем порядке. Но дело приходится начинать еще раз сначала. Ведь я до сих пор хозяйничал над одной вещью – над внешним восприятием, о котором раньше, будучи наивным человеком, я имел совсем ошибочное понятие. Я полагал, что оно, как я его воспринимал, имело объективное существование. Теперь я замечаю, что оно исчезает вместе с моим представлением, что оно только модификация моих душевных состояний. Есть ли у меня вообще еще право исходить из него в моих рассуждениях? Могу ли я сказать о нем, что оно действует на мою душу? Отныне я должен рассматривать как представление тот самый стол, о котором раньше думал, что он воздействует на меня и вызывает во мне представление о себе. Но мысля последовательно, я должен тогда признать субъективными также и мои органы чувств и процессы в них. Я не имею никакого права говорить о действительном глазе, я могу говорить лишь о моем представлении глаза. Так же обстоит дело и с нервной системой и с мозговым процессом; не в меньшей степени и с процессом в самой душе, благодаря которому из хаоса различных ощущений образуются вещи. Если при допущении правильности первого круга мыслей я пробегу еще раз по звеньям моего акта познания, то последний окажется сотканным из представлений, которые ведь не могут, как таковые, действовать друг на друга. Я не могу сказать: мое представление предмета действует на мое представление глаза, и из этого взаимодействия возникает представление цвета. Но мне этого и не нужно. Ибо как только мне станет ясно, что мои органы чувств и виды их деятельности, мой нервный и душевный процессы также могут быть даны мне только через восприятие, описанный ход мысли тотчас же предстанет во всей своей невозможности. Верно то, что ни одно восприятие не дано мне без соответствующего органа чувств. Но и сам орган чувств не дан мне без восприятия. Я могу перейти от моего восприятия стола к глазу, который его видит, и к кожным нервам, которые его осязают, но что в них происходит, это я могу узнать опять-таки только из восприятия. И тогда я скоро замечаю, что процесс, происходящий в глазу, не имеет ни малейшего сходства с тем, что я воспринимаю как цвет. Я не могу уничтожить мое восприятие цвета указанием на процесс, происходящий в глазу во время этого восприятия. Точно так же не нахожу я цвета в нервном и мозговом процессах; я только соединяю новые восприятия внутри моего организма с тем первым восприятием, которое наивный человек перелagает вне своего организма. Я только перехожу от одного восприятия к другому.

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

Охарактеризованный образ мышления, называющий себя критическим идеализмом, в противоположность точке зрения наивного сознания, называемого им наивным реализмом, делает ту ошибку, что он характеризует *одно* восприятие как представление, другое же принимает как раз в том самом смысле, как это делает опровергнутый им якобы наивный реализм. Он пытается доказать для восприятия присущий ему характер представления тем, что наивно принимает восприятия, получаемые от собственного организма, за объективно значимые факты и к тому же еще упускает из виду, что он смешивает две области наблюдения, между которыми он не может найти никакого посредничества.

Критический идеализм может опровергнуть наивный реализм лишь в том случае, если он сам на наивно-реалистический лад примет свой собственный организм за объективно существующий. В тот самый момент, когда он осознает полную однородность восприятий, получаемых от собственного организма, с восприятиями, принятыми наивным ре-

лизмом за объективно существующие, он уже не может больше опираться на первые как на надежную основу. Ему пришлось бы рассматривать и свою субъективную организацию как простой комплекс представлений. Но тогда была бы утрачена возможность мыслить содержание воспринятого мира как нечто, вызванное духовной организацией. Нужно было бы допустить, что представление «цвет» есть лишь модификация представления «глаз». Так называемый критический идеализм не может быть доказан без плагиата из наивного реализма. Последний опровергают только тем, что его собственные предпосылки без всякого испытания применяют в другой области.

Отсюда ясно следующее: 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 еще менее может быть признано само собой разумеющимся и не нуждающимся в доказательстве положение, что «*воспринимаемый мир есть мое представление*». Шопенгауэр начинает свой главный труд «Мир как воля и представление» словами: «Мир есть мое представление: вот истина, имеющая силу для каждого живого и познающего существа, хотя только человек может возвести ее до рефлектирующего абстрактного сознания; и если он действительно это делает, то в нем возникает философский взгляд на вещи. Для него тогда становится ясным и достоверным, что он не знает ни солнца, ни земли, а знает только глаз, видящий солнце, руку, осязающую землю, что окружающий его мир существует лишь как представление, т. е. исключительно только по отношению к другому, к представляющему, которым является он сам. – Если какая-нибудь истина может быть высказана а priori, то именно эта, ибо она есть выражение той формы всякого возможного и мыслимого опыта, которая имеет более общий характер, чем все другие формы, чем время, пространство и причинность: ведь все они уже предполагают ее...» – Все это положение рушится вследствие приведенного уже мною выше обстоятельства, что глаз и рука суть такие же восприятия, как солнце и земля. В духе Шопенгауэра и в подражание способу его выражения можно было бы 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 тем самым 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 намеченного выше, на стр. 18, разделения между тем, что происходит с восприятием во время воспринимания, и тем, что должно уже быть в нем, прежде чем оно воспринимается. Для этого, следовательно, должен быть проложен иной путь.

V ПОЗНАНИЕ МИРА

Из предшествующих рассмотрений следует невозможность привести путем исследования содержания наших наблюдений доказательство того, что наши восприятия суть представления. Ибо для этого доказательства пришлось бы, собственно, показать, что если процесс восприятия происходит таким образом, как его представляют себе согласно наивно-реалистическим гипотезам относительно психологического и физиологического устройства нашего индивидуума, то мы имеем дело не с вещами в себе, а только с нашими представлениями о вещах. Но если последовательно проведенный наивный реализм приводит к результатам, представляющим собою прямую противоположность его предпосылкам, то эти предпосылки должны быть признаны негодными для обоснования мировоззрения и их следует отбросить. Во всяком случае непозволительно отбрасывать предпосылки и оставлять в силе выводы, как это делает критический идеалист, принимающий указанный ход доказательства за основу своего утверждения: «мир есть мое представление». (Эдуард фон Гартман приводит в своем труде «Основная проблема теории познания» подробное изложение этого хода доказательства.)

Одно дело – правильность критического идеализма, другое – убедительность его доказательств. Как обстоит дело с первым, выяснится позже в контексте наших дальнейших рассуждений. Но убедительность его доказательства равна нулю. Когда строят дом и при постройке второго этажа разваливается первый, 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 представленный, а именно воздействие незнакомых мне вещей на мою душу, для того действительный вопрос о познании естественно переносится с представлений, содержащихся только в душе, на лежащие по ту сторону нашего сознания, независимые от нас вещи. Он спрашивает: в какой мере можем мы *опосредованно* познавать последние, раз они недоступны нашему наблюдению *непосредственно*? Стоящий на этой точке зрения заботится не о внутренней связи своих сознательных восприятий, а об их уже неосознаваемых причинах, имеющих независимое от него существование, между тем как восприятия, по его мнению, исчезают, как только он отвлекает свои органы чувств от вещей. Согласно этой точке зрения наше сознание действует подобно зеркалу, на котором отображения вещей исчезают в то же мгновение, как только отражающая поверхность перестает быть обращенной к ним. Но кто не видит самих вещей, а видит только их отображения, тому остается косвенно, посредством заключений, осведомляться о свойстве первых, исходя из поведения последних. На этой точке зрения

стоит новейшее естествознание, пользующееся восприятиями лишь как последним средством для обнаружения находящихся за ними и единственно 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 обращается на то, что вызывает эти представления.

Но критический идеалист может зайти так далеко, что он говорит:

«Я заключен в мир моих представлений и не в состоянии выйти из него. Когда я мыслю за моими представлениями какую-либо вещь, то ведь и сама эта мысль есть не что иное, как мое представление». Такой идеалист будет тогда либо вовсе отрицать вещь в себе, либо же, по крайней мере, заявит, что она не имеет для нас, людей, ровно никакого значения, что так или иначе означало бы ее отсутствие, поскольку мы ничего не можем знать о ней.

Такого рода критическому идеалисту весь мир предстает лишь сновидением, по отношению к которому всякое стремление к познанию было бы просто бессмысленным. Для него могут существовать лишь два рода людей: предубежденные, которые принимают ткань своих собственных сновидений за действительные вещи, и мудрые, которые прозревают ничтожество этого мира сновидений и постепенно теряют всякую охоту далее заботиться о нем. С этой точки зрения и собственная личность может стать просто грезящимся образом. Как среди образов сновидений появляется наш собственный образ, так и в бодрственном сознании к представлению внешнего мира присоединяется представление собственного Я. Тогда нам дается в сознании не наше действительное Я, а только наше представление о Я. Итак, кто отрицает существование каких-либо вещей или, по крайней мере, возможность для нас что-либо знать о них, тот должен отрицать 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» (сравни *Фихте*, «Назначение человека»).

Безразлично, предполагает ли человек, признающий непосредственную жизнь за сновидение, что за этим сновидением ничего более не таится, или он относит эти свои представления к действительным вещам: сама жизнь должна теряться для него всякий научный интерес. В то время как для одного, думающего, что доступная нам Вселенная исчерпывается сновидением, всякая наука есть нелепость, для другого, считающего себя вправе заключать от представлений к вещам, наука будет состоять в исследовании этих «вещей в себе». Первое воззрение на мир может быть названо абсолютным *иллюзионизмом*, второе же воззрение самый последовательный его представитель, Эдуард фон Гартман, называет *трансцендентальным реализмом**.

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

Главным вопросом для сторонника трансцендентального реализма должен был бы быть следующий: каким образом Я из себя самого производит мир представлений? По отношению к данному нам миру представлений, исчезающему, как только мы закрываем для внешнего мира наши органы чувств, серьезное познавательное стремление может разогреться лишь постольку, поскольку он служит средством косвенно исследовать мир в-себе-сущего-Я. Если бы предметы нашего опыта были представлениями, тогда наша повседневная жизнь уподобилась бы некоему сну, а познание истинного положения вещей – пробуждению. Ведь и образы наших сновидений интересуют нас, откуда мы грезим и, следовательно, не проникаем природы сна. В момент 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 частных, свойственных последнему. В случае, если он вообще признает наличие некоего 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, как его сознание содержит в себе ряд определенных представлений. Когда я вижу во сне, что пью вино, которое обжигает мне горло, и затем просыпаюсь с позывом к кашлю (сравни *Вейганд*, «Возникновение сновидений», 1893), то в момент пробуждения сновидческое событие перестает иметь для меня интерес. Мое внимание направлено уже только на физиологические и психологические процессы, благодаря которым позыв к кашлю нашел себе символическое выражение в приснившейся картине. Подобным же образом и философ, стоит лишь ему убедиться, что данный мир имеет характер представления, должен тотчас перепрыгнуть с него на скрывающуюся позади этого мира действительно существующую душу. Конечно, хуже обстоит дело, когда иллюзионизм совершенно отрицает Я как таковое позади представлений или считает его по меньшей мере непознаваемым. К такому воззрению легко может привести наблюдение, что хотя в противоположность сновидческому состоянию и существует состояние бодрствования, в котором мы имеем возможность прозревать

* *Трансцендентальным* – в смысле этого мировоззрения – называется такое познание, которое полагает, будто ему известно, что о вещах в себе нельзя ничего непосредственно высказать, но которое от известного субъективного фактора косвенно заключает к неизвестному, лежащему по ту сторону субъективного, трансцендентному. Согласно этому воззрению вещь в себе находится по ту сторону области *непосредственно* нами познаваемого мира, т. е. она трансцендентна. Но наш мир может быть трансцендентально соотношен с трансцендентным. Реализмом называется воззрение Гартмана оттого, что оно выходит за пределы субъективного, мыслимого к трансцендентному, реальному.

в характер сновидений и в их соотношение с реальными обстоятельствами, но для жизни бодрствующего сознания у нас нет подобного состояния, находящегося к нему в таком же отношении. Для сторонника этого воззрения непостижимо существование чего-то, относящегося фактически к простому восприятию так же, как опыт в бодрствующем состоянии относится к сновидению. Это что-то есть *мышление*.

Наивному человеку не может быть поставлен в вину указанный здесь недостаток понимания. Он отдается жизни и считает вещи действительно такими, как они ему представляются 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 образе – до и после моего представления или же нет. Если я хочу о нем что-либо высказать, то это может произойти только посредством мышления. Если я говорю: мир есть мое представление, то я высказываю результат мыслительного процесса, а если мое мышление не может быть применено к миру, то ошибочен и этот результат. Между восприятием и всякого рода высказыванием о нем вклинивается мышление.

Причину, почему мышление при рассмотрении вещей большей частью упускается из виду, мы уже узнали выше (ср. стр. 12). Она заключается в том, что мы обращаем наше внимание только на предмет, о котором мы 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 размышляющее о мире. Картина явлений мира, набрасываемая мыслителем, считается не чем-то, принадлежащим к вещам, а существующим только в голове человека; мир завершен 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 с одинаковой необходимостью мышление в голове человека, как цветок у растения? Посадите семя в землю, и оно распустится корнем и стеблем. Оно покроется листьями и цветами. Противопоставьте растение вам самим. Оно соединится в вашей душе с определенным 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 и сами цветы и листья возникают у растения только тогда, когда налицо земля, в которую может быть положено семя, когда налицо свет и воздух, в которых могут распускаться листья и цветы. Именно так возникает и понятие растения, когда к растению подступает мыслящее сознание.

Совершенно произвольным было бы считать сумму того, что мы узнаем о вещи посредством простого восприятия, за законченное целое, а то, что предстает посредством *мыслящего* рассмотрения, – за что-то привходящее и не имеющее ничего общего с самой вещью. Если я получу сегодня бутон розы, то образ, представляющийся моему восприятию, лишь на первый взгляд окажется законченным в себе. Если я опущу бутон в воду, то завтра я получу совершенно другой образ моего объекта. Если я не буду спускать глаз с этого бутона розы, то я увижу, как сегодняшнее состояние будет непрерывно переходить в завтрашнее через бесчисленные промежуточные ступени. Образ, представляющийся мне в определенный момент, есть только случайный отрезок из находящегося в постоянном становлении предмета. Если я не опущу бутона в воду, то он не разовьет целого ряда состояний, заложенных в нем как возможности. Точно так же завтра мне могут помешать наблюдать цветок, и я получу вследствие этого несовершенный его образ.

Мнение, которое заявило бы об одном представшем в определенный момент образе – *это* есть вещь, было бы мнением, совершенно не отвечающим сути дела и покоящимся на случайностях.

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

Я поясню это следующим примером: если я брошу в воздух камень в горизонтальном направлении, то я 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 некоторым закономерным образом. Если я исследую условия, в которых движется брошенный камень, то я найду линию его движения тождественной с той, которую я знаю как параболу. То, что камень движется именно параболически, является следствием данных условий и с необходимостью следует из них. Форма параболы так же принадлежит к целому явлению, как и все другое, подлежащее в нем рассмотрению. Упомянутому выше духу, которому не пришлось бы избирать окольного пути мышления, была бы дана не только сумма зрительных ощущений в различных местах, но нераздельно от явления также и параболическая форма полета, которую *мы* только посредством мышления присовокупляем к явлению.

Не в предметах лежит причина того, что они даются нам поначалу без соответствующих понятий, а в нашей духовной организации. Все наше существо в целом функционирует таким образом, что в отношении каждого факта действительности к нему с двух сторон притекают имеющие существенное значение элементы: 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, размышляя, становлюсь перед вещью. Какие элементы принадлежат к вещи, а какие нет – это уже совершенно 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 может быть дана только ограниченная часть Вселенной. Но это ограниченная часть со всех сторон, как во времени, так и в пространстве, примыкает к чему-то другому. Если бы наше существование 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 все свершение непрерывно переходило бы одно в другое. Космос был бы единством и неким завершенным 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 не существует, например, обособленно отдельного качества красного. Оно со всех сторон окружено другими качествами, к которым оно принадлежит и без которых оно не могло бы существовать. Но для нас является необходимостью выделять некоторые отрезки из мира и рассматривать их самостоятельно. Из многочисленного красочного целого наш глаз может охватить последовательно только отдельные краски, наш разум – только отдельные понятия из всей связной системы понятий. Это обособление является субъективным актом, обусловленным тем обстоятельством, что мы не идентичны с мировым процессом, а являемся существами среди прочих существ.

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

Этой мысли противится 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 полагает поэтому, что каждая личность имеет свои собственные понятия. Основное требование философского мышления – преодолеть этот предрассудок. Единое и однородное понятие треугольника не становится множественным оттого лишь, 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 все – единое существо, которое все пронизывает. Такова более глубокая основа нашей двоякой природы: мы видим, как в нас получает бытие прямо-таки абсолютная сила, имеющая универсальный характер, но мы знакомимся с нею не при ее истечении из центра мира, а на одной из точек периферии. Если бы имело место первое, то в момент, когда мы приходим к сознанию, нам раскрылась бы вся загадка мира. Но поскольку мы находимся в одной точке периферии и застаем наше собственное существование заключенным в определенные границы, то мы вынуждены знакомиться с областью, расположенной вне нашего собственного существа, с помощью мышления, вторгающегося 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, в нас возникает влечение к познанию. Существа без мышления лишены этого влечения. Когда им противопоставляются другие вещи, от этого у них не возникает никаких вопросов. Эти другие вещи остаются внешними для таких существ. У мыслящих же существ внешняя вещь наталкивается на понятие. Оно есть то, что мы получаем от вещи не извне, а изнутри. Соглашение, воссоединение обоих элементов, внутреннего и внешнего, должно давать *познание*.

Итак, восприятие не есть что-то готовое, законченное, но только одна сторона целостной действительности. Другая ее сторона – понятие. Акт познания есть синтез восприятия и понятия. И только вместе восприятие и понятие вещи составляют целую вещь.

Предшествующие рассуждения доказывают, что нелепо искать другой общности в отдельных существах мира, кроме того идеального содержания, которое нам предлагает мышление. Все попытки, стремящиеся к какому-то иному мировому единству, кроме этого сопряженного в самом себе идеального содержания, которое мы добываем посредством мысленного рассмотрения наших восприятий, обречены на неудачу. Ни по-человечески личный Бог, ни сила или материя, ни лишенная 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 в нас, силу и материю – во внешних вещах. Что касается воли, то она может считаться лишь проявлением деятельности нашей ограниченной личности. Шопенгауэр намеренно избегает того, чтобы сделать «абстрактное» мышление носителем мирового единства, и ищет вместо этого чего-нибудь, что явилось бы ему непосредственно как реальность. Этот философ полагает, что мы никогда не подойдем вплотную к миру, если будем рассматривать его как внешний мир. «В самом деле, никогда нельзя было бы найти ни расследованного уже значения мира, который противостоит мне исключительно как мое представление, ни перехода от него, как только представления познающего субъекта, к тому, чем он кроме этого мог бы еще быть, если бы сам исследователь был не чем иным, как чистым познающим субъектом (крылатой ангельской головой без тела). Но ведь и сам он коренится в этом мире, т. е. находится в нем как *индивидуум*, что значит: его познание, которое выступает опорной предпосылкой мира как представления вообще, безусловно опосредовано телом, возбуждения которого, как показано, являются для рассудка исходной точкой созерцания этого мира. Но для чистого познающего субъекта как такового само это тело оказывается представлением, как и всякое другое, – объектом среди объектов: движения и действия тела известны ему в этом смысле не иначе, чем изменения всех прочих созерцаемых объектов, и были бы ему так же 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 как представление в рассудочном рассмотрении, как объект среди объектов и, значит, подчиненный их законам, и второй раз одновременно совсем иначе, а именно как то непосредственно знакомое каждому нечто, обозначаемое словом *воля*. Всякий истинный акт его воли тотчас же и неизбежно есть и движение его тела: он не может действительно хотеть этого акта, не воспринимая одновременно и того, что он является движением тела. Волевой акт и действие тела – это не два объективно познанных различных состояния, связанных причинностью. Они не находятся в причинно-следственном отношении, но суть одно и то же, только данное двумя совершенно различными способами: один раз – совершенно непосредственно, и другой раз – в созерцании для разума». Посредством таких рассуждений Шопенгауэр считает себя вправе находить в теле человека «объектность» воли. Он полагает, что чувствует в действиях *тела непосредственно in concrete* некую реальность, вещь в себе. На эти рассуждения следует возразить, что действия нашего тела осознаются только через восприятия и, как таковые, не имеют никакого преимущества перед другими восприятиями. Когда мы хотим *познать* их сущность, мы можем сделать это только посредством *мысленного* рассмотрения, т. е. посредством включения ее в идеальную систему наших понятий и идей.

Глубже вкоренилось в наивное сознание человечества мнение, будто мышление абстрактно и лишено всякого конкретного содержания. Оно-де может, самое большее, поставлять «идеальное» отображение мирового единства, но не само это единство. Кто судит таким образом, тот никогда не уяснял себе того, что значит восприятие без понятия. Взглянем на этот мир восприятия: он предстает простым сосуществованием в пространстве и последовательностью во времени, неким агрегатом бессвязных отдельностей. Ни одна из вещей, появляющихся и исчезающих на арене восприятия, не имеет ничего непосредственно общего с другой – так, чтобы можно было бы это подметить. Мир есть многообразие равноценных предметов. Ни один из них не играет в сутолоке мира большей роли, чем другой. Чтобы выяснить себе, что тот или иной факт имеет большее значение, чем другой, мы должны справиться об этом у нашего мышления. Без деятельности мышления какой-нибудь рудиментарный орган животного, не имеющий значения для его жизни, покажется нам равноценным с важнейшей частью его тела. Отдельные факты лишь тогда оказываются значимыми как сами по себе, так и для остальных частей мира, когда мышление протягивает свои нити от существа к существу. Эта деятельность мышления *исполнена содержания*. Ибо только благодаря совершенно определенному конкретному содержанию я могу узнать, почему улилка стоит на более низкой ступени организации, чем лев. Простой взгляд или восприятие не дают мне никакого содержания, которое могло бы вразумить меня о совершенстве организации.

Это содержание мышление несет навстречу восприятию из мира понятий и идей человека. В противоположность содержанию восприятий, которое дано нам извне, содержание мыслей предстает изнутри. Форму, в которой оно поначалу выступает, назовем *интуицией*. Для содержания мышления она есть то же, что *наблюдение* для восприятия. Интуиция и наблюдение суть источники нашего познания. Мы отчужденно стоим перед наблюденной вещью мира до тех пор, пока в нашем внутреннем существе нам недостает соответствующей интуиции, восполняющей нам отсутствующую в восприятии толику действительности. У кого нет способности находить соответствующие вещам интуиции, для того полная действительность остается закрытой. Подобно тому как дальтоник видит только бесцветные световые оттенки, так и лишенный интуиции человек может наблюдать только бессвязные фрагменты восприятий.

Объяснить вещь, сделать ее понятной – означает не что иное, как поместить ее в общую связь, из которой она вырвана в силу вышеописанного устройства нашей организации. Не существует отделенной от мирового целого вещи.

Всякое обособление имеет лишь субъективное значение для нашей организации. Для нас мировое целое разлагается на верх и низ, прежде и после, причину и действие, предмет и представление, материю и силу, объект и субъект и т. д. То, что в наблюдении предстает нам как отдельности, почленно соединяется благодаря связному, целостному миру наших интуиции, и через мышление мы снова сводим воедино все, что мы разделили через восприятие.

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

Ничто не дано нам непосредственно, кроме как в мышлении и восприятии. Теперь возникает вопрос: как, согласно нашим рассуждениям, обстоит дело со значением восприятия? Хоть мы и признали, что доказательство, выдвигаемое критическим идеализмом в защиту субъективной природы восприятий, распадается само по себе, но из осознания неверности доказательства еще не следует, что сам вопрос покоится на заблуждении. Критический идеализм исходит в ходе своего доказательства не из абсолютной природы мышления, а опирается на то, что наивный реализм при последовательном проведении упраздняет сам себя. Как же обстоит дело в случае признания абсолютности мышления?

Допустим, что в моем сознании возникает определенное восприятие, например, красного. При последующем рассмотрении оказывается, что восприятие находится в связи с другими восприятиями, например, с определенной фигурой, с рядом тепловых и осязательных восприятий. Эту связь я обозначаю как некий предмет чувственного мира. Теперь я могу спросить себя, что еще, кроме приведенного выше, находится в том отрывке пространства, в котором мне являются упомянутые восприятия? Я обнаружу в этой части пространства механические, химические и прочие процессы. Теперь я иду дальше и исследую процессы, которые нахожу на пути от предмета к моему органу чувства. Я смогу найти процессы движения в упругой среде, которые по сущности своей не имеют ничего общего с первоначальными восприятиями. Одинаковый результат получаю я и при исследовании дальнейшей передачи от органа чувств к мозгу. В каждой из этих областей я имею новые восприятия; но то, что как связующее средство проходит через все эти разделенные в пространстве и во времени восприятия, это и есть мышление. Передающие звук колебания воздуха даны мне как восприятия совершенно так же, как и сам звук. Только мышление сочленяет все эти восприятия друг с другом и являет их в их взаимоотношениях. Мы не можем говорить, что вне непосредственно воспринятого существует еще что-то другое, кроме того, что познано посредством идеальных (вскрываемых посредством мышления) связей восприятий друг с другом. Итак, выходящее за пределы просто воспринятого отношение объектов восприятия к субъекту восприятия оказывается чисто идеальным, т. е. выражаемо лишь через понятия. Только в том случае, если бы я мог воспринимать, каким образом объект восприятия аффицирует субъект 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 ждущийся на ней критический идеализм. Эта точка зрения смешивает идеальное отношение (объекта к субъекту) с процессом, о котором можно было бы говорить лишь тогда, 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 приспособлений орган зрения передает восприятие цвета и т. д. Я могу проследить, как одно восприятие следует за другим, в каком отношении оно находится пространственно к другим, и могу затем выразить это в понятиях. Но я не могу воспринимать, каким образом восприятие явствует из невоспринимаемого. Все усилия отыскать между восприятиями иные отношения, кроме мыслительных, по необходимости должны потерпеть крушение.

Итак, что же такое восприятие? Этот вопрос, поставленный вообще, нелеп. Восприятие является всегда как совершенно определенное, как конкретное содержание. Это содержание непосредственно дано и исчерпывается в данном. Можно только спросить относительно этой данности, чем она является вне восприятия, стало быть для мышления. Итак, вопрос о «что» некоего восприятия может вести только к той понятийной интуиции, которая ему соответствует. С такой точки зрения вопрос о субъективности восприятия в смысле критического идеализма не может быть вовсе поставлен. Субъективным должно быть названо только то, что воспринимается как принадлежащее к субъекту. Образование связи между субъективным и объективным подобает не какому-нибудь – в наивном смысле – реальному процессу, т. е. какому-нибудь воспринимаемому свершению, а исключительно только мышлению. Итак, 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 некое, равным образом пребывающее, изменение. Я сохраняю способность снова вызвать в себе позже образ стола. Эта способность произведения образа остается связанной со мной. Психология называет этот образ представлением воспоминания. Но это есть то, что только и может по праву быть названо *представлением* стола. Оно соответствует воспринимаемому изменению моего собственного состояния, благодаря присутствию стола в поле моего зрения. И притом оно означает не изменение какого-нибудь находящегося за субъектом восприятия «Я в себе», а изменение самого воспринимаемого субъекта. Итак, представление есть субъективное восприятие, в противоположность объективному восприятию при наличии предмета на горизонте восприятия. Смещение субъективного восприятия с этим объективным ведет к недоразумению идеализма: мир есть мое представление.

Теперь надо будет прежде всего точнее определить понятие представления. То, что мы до сих пор говорили о нем, не есть понятие о нем, а лишь указание пути, на котором – в поле восприятия – можно его найти. Точное понятие представления даст нам тогда также возможность получить удовлетворительное объяснение об отношении представления к предмету. А это приведет нас за ту грань, где отношение между человеческим субъектом и принадлежащим к миру объектом низводится с чисто понятийного поля познания в конкретную индивидуальную *жизнь*. Лишь когда мы будем знать, как нам относиться к миру, нам легко будет сообразно с этим и устраиваться в мире. Мы лишь тогда сможем развернуть полную деятельность, когда мы познаем принадлежащий к миру объект, которому мы посвящаем нашу деятельность.

Дополнение к новому изданию 1918 г. Охарактеризованное здесь воззрение можно рассматривать как такое, к которому человек поначалу влечется как бы естественно, когда он начинает размышлять о своем отношении к миру. Он видит себя втянутым в некое мысленное сплетение, которое для него распутывается, по мере того как он его слагает. Это мысленное сплетение таково, что одним только его теоретическим опровержением отнюдь не сделано еще все, необходимое в этом случае. Необходимо *пережить* его, чтобы найти выход из понимания того заблуждения, к которому оно ведет. Оно должно обнаруживаться в полемическом разборе мнений об отношении человека к миру не потому, что налицо тяга к опровержению противной стороны, точка зрения которой на это отношение представляется неверной, но потому, что необходимо знать, в какую путаницу может завести поначалу каждое размышление об этом отношении. Надо твердо уяснить себе, что параллельно с этим первоначальным размышлением мы опровергаем *самих себя*. С такой точки зрения и предприняты вышеприведенные рассуждения.

Кто хочет выработать себе взгляд на отношение человека к миру, тот приходит к сознанию, что по крайней мере одну часть этого отношения он устанавливает тем, что образует себе представления о вещах и о процессах мира. Через это его взор отвлекается от того, что расположено *вовне*, в мире, и обращается на его внутренний мир, на жизнь его представлений. Он начинает говорить себе: я не смогу иметь никакого отношения к какой-либо вещи или к какому-либо процессу, если во мне не возникнет представления. После того как отмечен этот факт, остается лишь один шаг до того, чтобы сказать себе: но ведь я переживаю только мои представления; о мире *вовне* я знаю лишь постольку, поскольку он оказывается представлением *во мне*. Это суждение знаменует собою отказ от точки зрения наивного реализма, на которой человек находится до всякого размышления о своем отношении к миру. Придерживаясь этой точки зрения, он полагает, что имеет дело с действительными вещами. Покинуть эту точку зрения заставляет его акт самоосмысления. Последний не позволяет человеку глазеть на действительность так, какой она предстает наивному сознанию. Он заставляет его взирать только на свои представления; *последние* вклиниваются между его собственным существом и предположительно действительным миром, за каковой с сознанием своей правоты принимает его наивная точка зрения. Благодаря вклинившемуся миру представлений человек не может больше воспринимать такую действительность. Он вынужден признать, что он ослеп для этой действительности. Так возникает мысль о недостижимой для познания «вещи в себе». – Пока мы упорствуем на рассмотрении того отношения к миру, в которое человек как бы вступает фактом своей жизни в представлениях, мы не в силах уйти от этой мысленной конструкции. На точке зрения наивного реализма нельзя оставаться, если только нет желания искусственно замкнуться перед стремлением к познанию. Наличие этого стремления к познанию отношения между человеком и миром обнаруживается в том, что эта наивная точка зрения должна быть покинута. Если бы наивная точка зрения давала что-нибудь такое, что могло бы быть признано за истину, то мы не были бы в состоянии ощущать этого стремления. – Но если мы оставляем наивную точку зрения, продолжая сохранять при этом, сами того не замечая, навязываемый ею строй мыслей, то мы не приходим к чему-либо иному, что можно было бы признать за истину. 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 лишь свои представления о действительных вещах; мне следует поэтому допустить, что истинно действительные вещи лежат вне круга моего сознания и что 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. Кто думает таким образом, тот лишь добавляет в мыслях к предлежащему ему миру еще и второй мир; но по отношению к этому последнему ему, собственно говоря, пришлось бы опять начать свою мыслительную работу с самого начала. Ибо неизвестная «вещь в себе» мыслится при этом в ее отношении к собственному существу человека отнюдь не иначе, чем известная вещь в установке наивного реализма. – Из путаницы, в которой мы оказываемся вследствие критического размышления над этой точкой зрения, нам удастся выйти лишь тогда, если мы замечаем, что *в пределах* того, что можно пережить, воспринимая как в себе самом, так и *вовне* в мире, существует нечто, не могущее подпасть той роковой судьбе, что между событием и размышляющим человеком вклинивается представление. *И это нечто есть мышление*. По отношению к мышлению человек *может* оставаться на точке зрения наивной действительности. Если он не делает этого, то это происходит оттого лишь, что он заметил, что для другой познавательной задачи ему приходится покинуть эту точку зрения; но при этом от него ускользает, что приобретенное им таким образом познание неприложимо к мышлению. Когда он это заметит, для него откроется доступ к другому познанию, а именно, что о мышлении и *через* мышление познается то самое, в отношении чего человек как бы ослепляет себя, давая вклиниваться между миром и собой жизни представлений. – Автору настоящей книги был сделан одним высоко им ценимым лицом упрек, что при подобном воззрении на мышление он и сам, мол,

приходит к такому же наивному реализму мышления, с каким мы имеем дело, когда отождествляем мир действительный с миром представленным. Однако автор этих рассуждений полагает, что именно с их помощью ему удалось доказать, что значимость этого «наивного реализма» для мышления с необходимостью вытекает из непредвзятого наблюдения над мышлением и что наивный реализм, непригодный для других областей, преодолевается через познание истинной сущности мышления.

VI ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ

Главную трудность при объяснении представлений философы усматривают в том обстоятельстве, что сами мы не являемся внешними вещами, а наши представления все же должны иметь соответствующую вещам форму. Однако при более точном рассмотрении выясняется, что этой трудности вовсе не существует. Конечно, мы не внешние вещи, но мы принадлежим совокупно с внешними вещами к одному и тому же миру. Тот срез мира, который я воспринимаю как мой субъект, пронизан потоком общего мирового свершения. Для моего восприятия я замкнут поначалу в границах моей телесной кожи. Но то, что заключено внутри этой кожи, принадлежит к Космосу как единому целому. Итак, для того чтобы существовало отношение между моим организмом и предметом вне меня, вовсе не необходимо, чтобы нечто от предмета проскальзывало в меня или производило отпечаток в моем духе, подобно оттиску на воске. Вопрос – как я получаю весть о дереве, находящемся в десяти шагах от меня, – поставлен совершенно неверно. Он проистекает из воззрения, что границы моей телесности являются абсолютными перегородками, через которые в меня проникают вести о вещах. Силы, действующие внутри моей телесной кожи, суть те же самые, что и существующие вовне. Итак, я действительно есть – сами вещи; разумеется, не Я, поскольку я – субъект восприятия, но Я, поскольку я – часть внутри общего мирового свершения. Восприятие дерева покоится в одном и том же целом с моим Я. Это общее мировое свершение равным образом вызывает в одном случае восприятие дерева, а в другом – восприятие моего Я. Будь я не познавателем мира, а творцом его, то объект и субъект (восприятие и Я) возникали бы в одном акте. Ибо они взаимно обуславливают друг друга. В качестве познавателя мира я могу найти общее у обоих, как двух принадлежащих к одному целому существенных сторон, только через мышление, соотносящее их посредством понятий друг с другом.

Труднее всего справиться с так называемыми физиологическими доказательствами субъективности наших восприятий. Когда я оказываю 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. Без наличия глаза к восприятию механического сотрясения в окружающей среде не присоединилось бы восприятие светового качества, без органа слуха отсутствовало бы восприятие звука и т. д. По какому же праву можно утверждать, что без органов восприятия не протекал бы и сам процесс как таковой? Кто отталкивается от того обстоятельства, что электрический процесс вызывает зрительное ощущение света, и делает отсюда обратное заключение: следовательно, ощущаемое нами как свет вне нашего организма есть лишь механический процесс движения, – тот забывает, что он только переходит от одного восприятия к другому, а вовсе не к чему-то вне восприятия. Подобно тому как можно сказать, что глаз воспринимает механический процесс движения в своем 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 ее тело принимает во время бега, то вращением пластинки я могу вызвать видимость движения. Для этого достаточно будет лишь посмотреть через какое-нибудь отверстие, и притом так, чтобы в соответствующие промежутки времени видеть следующие одно за другим положения лошади. Я увижу не двенадцать картинок лошади, а только картину одной мчащейся лошади.

Итак, упомянутый физиологический факт не может пролить свет на отношение восприятия к представлению. Нам следует разобраться в этом иным способом.

В тот момент, когда на горизонте моего наблюдения всплывает какое-либо восприятие, через меня активизируется и мышление. Некое звено в моей системе мышления, какая-то определенная интуиция, какое-то понятие соединяется с восприятием. Когда затем восприятие исчезает из моего кругозора, что же тогда остается? Моя интуиция, связанная с определенным восприятием, которое образовалось в момент акта восприятия. Насколько живо могу я позднее вновь восстановить для себя эту связь, это зависит от способа функционирования моего духовного и телесного организма. *Представление* есть не что иное, как отнесенная к определенному восприятию интуиция, некое понятие, которое однажды было связано с восприятием и у которого осталось отношение к этому восприятию. Мое понятие льва образовано не из моих восприятий льва. Но мое представление о льве образовано на восприятии. Я могу сообщить понятие льва кому-нибудь, кто никогда не видел льва. Но сообщить ему живое представление мне не удастся без его собственного восприятия.

Итак, *представление* есть не что иное, как индивидуализированное понятие. И теперь нам понятно, что действительные вещи могут быть репрезентированы для нас представлениями. Полная действительность вещи дается нам в момент наблюдения из слияния понятия и восприятия. Понятие получает через восприятие индивидуальный образ, некоторую соотношенность с этим определенным восприятием. В этом индивидуальном образе, который содержит в себе, как некую особенность, отношение к восприятию, понятие и продолжает жить в нас, образуя представление о данной вещи. Если мы встретим вторую вещь, с которой соединяется то же понятие, тогда мы признаем ее однородность с первой; встретив ту же самую вещь вторично, мы найдем в нашей системе понятий не только соответствующее понятие вообще, но и индивидуализированное понятие со свойственным ему отношением к тому же предмету, и тогда мы снова узнаем этот предмет.

Итак, представление находится между восприятием и понятием. Оно есть определенное, указующее на восприятие понятие.

Сумму того, о чем я могу составить представления, я вправе назвать моим опытом. Человек, который имеет большее число индивидуализированных понятий, будет иметь и более богатый опыт. Человек, у которого отсутствует всякая способность интуиции, не в состоянии приобрести себе опыт. Он снова теряет вещи из своего кругозора, так как ему недостает понятий, которые он должен привести в соотношение с ними. Человеку с хорошо развитой способностью мышления, но с плохо функционирующим, вследствие грубых органов чувств, восприятием также не удастся накопить достаточного опыта. Правда, он может тем или иным способом составлять себе понятия, но его интуициям недостает живого отношения к определенным вещам. Лишенный мыслей путешественник и живущий в абстрактных логических системах ученый одинаково неспособны приобрести богатый опыт.

Как восприятие и понятие является нам действительность; как представление является нам субъективная репрезентация 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, чтобы с помощью мышления соотносить восприятие с понятием; мы соотносим его также и 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* есть элемент, посредством которого мы соучаствуем в общем свершении Космоса; *чувствование* – это то, посредством чего мы можем идти на попятную и стягиваться в тесноту нашего собственного существа.

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

Возможен соблазн увидеть в жизни чувствований элемент, более насыщенный действительностью, чем мысленное рассмотрение мира. На это должно возразить, что жизнь чувства имеет такое более богатое значение именно и только для моего индивидуума. Для мирового целого жизнь моих чувств может получить ценность лишь тогда, когда чувствование, в качестве восприятия меня самого, соединяется с понятием и этим окольным путем включает себя в Космос.

Наша жизнь есть постоянное колебание между соперживанием всеобщего мирового свершения и нашим индивидуальным бытием. Чем дальше мы возносимся 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 определенной отдельной личности. Чем дальше мы погружаемся в глубины собственной жизни и даем нашим чувствованиям звучать вместе с опытом внешнего мира, тем более мы обособляемся от универсального бытия. Истинной индивидуальностью становится тот, кто дальше всего проникает со своими чувствованиями в область идеального. Существуют люди, у которых даже и самые общие идеи, оседающие в их головах, все еще несут ту особую окраску, которая безошибочно указывает на их связь с их носителями. Существуют и другие, понятия которых предстают нам в такой степени лишенными всякого следа своеобразия, как если бы они возникали вовсе не из человека, имеющего плоть и кровь.

Акт представления придает нашей понятийной жизни индивидуальный отпечаток. Ведь у каждого человека есть своя собственная позиция, с которой он рассматривает мир. К его восприятиям примыкают его понятия. Он будет по-своему мыслить общие понятия. Эта особая определенность есть следствие нашей позиции в мире, той восприимчивой сферы, которая непосредственно смыкается с местом, занимаемым нами в жизни.

Этой определенности противостоит другая, зависящая от нашей особой организации. Ведь наша организация есть специальное, вполне определенное единичное явление. Каждый из нас соединяет со своими восприятиями особые чувствования, и притом в самых различных степенях интенсивности. Это и есть индивидуальное начало нашей собственной

личности. Оно остается как остаток после того, как мы учли все определенности, присущие нашему месту в жизни.

Совершенно лишенная мыслей жизнь чувствований должна была бы постепенно утратить всякую связь с миром. Познание вещей у человека, ориентирующегося на тотальность, должно идти рука об руку с воспитанием и развитием жизни чувствований.

Чувствование есть средство, через которое понятия прежде всего приобретают конкретную жизнь.

VII СУЩЕСТВУЮТ ЛИ ГРАНИЦЫ ПОЗНАНИЯ?

Мы установили, что основы знания, потребные для объяснения действительности, заимствуются из двух сфер: восприятия и мышления. Наша организация, как мы видели, обуславливает то, что вся полная действительность, включая наш собственный субъект, является нам поначалу как двойственность. Познание преодолевает эту двойственность тем, что из обоих элементов действительности – из восприятия и выработанного мышлением понятия – составляет целостную вещь. Назовем то, как является нам мир, прежде чем он обрел через познание свой подлинный образ, миром явлений, в противоположность сущности, целостно составленной из восприятий и понятий. Тогда мы можем сказать: мир дан нам как двойственность (дуалистически), и познание перерабатывает его в единство (монистически). Философия, которая исходит из этого основного принципа, может быть названа монистической философией, или *монизмом*. Ей противостоит теория двух миров, или *дуализм*. Последний допускает не две разъединенные только нашей организацией стороны целостной действительности, но два абсолютно отличных друг от друга мира. Он ищет затем принципы для объяснения одного мира в другом.

Дуализм покоится на неверном понятии того, что мы называем познанием. Он разделяет целокупное бытие на две области, из которых каждая имеет свои собственные законы, и заставляет эти области внешне противостоять Друг Другу.

Из такого дуализма проистекает введенное Кантом в науку и до наших дней все еще не устраненное из нее различие объекта восприятия и «вещи в себе». Согласно нашим рассуждениям, именно в природе нашей духовной организации заложено то, что отдельная вещь может быть дана только как восприятие. Мышление преодолевает тогда обособление тем, что отводит каждому восприятию свое закономерное место в мировом целом. До тех пор пока обособленные части мирового целого определяются как восприятия, мы следуем в этом обособлении их 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 наобум. Мы имеем тогда дело просто с игрой понятий. Мы конструируем некую искусственную противоположность, но для второго ее члена не можем найти никакого содержания, ибо таковое может быть почерпнуто для отдельной вещи только из восприятия.

Всякий род бытия, допускаемый вне области восприятия и понятия, должен быть отнесен к сфере неправомерных гипотез. К этой категории принадлежит и «вещь в себе». 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 лишь в том случае, если мы почерпнем его из мира опыта и обманем себя относительно этого факта. Иначе он останется понятием, лишенным содержания, мнимым понятием, имеющим лишь форму понятия. Дуалистический мыслитель утверждает тогда, как правило, будто содержание этого понятия недоступно нашему познанию и мы можем знать лишь, что такое содержание *существует*, а не то, *что* именно существует. В обоих случаях преодоление дуализма невозможно. Если внести в понятие «вещи в себе» несколько абстрактных элементов из мира опыта, то все же остается невозможным свести богатую конкретную жизнь опыта к нескольким свойствам, заимствованным в свою очередь из того же восприятия. *Дьюбуа-Реймон* полагает, что невоспринимаемые атомы материи своим положением и движением вызывают ощущения и чувствования, и затем приходит к выводу: мы никогда не сможем найти удовлетворительное объяснение того, каким образом материя и движение порождают ощущение и чувство, ибо оставалось бы «совершенно и навсегда непонятным, если бы какому-нибудь числу углеродных, водородных, азотных, кислородных и т. д. атомов было не безразлично, как они лежат и движутся, как они лежали и двигались и как они будут лежать и двигаться. никоим образом нельзя понять, как из их взаимодействия могло бы возникнуть сознание». Этот вывод характерен для всего означенного 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 самодельного и заимствованного из мира восприятия принципа не может быть развита конкретная жизнь.

То, что работающий с совершенно бессодержательным понятием о «вещи в себе» дуалист не может прийти ни к какому объяснению мира, это следует уже из указанного определения его принципа.

В каждом случае дуалист чувствует себя вынужденным ставить нашей способности познания непреодолимые пределы. Сторонник монистического мировоззрения знает, что все необходимое для объяснения данного ему явления мира должно лежать в пределах последнего. Препятствием к достижению им этого объяснения могут быть только случай-

ные временные или пространственные границы или недостатки его организации. Именно: не человеческой организации вообще, а лишь его собственной особенной и индивидуальной организации.

Из понятия познания, как мы его определили, следует, что о границах познания не может быть речи. Познание не есть какое-то общее мировое дело; оно есть предприятие, которое человек должен решать 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 наше Я и постигает в них поначалу только то, что мы обозначили как восприятие. Но внутри этого Я содержится сила для нахождения и другой части действительности. Лишь когда Я соединяет и для себя оба неразрывно связанных в мире элемента действительности, – только тогда наступает удовлетворение познания: Я снова достигает действительности в целом.

Итак, предварительные условия для возникновения познания существуют *через Я и для Я*. Последнее само задает себе вопросы познания. И притом берет оно их из совершенно ясного и прозрачного в себе элемента мышления. Если мы ставим себе вопросы, на которые не можем дать ответа, то содержание вопроса не во всех своих частях может быть ясным и отчетливым. Не мир ставит нам вопросы, а мы сами ставим их.

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

При нашем познании дело идет о вопросах, которые нам задаются в силу того, что сфере восприятия, обусловленной местом, временем и субъективной организацией, противостоит сфера понятий, указующая на всеобщность мира. Моя задача состоит в установлении равновесия между этими обеими хорошо мне знакомыми сферами. О границах познания при этом не может быть и речи. Временами тот или иной момент может оставаться невыясненным, потому что наша жизненная позиция мешает нам воспринимать участвующие в этом вещи. Но не найденное сегодня может быть найдено завтра. Обусловленные этим границы являются только преходящими, которые могут быть преодолены дальнейшим развитием восприятия и мышления.

Дуализм делает ту ошибку, что он переносит противоположность объекта и субъекта, имеющую значение лишь в пределах области восприятия, на сугубо измышленные сущности вне таковой. Но так как вещи, разделенные в пределах горизонта восприятия, разделены лишь постольку, поскольку воспринимающий воздерживается от мышления, которое устраняет всякую раздельность и позволяет познать ее как только субъективно обусловленную, то дуалист переносит определения на некие сущности позади восприятий, которые сами имеют для этих последних не абсолютное, а только относительное значение. Он разлагает, таким образом, два учитываемых 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; субъект действительно (динамически) аффицируется объектом. Этому реальному процессу не велено попадать в наше сознание. Но ему велено вызывать в субъекте противодействие исходящему от объекта воздействию. Результатом этого противодействия должно быть восприятие. Только оно-де и попадает в сознание. Объекту приписана объективная (независимая от субъекта) реальность, восприятию же – лишь субъективная. Эта субъективная реальность и соотносит-де субъект с объектом, каковая соотнесенность и объявляется идеальной. Дуализм таким образом расщепляет процесс познания на две части. Одной – порождению объекта восприятия из «вещи в себе» – он предоставляет разыгрываться *вне сознания*, другой – соединению восприятия с понятием и отнесению последнего к объекту – *внутри сознания*. При таких предположениях ясно, что дуалист надеется получить 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 безусловно непознаваемыми; по его мнению, человеком могут быть добыты только понятийные представители для объективно-реального. 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 равным образом можем иметь только понятийного представителя.

Дуализм полагает, что весь мир распылится в абстрактную схему понятий, если он наряду с понятийными связями предметов не установит еще и реальных связей. Другими словами, дуалисту кажутся слишком легковесными находящиеся через мышление идеальные принципы, и он ищет новых реальных принципов, которыми можно было бы подкрепить их.

Рассмотрим пристальнее эти реальные принципы. Наивный человек (наивный реалист) созерцает предметы внешнего опыта как реальности. То, что он может схватить эти вещи руками, видеть их глазами, служит ему доказательством их реальности. «Не существует ничего, чего нельзя воспринять» – это прямо-таки можно считать первой аксиомой наивного человека, которая с равным успехом признается и в своей инверсии: «Все, что может быть воспринято, существует». Лучшим доказательством этого утверждения является вера наивного человека в бессмертие и в духов. Он представляет себе душу тонкой материей, могущей быть воспринятой внешними чувствами; она, мол, при особых обстоятельствах может быть видима даже и для обыкновенного человека (наивная вера в привидения).

В противоположность этому его реальному миру для наивного реалиста все другое, особенно мир идей, является нереальным, «только идеальным». То, что мы примышляем к предметам, есть просто мысль о вещах. Мысль не

прибавляет ничего реального к восприятию.

Однако наивный человек считает чувственное восприятие единственным доказательством реальности не только по отношению к бытию вещей, но также и по отношению к совершающимся процессам. Согласно его воззрению, какая-нибудь одна вещь может только тогда воздействовать на другую, когда имеющаяся для чувственного восприятия сила исходит от одной и охватывает другую. Более старая физика полагала, что из тел истекают очень тонкие вещества и проникают в душу через наши органы чувств. Видеть эти вещества сами по себе невозможно лишь вследствие грубости наших внешних чувств по сравнению с тонкостью веществ. Принципиально за этими веществами признавалась реальность по той же причине, по какой она признается за предметами чувственного мира, а именно вследствие их формы бытия, которая мыслилась аналогичной форме бытия той реальности, что доступна органам внешних чувств.

Жиздущаяся в самой себе сущность идеально переживаемого не считается наивным сознанием реальной в том же смысле, как и чувственно переживаемое. Воспринятый «лишь в идее» предмет до тех пор слывет просто химерой, пока посредством чувственного восприятия не удастся убедиться в его реальности. Короче говоря, наивный человек требует для идеального свидетельства своего мышления еще и реального свидетельства внешних чувств. В этой потребности наивного человека кроется основание и для возникновения примитивных форм веры в откровение. Бог, данный через мышление, все еще остается для наивного сознания только «мысленным» Богом. Наивное сознание требует обнаружения его при помощи средств, доступных чувственному восприятию. Бог должен явиться телесно; не тому, о чем свидетельствует мышление, придается значение, а разве что тому, что божественность докажется чувственно констатируемым превращением воды в вино.

Но и само познание наивный человек представляет себе как процесс, аналогичный чувственным процессам. Вещи составляют некий *отпечаток* в душе, или они испускают образы, которые проникают через внешние чувства, и т. д.

То, что наивный человек может воспринимать внешними чувствами, он считает действительным, а то, о чем 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 способен видеть ее только в точном *описании* содержания восприятий. Понятия являются для него только средствами к этой цели. Они служат для того, чтобы создавать идеальные отображения для восприятий. Для самих вещей они ничего не значат. Реальным наивный реалист считает только индивидуальные тюльпаны, которые видимы или могут быть видимы; единая идея тюльпана считается им абстракцией, нереальным мысленным образом, который составила себе душа из общих всем тюльпанам признаков.

Наивный реализм с его основным положением о действительности всего воспринятого внешними чувствами опровергается опытом, который учит, что содержание восприятий носит преходящий характер. Тюльпан, который я вижу, действителен сегодня; через год он окажется исчезнувшим в небытие. То, что сохранилось, – это *род* тюльпана. Но для наивного реализма этот род является «*лишь*» *идеей*, а не действительностью. Таким образом это мировоззрение оказывается способным только на то, чтобы видеть появление и исчезновение своих действительностей, между тем как сохраняется в противоположность действительному то, что, по его мнению, недействительно. Поэтому наивный реализм должен признать наравне с восприятиями еще и нечто идеальное. Он вынужден принять в себя сущности, которые он не может воспринять органами внешних чувств. Он находит для себя выход в том, что мыслит форму их существования по аналогии с формой существования чувственных объектов. Такими гипотетически принятыми реальностями являются невидимые силы, посредством которых действуют друг на друга чувственно воспринимаемые вещи. Такова наследственность, продолжающая действовать за пределами индивидуума и служащая основанием, в силу которого из одного индивидуума развивается новый и сходный с ним, чем и поддерживается род. Таково пронизывающее органическое тело жизненное начало, душа, для которой в наивном сознании всегда можно найти понятие, образованное по аналогии с чувственными реальностями, и такова, наконец, божественная сущность наивного человека. Деятельность этой божественной сущности мыслится всецело соответствующей тому, что может быть *воспринято* как род деятельности самого человека, т. е. антропоморфически.

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 излучающим теплоту телом. Здесь опять-таки невоспринимаемое мыслится по аналогии с воспринимаемым. Чувственным аналогом понятия «тело» является в этом смысле хотя бы внутренность отовсюду замкнутого пространства, где движутся по всем направлениям упругие шары, которые ударяют друг друга, наталкиваются на стенки, отталкиваются от них и т. д.

Без таких допущений мир распался бы для наивного реализма на бессвязный агрегат восприятий без взаимных отношений и потому не смыкающийся ни в какое единство. Но ясно, что наивный реализм может приходиться к этому допущению лишь в силу 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. Невоспринятые силы, действующие из воспринятых вещей, являются, собственно говоря, неправомерными гипотезами с точки зрения наивного реализма. А так как он не знает никаких других реальностей, то он снабжает свои гипотетические силы содержанием восприятия. И значит, он применяет форму бытия, свойственную восприятиям внешних чувств, к такой области, где у него отсутствует средство, которое только и могло бы дать показания об этой

форме бытия: чувственное восприятие.

Это исполненное внутренних противоречий мировоззрение приводит к метафизическому реализму, который наряду с воспринимаемой реальностью конструирует еще и другую, невоспринимаемую, мыслимую им по аналогии с первой. Метафизический реализм является поэтому по необходимости дуализмом.

Где метафизический реализм замечает отношение между воспринимаемыми вещами (приближение посредством движения, осознание чего-то объективного и т. д.), там он полагает реальность. Но замечаемое им отношение он может выразить все же лишь посредством мышления, а не воспринимать. Идеальное 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 пронизаны невоспринимаемыми силами, которыми производятся объекты восприятия и которые суть пребывающие.

Метафизический реализм есть исполненное противоречий смешение наивного реализма с идеализмом. Его гипотетические силы суть невоспринимаемые сущности, наделенные качествами восприятий. Кроме той мировой области, для формы бытия которой он располагает средством познания в акте восприятия, он решился признать еще и другую область, где это средство бессильно и которую можно установить только посредством мышления. Но в то же время он не может решиться признать и ту форму бытия, которую ему сообщает мышление, т. е. понятие (идею), таким же равноправным фактором наряду с восприятием. Чтобы избежать противоречия невоспринимаемого восприятия, необходимо допустить, что для сообщаемых мышлением отношений между восприятиями у нас нет иной формы существования, кроме формы понятия. Если выкинуть из метафизического реализма его неправомерную составную часть, то мир предстанет как сумма восприятий и их понятийных (идеальных) 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 восприятия и субъектом его восприятия должно существовать еще и реальное отношение между «вещью в себе» восприятия и «вещью в себе» воспринимающего субъекта (так называемого индивидуального духа), то это утверждение покоится на ошибочном допущении 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 ошибку. О силовом отношении может быть речь только в пределах мира восприятий (области чувства осязания), а не вне такового.

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

Для наивного реализма действительный мир есть сумма объектов восприятия; для метафизического реализма реальность принадлежит кроме восприятия также и невоспринимаемым силам; монизм заменяет силы идеальными связями, добываемыми посредством своего 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 искать, кроме восприятия и понятия, каких-нибудь других принципов для объяснения действительности. Он знает, что во всей области действительности для этого нет *никакого повода*. Он видит в мире восприятий, каковым этот последний непосредственно предлежит восприятию, половину действительного; полную действительность он находит в соединении мира восприятий с миром понятий. Метафизический реалист может возразить стороннику монизма: возможно, что для твоей организации твое познание совершенно в самом себе, так что не отсутствует никакого звена; но ты не знаешь, как отражается мир в интеллекте, организованном иначе, чем твой. Ответ монизма таков: если существуют другие интеллекты, кроме человеческих, и если их восприятия имеют иную форму, чем наши, то для меня имеет значение только то, что достигает от них до меня посредством восприятий и понятий. Своим восприятием, и притом именно этим специфически человеческим восприятием, я противопоставлен объекту как субъект. Связь между вещами оказывается вследствие этого нарушенной. Субъект посредством мышления снова восстанавливает эту связь. Тем самым он снова включает себя в мировое целое. Так как только благодаря нашему субъекту это целое предстает разрезанным в линии 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 ее должно было бы иметь и соответствующую для этих существ специфическую форму. Только для наивного и метафизического реализма, которые оба видят в содержании души лишь идеальную репрезентацию мира, существует вопрос о границе познания, потому что для них находящееся вне субъекта есть нечто абсолютное, в самом себе покоящееся, а содержание субъекта – лишь образ этого абсолютно-го, данный так или иначе вне этого последнего. Совершенство познания основывается для них на большем или меньшем сходстве образа с абсолютным объектом. Существо, у которого меньше органов чувств, чем у человека, воспримет от

мира меньше; существо, у которого их больше, – воспримет больше. Первое будет поэтому обладать менее совершенным познанием, чем последнее.

Для монизма дело обстоит иначе. Организацией воспринимающего существа определяется картина, где мировая связь предстает разорванной на субъект и объект. Объект не абсолютен, он лишь относителен по отношению к этому определенному субъекту. Оттого преодоление противоположности может и в этом случае произойти лишь совершенно специфическим, присущим именно человеческому субъекту образом. Как только Я, которое в восприятии отделено от мира, в мыслительном рассмотрении снова включается в мировую связь, тотчас же прекращается всякое дальнейшее вопрошание, бывшее только следствием разделения.

У иначе организованного существа было бы и иначе организованное познание. Нашего познания вполне достает на то, чтобы ответить на поставленные нашим собственным существом вопросы.

Метафизический реализм вынужден спрашивать: чем дано данное как восприятие; чем аффицируется субъект? Для монизма восприятие определяется субъектом. Последний же в мышлении обладает одновременно средством снова упразднить вызванную им самим определенность.

Метафизический реализм стоит перед дальнейшей трудностью, когда он хочет объяснить сходство картин мира у различных человеческих индивидуумов. Он должен спросить себя, как происходит, что картина мира, которую я строю себе из моего субъективно определенного восприятия и из моих понятий, одинакова с той, которая построена другим человеческим индивидуумом из тех же обоих субъективных факторов? Как вообще могу я, исходя из моей субъективной картины мира, заключать к картине мира другого человека? Из того, что люди практически договариваются между собой, метафизический реалист полагает возможным заключать и о сходстве их субъективных картин мира. Из сходства этих картин мира он заключает затем и к тождеству лежащих в основе отдельных человеческих субъектов восприятия индивидуальных духов, или лежащих в основе субъектов «Я самих по себе».

Итак, мы имеем здесь заключение от суммы воздействий к характеру лежащих в их основе причин. Из достаточно большого числа случаев мы считаем возможным настолько ознакомиться с положением вещей, чтобы знать, как будут соотноситься между собой в других случаях раскрытые нами причины. Такое заключение мы называем индуктивным заключением. Мы бываем вынуждены изменить его результаты, когда при дальнейшем наблюдении выявляется что-либо неожиданное, ибо характер результата определяется все же лишь индивидуальным образом происшедших наблюдений. Это условное познание причин, по утверждению метафизического реалиста, совершенно достаточно для практической жизни.

Индуктивное заключение является методической основой современного метафизического реализма. Было время, когда думали, что из понятий можно развернуть что-нибудь такое, что уже не будет понятием. Думали, что из понятий можно познать метафизические реальные существа, в которых так нуждается метафизический реализм. Этот род философствования принадлежит в настоящее время к вещам преодоленным. Вместо этого полагают, что от достаточно большого числа фактов восприятия можно заключать к характеру вещи в себе, лежащей в основе этих фактов. Как прежде из понятия, так теперь из восприятий пытаются выпеленать метафизическое. Имея перед собой прозрачные понятия, полагали, что можно из них с абсолютной достоверностью вывести и нечто метафизическое. Восприятия предстают нам не с такою же прозрачной ясностью. Каждое последующее являет себя в несколько ином виде, чем однородные предыдущие. Поэтому обнаруженное из предыдущих восприятий, по сути, претерпевает с каждым последующим некоторую модификацию. Получаемый этим путем образ метафизического можно назвать только относительно правильным; он подлежит корректуре будущих случаев. Определяемый таким методическим принципом характер носит метафизика Эдуарда фон Гартмана, предпославшего в качестве мотто на заглавном листе своего первого главного труда следующий подзаголовок: «Спекулятивные результаты по индуктивно естественно-научному методу».

Образ, придаваемый в настоящее время метафизическим реалистом своим «вещам в себе», приобретает посредством индуктивных заключений. В наличии объективно-реальной связи мира, наряду с «субъективной», познаваемой посредством восприятий и понятий, он убеждается путем размышлений над процессом познания. Какова эта объективная реальность – это он считает возможным определить посредством индуктивных заключений из своих восприятий.

Дополнение к новому изданию 1918 г. Непредвзятое наблюдение переживания в сфере восприятия и понятия, как я попытался изобразить их в предшествующих рассуждениях, всегда будет встречать известное препятствие со стороны некоторых представлений, возникающих на почве рассмотрения природы. 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 функционирования красного находятся излучения, оказывающие только тепловые воздействия. Посредством размышлений, направленных на такие и на подобные им явления, приходят к мнению, что объем мира человеческих восприятий определяется объемом человеческих внешних чувств и что человек имел бы перед собой совсем иной мир, если бы он наряду со своими органами чувств имел бы еще и другие или если бы он вообще обладал другими органами чувств. Тот, кто охоч до необузданных фантазий, которым в этом направлении дают соблазнительный повод особенно блестящие открытия новейшего естествознания, тот мог бы вообще прийти к признанию, что и в поле наблюдений человека попадает только то, что в состоянии оказывать действие на выработанные его органи-

зацией органы чувств. Он не вправе приписывать этим ограниченным его организацией восприятиям какое-либо решающее значение для действительности. Каждое новое чувство поставило бы его перед новым образом действительности. В известных границах все это является совершенно правомерным мнением. Но если кто-нибудь захочет в силу этого мнения усомниться в непредвзятом наблюдении отношения между восприятием и понятием, изложенного в этих рассуждениях, то он заградит себе путь к коренящемуся в действительности познанию мира и человека. Переживание сущности мышления, стало быть деятельная выработка мира понятий, есть нечто совершенно иное, чем переживание чего-либо, воспринимаемого органами чувств. Какие бы чувства ни были еще у человека, ни одно из них не дало бы ему действительности, если бы воспринятое через них он не пронизал мыслительно понятиями; и всякое пронизанное таким образом чувство дает человеку возможность жить в самой действительности. Фантазия о совершенно ином образе восприятия, который был бы возможен при наличии других органов чувств, не имеет ничего общего с вопросом о статусе человека в действительном мире. Необходимо как раз понять, что *каждый* образ восприятия получает свое очертание от организации воспринимающего существа, но что в действительность вводит человека только образ восприятия, пронизанный пережитым мыслительным рассмотрением. Не фантастическая зарисовка того, насколько иначе должен был бы выглядеть мир для иных, чем человеческие, внешних чувств, может побудить человека искать познания о своем отношении к миру, но только понимание того, что *каждое* восприятие дает лишь часть таящейся в нем действительности и что оно, следовательно, уводит прочь от своей *собственной действительности*. Это понимание сопровождается тогда другим, состоящим в том, что мышление вводит в скрытую восприятием, как это последнее дано само по себе, часть действительности. Препятствием для непредвзятого наблюдения изложенного здесь отношения между восприятием и мыслительно выработанным понятием может стать также обнаруживающаяся в области экспериментальной физики склонность говорить не о непосредственно зрительно 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 выработанным в деятельном мышлении понятием. Однако такое мнение покоилось бы на самообмане. Прежде всего дело в том, что *все*, выработанное в физике, поскольку оно не представляет собою неправомерных гипотез, которые должны были бы быть исключены, добыто посредством восприятий и понятий. То, что является, по-видимому, недоступным для зрения содержанием, с необходимостью переносится физиком – в силу правильного познавательного инстинкта – в область восприятий и продумывается в понятиях, которыми оперируют в этой области. Силовые величины в электрическом и магнитном поле и т. п. *по существу* добываются не каким-либо иным познавательным процессом, чем тот, который разыгрывается между восприятием и понятием. Умножение или иная организованность человеческих чувств выявили бы другой образ восприятия, обогащение или иную организованность человеческого опыта; но и по отношению к *этому* опыту действительное познание должно было бы быть приобретено через взаимодействие понятия и восприятия. *Углубление* познания зависит от изживающихся в мышлении сил интуиции (ср. стр. 26).

Эта интуиция в слагающемся в мышлении *переживании* может погружаться в более или менее глубокие подосновы действительности. Благодаря расширению образа восприятий это погружение может получать новые стимулы и таким образом косвенно поощряться. Однако погружение в глубину, как достижение действительности, *никогда* не следует смешивать с противостоянием более широкого или более узкого образа восприятия, в котором содержится *всегда* лишь половина действительности, в том виде, как она обусловлена познавательной организацией. Кто не предается *абстракциям*, тот поймет, как для познания существа человека учитывается и тот факт, что для физики должны быть *раскрыты* в сфере восприятий и такие элементы, с которыми нельзя непосредственно согласовать определенного чувства, как в случае цвета или звука. *Конкретное* существо человека определено не только тем, что он в силу 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 и бессознательное состояние сна, так и для самопереживания человека, наряду с кругом его чувственных восприятий, необходим – и притом гораздо больший – круг чувственно не воспринимаемых элементов в той же сфере, откуда происходят и чувственные восприятия. Все это косвенно уже высказано в первоначальном изложении этой книги. Автор прилагает сюда это дополнение к тексту, поскольку он на своем опыте убедился в том, что некоторые читатели недостаточно точно прочитали книгу. – Следует также принять во внимание, что идею *восприятия*, как она развита в этой книге, не надо смешивать с идеей внешнего чувственного восприятия, которое является лишь частным случаем ее. Из уже изложенного, но еще более из того, что будет изложено дальше, можно будет усмотреть, что здесь под восприятием разумеется все чувственно и *духовно* приступающее к человеку, прежде чем оно постигается деятельно выработанным понятием. Чтобы иметь восприятия душевного или духовного порядка, нужны чувства иного рода, чем такие, как они разумеются обычно. Можно было бы возразить, что подобное расширение обычного словоупотребления неуместно. Однако оно *безусловно необходимо*, если мы не хотим в некоторых областях сковывать себя именно словоупотреблением в том, что касается расширения познания. Кто говорит о восприятии *только* в смысле чувственного восприятия, тот и для *этого* чувственного восприятия не сможет приобрести пригодного для познания понятия. Иногда оказывается *необходимым* расширить какое-либо понятие для того, чтобы оно и в более узкой области получило свой подобающий ему смысл. Иногда приходится также прибавлять к тому, что первоначально мыслится

в понятии, еще и нечто иное, чтобы таким образом помысленное получило свое оправдание или даже нашло соответствующее себе место. Так, на стр. 30 этой книги говорится: «Представление есть не что иное, как индивидуализированное понятие». На это мне было указано, что это – необычное словоупотребление. Но такое словоупотребление необходимо, если мы хотим выяснить, что есть собственно представление. Что случилось бы с дальнейшим продвижением познания, если бы каждому, кому понадобилось бы восстанавливать верный смысл понятия, делали возражение: «Это необычное словоупотребление».

ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ СВОБОДЫ

VIII ФАКТОРЫ ЖИЗНИ

Повторим в нескольких словах достигнутое в предыдущих главах. Мир выступает перед человеком как множественность, как сумма отдельностей. Одна из этих отдельностей, существо среди существ, – он сам. Этот образ мира мы обозначаем просто как *данный*, поскольку мы не развиваем его сами своей сознательной деятельностью, а застаем существующим, как *восприятие*. В пределах мира восприятий мы воспринимаем самих себя. Это самовосприятие оставалось бы просто одним среди множества других восприятий, если бы из центра этого самовосприятия не всплывало нечто, оказывающееся способным связывать восприятия вообще, а значит, и всю совокупность прочих восприятий с восприятием нашей собственной личности. Это всплывающее нечто не есть уже просто восприятие; его не застают также просто готовым, подобно остальным восприятиям. Оно производится деятельностью. Оно является поначалу связанным с тем, что мы воспринимаем как нашу собственную личность. Но по своему внутреннему значению оно выходит за пределы нас самих. Оно присоединяет к отдельным восприятиям идеальные определенности, которые, впрочем, соотносятся друг с другом и обоснованы в некоем целом. Равным образом оно идеально определяет приобретенное посредством самовосприятия, как и все остальные восприятия, и противопоставляет это объектам в качестве субъекта, или Я. Это нечто есть мышление, а идеальные определенности суть понятия и идеи. Поэтому мышление обнаруживает себя, прежде всего, при восприятии самостности; но оно не просто субъективно, ибо самостность обозначает себя как субъект только при помощи мышления. Указанное мысленное соотношение с самим собой есть жизненное определение нашей личности. Благодаря ему мы ведем чисто идеальное существование. Мы чувствуем себя благодаря ему мыслящими существами. Это жизненное определение оставалось бы чисто понятийным (логическим), если бы к нему не присоединились другие определения нашей самостности. Мы были бы тогда существами, жизнь которых исчерпывалась бы в установлении чисто идеальных отношений как между самими восприятиями, так и между этими последними и нами самими. Если бы мы назвали установление такого мысленного соотношения познанием, а достигнутое благодаря ему состояние нашей самостности знанием, то нам пришлось бы в случае правильности этой предпосылки рассматривать себя как только познающих или знающих существ.

Однако эта предпосылка неправильна. Мы соотносим восприятия с самими собой не только идеально, посредством понятий, но и, как мы видели, посредством чувствований. Мы не являемся, таким образом, существами с сугубо понятийным жизненным содержанием. Наивный реалист усматривает даже в жизни чувствований более действительную жизнь личности, чем в чисто идеальном элементе знания. И со своей точки зрения он совершенно прав, когда он на такой лад разъясняет себе положение вещей. Чувствование с субъективной стороны есть поначалу нечто совершенно аналогичное тому, чем с объективной стороны является восприятие. Согласно основному положению наивного реализма, действительно все то, что может быть воспринято; поэтому чувствование служит гарантией реальности собственной личности. Однако разумеемый здесь монизм вынужден предоставлять чувствованию такое же дополнение, какое он считает необходимым для восприятия, чтобы последнее могло предстать как полная действительность. Для этого монизма чувствование представляет собой некую ущербную действительность, не содержащую еще в своей первоначальной форме, в которой она нам дана, своего второго фактора – понятия или идеи. Оттого и в жизни чувствование 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 нам восходит понятие нашей самостности. Но то, что *для нас* выступает лишь позднее, первоначально бывает неразрывно связанным с чувствованием. В силу этого обстоятельства наивный человек приходит к вере, что в чувствовании бытие предстает ему непосредственно, а в знании только опосредованно. Оттого воспитание жизни чувствований представляется ему важнее всего остального. Он считает себя постигшим мировую связь лишь тогда, когда он принял ее в свое чувствование. Он стремится сделать средством познания не знание, а чувствование. Так как чувство есть нечто совершенно индивидуальное, нечто уподобляющееся восприятию, то философ, исходящий из чувствования, делает принцип, имею-

щий значение только в пределах его личности, принципом мировым. Он стремится исполнить весь мир своей собственной самостностью. Философ чувствования стремится достигнуть посредством чувствования того, что разумеемый здесь монизм пытается схватить в понятии, и считает эту свою слиянность с объектом более непосредственной. Очерченное здесь направление, философия чувства, нередко называется *мистикой*. Ошибка основанного только на чувстве мистического образа воззрений состоит в том, что он хочет *пережить* то, что ему надлежит *знать*; его ошибка в том, что индивидуально, а именно чувствование, он хочет возвеличить до универсального.

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

Существует еще и другое проявление человеческой личности. «Я» опереживает посредством своего мышления всеобщую мировую жизнь; посредством мышления оно чисто идеально (понятийно) соотносит восприятия с собой, а себя с восприятиями. В чувствовании оно переживает перенос объектов на свой субъект; в *воле* имеет место обратное. В волеии мы равным образом имеем перед собой восприятие, а именно восприятие индивидуального переноса нашей самостности на объективное. То, что в волеии не является чисто идеальным фактором, есть равным образом только предмет восприятия, как это имеет место и при всякой другой вещи внешнего мира. Однако и здесь наивный реализм будет считать себя имеющим дело с гораздо более действительным бытием, чем какое может быть достигнуто мышлением. Он усмотрит в воле элемент, в котором некое свершение, некое причинение (*Verursachen*) дано ему *непосредственным образом*, в противоположность мышлению, постигающему свершение лишь в понятии. То, что Я осуществляет посредством своей воли, представляется для такого воззрения непосредственно переживаемым процессом. Приверженец этой философии полагает, что в волеии ему действительно удастся схватить мировое свершение за какой-то его краешек. Тогда как другие события он может проследивать только извне, посредством восприятия, ему кажется, что в своем волеии он переживает совершенно непосредственно некое реальное свершение. Форма бытия, в которой является ему воля в границах его самостности, становится для него реальным принципом действительности. Его собственное волеие кажется ему частным случаем всеобщего мирового свершения; последнее же оказывается таким образом всеобщим волеием. 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 конструирующий фактор мира.

Как мистика чувства не может быть названа наукой, так не может быть названа ею и философия воли. Ибо обе утверждают, что не могут поладить с понятийным прониканием мира. Обе требуют наряду с идеальным еще и реального принципа бытия. И это – с известным правом. Но так как в качестве средства постижения этих так называемых реальных принципов мы располагаем только восприятием, то утверждение мистики чувства и философии воли совпадает с воззрением, что мы имеем два источника познания: мышление и восприятие, из которых последнее предстает в чувстве и воле как индивидуальное переживание. Так как излияния одного из этих источников (переживания) не могут быть прямо внесены этим мировоззрением в излияния другого (мышление), то оба способа познания, восприятие и мышление, остаются сосуществующими друг подле друга и лишенными высшего посредничества. Наряду с достигаемым через знание идеальным принципом должен существовать еще и другой, переживаемый, а не постигаемый в мышлении, реальный принцип мира. Другими словами, мистика чувства и философия воли суть наивный реализм, ибо они склоняются к положению: непосредственно воспринятое действительно. Но только по сравнению с первоначальным наивным реализмом они допускают непоследовательность, возводя какую-то определенную форму восприятия (чувствование или волеие) в единственное средство познания бытия, между тем как они могли бы это сделать, лишь придерживаясь общего положения: воспринятое действительно. Им пришлось бы вместе с тем приписать одинаковую познавательную ценность и внешнему восприятию.

Философия воли становится метафизическим реализмом, когда она перелагает волю также и в *те* сферы бытия, в которых непосредственное переживание ее не может уже осуществляться так же, как в собственном субъекте. Она гипотетически принимает вне субъекта принцип, для которого субъективное переживание оказывается единственным критерием действительности. В качестве метафизического реализма философия воли подпадает изложенной в предыдущей главе критике, которая должна одолеть исполненную противоречий позицию всякого метафизического реализма и привести к познанию, что воля лишь постольку является всеобщим мировым свершением, поскольку она идеально соотносится с остальным миром.

Дополнение к новому изданию 1918 г. Трудность посредством наблюдения постичь мышление в его существе заключается в том, что существо это слишком легко ускользает от наблюдающей души в то мгновение, когда она хочет вовлечь его в фокус своего внимания. Тогда ей остается лишь мертвая абстрактность, трупы живого мышления. Если иметь перед собой только эту абстрактность, то в ее присутствии нетрудно будет обнаружить в себе тягу к «исполненной жизни» стихии мистики чувства или метафизики воли. Может показаться странным, если кто-нибудь вздумает «только в мыслях» постигнуть сущность действительности. Но кто достигнет того, чтобы доподлинно обладать в *мышлении жизнью*, тот поймет, что с внутренним богатством и с покоящимся в себе, но в то же время и подвижным в себе, *опытом* внутри этой жизни мыслей нельзя даже и сравнивать пребывание в одних только чувствованиях или созерцание волевой стихии, не говоря уже о том, чтобы ставить их выше. Как раз от этого богатства, от этой внутренней

полноты переживания и происходит то, что его отображение – при обыкновенной душевной установке – выглядит мертвым, абстрактным. Никакая другая форма человеческой душевной активности не поддается столь легко непониманию, как мышление. Воление, чувствование – они согревают человеческую душу даже в остаточном переживании их первоначального состояния. Мышление слишком легко оставляет нас холодными в таком остаточном переживании; оно как бы иссушает душевную жизнь. Но это и есть как раз лишь могущественно действенная тень его пронизанной светом, горячо погружающейся в мировые явления действительности. Это погружение происходит с протекающей в самой мыслительной активности силой, которая – в духовном смысле – есть сила любви. Не следует на это возражать, что тот, кто так видит любовь в деятельном мышлении, тот вкладывает в него некое чувство, любовь. Ибо это возражение есть фактически лишь подтверждение сказанного здесь. Кто обратится к *сущностному* мышлению, тот найдет в нем как чувствование, так и волю, и притом в глубинах их действительности; кто отвращается от мышления и обращается к «одним только» чувствованию и велению, тот утрачивает и в них истинную действительность. Кто захочет в мышлении *переживать интуитивно*, тот отдаст должное также и переживанию элементов чувства и воли; мистика же чувства и метафизика воли не в состоянии отдавать должного интуитивно-мыслительному проницанию бытия. Им слишком уж легко дается суждение, что именно они-то и пребывают в действительном, а интуитивно мыслящий человек бесчувственно и отчужденно от действительности слагает в «абстрактных мыслях» теневой, холодный образ мира.

IX ИДЕЯ СВОБОДЫ

Понятие дерева обусловлено для познания восприятием дерева. Из общей системы понятий я могу выделить по отношению к определенному восприятию только совершенно определенное понятие. Сопряженность понятия и восприятия определяется мышлением опосредованно и объективно при самом восприятии. Связь восприятия с его понятием узнается после акта восприятия; но принадлежность их друг к другу определена в самой вещи.

Иначе предстает этот процесс, когда рассматривается познание и выступающее в нем отношение человека к миру. В предыдущих рассуждениях была сделана попытка показать, что это отношение может быть выяснено путем направленного на него непредвзятого наблюдения. Правильное понимание этого наблюдения приводит к прозрению, что на мышление можно смотреть непосредственно как на замкнутую в самой себе сущность. Кто считает 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 дает ему непредвзятое наблюдение мышления. Кто наблюдает мышление, тот в процессе самого наблюдения живет непосредственно в духовном, несущем самое себя, сущностном бытии. Можно даже сказать, что тот, кто хочет постичь сущность духовного в том образе, в котором оно *прежде всего* предстает человеку, может сделать это в покоящемся на себе самом мышлении.

При рассмотрении самого мышления совпадают воедино элементы, которые иначе всегда *должны* выступать раздельно: понятие и восприятие. Кто не усматривает этого, тот способен видеть в понятиях, выработанных при восприятиях, только теневые подделки этих восприятий, а настоящая действительность будет представлена для него самими восприятиями. Он даже воздвигнет себе метафизический мир по модели воспринятого мира; он назовет этот мир миром атомов, миром воли, бессознательным духовным миром и т.д., в зависимости от способа своих представлений. И от него ускользнет, что при всем том он всего лишь гипотетически построил себе метафизический мир по модели мира *своих* восприятий. Но кто понимает, как обстоит дело с мышлением, тому открывается, что в восприятии содержится только часть действительности и что другая принадлежащая к ней часть, которая впервые может явить ее как полную действительность, *переживается* в пронизывании восприятия мыслью. Он увидит в том, что выступает в сознании как мышление, не теневой послеобраз этой действительности, а покоящуюся на себе самой духовную сущность. И о ней он может сказать, что она возникает у него в сознании через *интуицию*. *Интуиция* есть протекающее в чисто духовном сознательное переживание чисто духовного содержания. Только через интуицию может быть схвачена сущность мышления.

Лишь после того как мы путем непредвзятого наблюдения пробиваемся к признанию этой истины об интуитивной сущности мышления, нам удастся найти беспрепятственный путь к воззрению на человеческую телесно-душевную организацию. Мы узнаем, что эта организация не может оказать никакого воздействия на *сущность* мышления. Поначалу этому *как бы* противоречит совершенно очевидное положение вещей. Человеческое мышление является обыкновенному опыту лишь при участии этой организации и посредством нее. Это явление протекает столь интенсивным образом, что истинное его значение может быть усмотрено только тем, кто узнал, что по существу своему мышление несколько не затрагивается этой организацией. Но тогда от него не сможет уже ускользнуть и то, как своеобразно устроено отношение человеческой организации к мышлению. Она не только не обуславливает ничего существенного в мышлении, но даже отходит на задний план, когда начинается деятельность мышления; она упраздняет свою собственную деятельность; она очищает место – и на очищенном месте выступает мышление. Сущностное начало, действующее в мышлении, имеет двоякую задачу: во-первых, оно оттесняет назад человеческую организацию в ее собственной

деятельности, и во-вторых, оно само занимает ее место. Но и первая задача – оттеснение назад телесной организации – является следствием мыслительной деятельности, и притом той ее части, которая подготавливает *появление* мышления. Отсюда видно, в каком смысле мышление находит свое отображение в телесной организации. И если мы это увидим, мы уже не сможем заблуждаться относительно значения этого отображения для самого мышления. Когда кто-нибудь ступает по размягченной почве, следы его ног отпечатываются на почве. Никому не придет в голову сказать, что форма самих следов обусловлена силами почвы, действующими снизу вверх. *Этим* силам не станут приписывать никакого участия в создании формы следов. Точно так же и непредубежденный наблюдатель сущности мышления не припишет никакого участия в этой сущности следам в телесном организме, возникающим вследствие того, что мышление подготавливает свое появление посредством тела*.

Но здесь встает многозначительный вопрос. Если на долю человеческой организации не приходится никакого участия в *сущности* мышления, то какое же значение имеет эта организация в пределах целостного существа человека? – То, что происходит в этой организации благодаря мышлению, не имеет ничего общего с сущностью мышления, но зато имеет отношение к возникновению из этого мышления Я-сознания. Собственно сущность мышления содержит в себе действительное Я, но не Я-сознание. Это ясно для того, кто непредвзято наблюдает мышление. «Я» может быть найдено в пределах 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 это не следует смешивать с утверждением, будто однажды возникшее Я-сознание продолжает оставаться зависимым от телесной организации. Однажды возникнув, оно принимается в мышление и разделяет с тем пор его духовную сущность.)

«Я-сознание» зиждется на человеческой организации. Из нее истекают волевые поступки. Связь между мышлением, сознательным Я и волевым поступком в духе предшествующих рассуждений может быть уяснена только после наблюдения того, каким образом из человеческой организации возникает волевой поступок**.

При отдельном волевом акте мы имеем дело с мотивом и побуждением. Мотив – это фактор понятийный или сообразный представлению; побуждение – это фактор воления, непосредственно обусловленный человеческой организацией. Понятийный фактор, или мотив, есть сиюминутное основание для принятия какого-либо волевого решения; побуждение же – продолжительное основание для принятия какого-либо решения индивидуумом. Мотив воления может быть чистым понятием или понятием с определенным отношением к восприятию, т. е. представлением. Всеобщие и индивидуальные понятия (представления) становятся мотивами воления тем, что они 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 различным образом. Они побуждают различных людей к различным поступкам. Таким образом воление есть результат не только понятия или представления, но и индивидуального склада человека. Этот индивидуальный склад назовем – в этом можно следовать за Эдуардом фон Гартманом – характерологическим предрасположением. То, как понятие и представление действуют на характерологическую предрасположенность человека, придает его жизни определенный 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 сиюминутно представление к ведению, это зависит от того, как оно относится к остальному содержанию моих представлений, а также и к особенностям моих чувствований. Но содержание моих представлений в свою очередь обусловлено суммой понятий, которые в течение моей индивидуальной жизни вошли в соприкосновение с восприятиями, т. е. стали представлениями. Эта сумма зависит опять-таки от моей большей или меньшей способности к интуиции и от объема моих наблюдений, т. е. от субъективного и объективного факторов моего опыта, от внутренней определенности и от жизненной позиции. Совершенно особым образом определяется моя характерологическая предрасположенность 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, которое становится мотивом, определяет цель моего воления; моя характерологическая предрасположенность склоняет меня к тому, чтобы направить на эту цель мою деятельность. Представление о прогулке, которую мне предстоит совершить в ближайшие полчаса, определяет цель моего действия. Но это представление только тогда возводится в мотив воления, когда оно совпадает с пригодной для этого характерологической предрасположенностью, т. е. если благодаря моей предшествовавшей жизни во мне сложились представления, скажем, о целесообразности прогулок, об их значении для здоровья, и далее, если представление о прогулке связывается во мне с чувством удовольствия.

* 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 необходимо было только отметить, что следует из непредвзятого наблюдения самого мышления.

** От стр. 582 и до вышеприведенного места – дополнение и соответственно переработка для нового издания 1918 г.

Итак, нам приходится различать: 1) возможные субъективные предрасположения, способные превратить известные представления и понятия в мотивы, и 2) возможные представления и понятия, способные так повлиять на мои характерологические задатки, чтобы возникло воление. Первые представляют собой нравственные *побуждения*, вторые – нравственные *цели*.

Нравственные побуждения мы можем найти, проследив, из каких элементов складывается индивидуальная жизнь.

Первая ступень индивидуальной жизни есть *восприятие*, и притом восприятие чувственное. Мы находимся здесь в такой области индивидуальной жизни, где восприятие непосредственно – без вмешательства какого-либо чувствования или понятия – переходит в воление. Человеческое побуждение, с которым мы имеем здесь дело, можно обозначить просто как *влечение*. Удовлетворение наших низших, чисто животных потребностей (голод, половое общение и т.д.) совершается таким путем. Характерное свойство жизни влечений состоит в непосредственности, с которой отдельное восприятие вызывает воление. Этот род волевого определения, свойственный первоначально лишь нижней чувственной жизни, может быть распространен и на восприятие более высоких чувств. За восприятием какого-либо происшествия во внешнем мире мы даем тотчас же, без дальнейших размышлений и без всякого особого чувствования, которое связывалось бы с этим восприятием, следовать поступку, как это и происходит в особенности при обычном общении с людьми. Побуждение к этому поступку обозначают как *такт*, или *нравственный вкус*. Чем чаще происходит такое непосредственное провоцирование поступка восприятием, тем приспособленнее оказывается данный человек для поступков, совершаемых исключительно под влиянием такта, т. е. *такт* становится его характерологическим предрасположением.

Вторая сфера человеческой жизни – это *чувствование*. К восприятиям внешнего мира примыкают известные чувствования. Эти чувствования могут стать побуждениями к поступкам. Когда я вижу голодного человека, мое сочувствие ему может способствовать возникновению во мне побуждения к моему поступку. К таким чувствованиям относятся: чувство стыда, гордости, чести, смирения, раскаяния, соболезнования, мести, благодарности, благоговения, верности, любви и долга*.

Наконец, третья ступень жизни – это *мышление и представление*. Путем простого размышления представление или понятие могут стать мотивами поступка. Представления становятся мотивами благодаря тому, что мы в течение своей жизни постоянно связываем известные волевые цели со все снова повторяющимися – в более или менее модифицированной форме – восприятиями. Отсюда происходит то, что у людей, не совсем лишенных опыта, вместе с определенными восприятиями всегда возникают в сознании также и представления о поступках, которые они сами совершили в подобном случае либо же видели, как их совершают другие. Эти представления витают перед ними как определяющие образцы при всех позднейших решениях, они становятся элементами их характерологической предрасположенности. Очерченное таким образом побуждение к волению мы можем назвать *практическим опытом*. Практический опыт постепенно переходит в действие, при котором человек исходит исключительно из такта. Это происходит тогда, когда определенные типические образы поступков так прочно сочетаются в нашем сознании с представлениями об известных жизненных ситуациях, что мы, минуя всякое основывающееся на опыте размышление, непосредственно переходим в данном случае от восприятия к волению.

Высшей ступенью индивидуальной жизни является понятийное мышление, осуществляющееся без всякой зависимости от определенного содержания восприятий. Мы определяем содержание понятия посредством чистой интуиции, исходя из сферы идей. Такое понятие не содержит тогда поначалу никакого отношения к определенным восприятиям. Когда мы вступаем в воление под влиянием понятия, указующего на восприятие, то определяет нас околным путем – через понятийное мышление – именно это восприятие. Когда же мы действуем под влиянием интуиции, то побуждением к нашему поступку является *чистое мышление*. Поскольку в философии привыкли называть чистую мыслительную способность разумом, то было бы вполне правомерно назвать охарактеризованное на этой ступени моральное побуждение *практическим разумом*. Всего отчетливее это побуждение к волению было истолковано *Крейенбюлем* («Этическая свобода у Канта», Философский ежемесячник, т. XVIII, выпуск 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 уже в строгом смысле слова причислить к области характерологических задатков. Ибо то, что действует здесь как побуждение, перестает уже быть только индивидуальным во мне, но есть идеальное и, следовательно, всеобщее содержание моей интуиции. Стоит мне лишь признать правомерность этого содержания как основы и исходной точки какого-либо поступка, как я тотчас же вступаю в воление, независимо от того, было ли это понятие во мне по времени раньше или оно вступает в мое сознание лишь непосредственно перед поступком; т. е. содержалось ли оно уже во мне как предрасположение или нет.

До действительного волевого акта дело доходит только тогда, когда побуждение к поступку в форме понятия или представления, выступающее в данный момент, воздействует на характерологическую предрасположенность. Такое

* Полное перечисление принципов нравственности можно найти (с точки зрения метафизического реализма) в «Феноменологии нравственного сознания» Эдуарда фон Гартмана.

побуждение становится тогда мотивом воления.

Мотивы нравственности суть представления и понятия. Существуют моралисты, усматривающие мотив нравственности и в чувствовании; они утверждают, например, что цель нравственных поступков заключается в поддержании максимального количества удовольствия в действующем индивидууме. Но мотивом может стать не само удовольствие, а только *представление об удовольствии*. *Представление* о каком-то будущем чувстве, а не само это чувство, может воздействовать на мои характерологические задатки. Ибо самого чувства еще не существует в момент совершения поступка – оно, напротив, должно быть вызвано только поступком.

Но *представление* о собственном или чужом благе справедливо рассматривается как мотив воления. Принцип, при котором человек посредством своих поступков добивается наибольшей суммы личного удовольствия, называется *эгоизмом*. Этого индивидуального благополучия пытаются достигнуть либо тем, что беззастенчиво заботятся только о собственном благе и стремятся к нему хотя бы даже ценою счастья других индивидуальностей (чистый эгоизм), либо же тем, что содействуют чужому благу в расчете на благополучное опосредованное влияние на собственную личность со стороны счастливых чужих индивидуальностей, либо, наконец, из боязни принесением вреда чужим индивидуальностям подвергнуть опасности и собственные интересы (мораль, основанная на расчете). Конкретное содержание принципов эгоистической нравственности будет зависеть от того, какое представление составит себе человек о собственном или чужом благе. Он определит содержание своего эгоистического стремления согласно тому, что он считает жизненным благом (благополучие, надежда на блаженство, избавление от различных зол и т. д.).

Дальнейшим по счету мотивом можно считать чисто понятийное содержание поступка. Это содержание относится не исключительно к отдельному поступку, как то имеет место в представлении о собственном удовольствии, а к обоснованию поступка на целой системе нравственных принципов. Эти принципы морали могут управлять нравственной жизнью в форме отвлеченных понятий, без того чтобы кому-либо было дело до происхождения этих понятий. Мы ощущаем тогда просто подчинение нравственному понятию, повисшему над нашим поведением как заповедь, как нравственная необходимость. Обоснование этой необходимости мы предоставляем тому, кто требует нравственного подчинения, т. е. признаваемому нами нравственному авторитету (глава семьи, государство, общественный обычай, церковный авторитет, божественное Откровение). Особый род подобных принципов нравственности составляют те случаи, когда заповедь оглашается нам не каким-либо внешним авторитетом, а нашим собственным внутренним миром (нравственная автономия). Мы слышим тогда голос внутри нас самих, которому мы обязаны подчиниться. Выражением этого голоса является *совесть*.

Нравственный прогресс заключается в том, когда человек перестает делать мотивом своих поступков просто заповедь внешнего или внутреннего авторитета, а пытается осознать основание, по которому какая-либо максима поведения должна действовать в нем как мотив. Этот прогресс состоит в переходе от авторитарной морали к действию из нравственного понимания. На этой ступени нравственности человек выслеживает потребности нравственной жизни и, исходя из их познания, определяет свои поступки. Такими потребностями являются: 1) возможно большее благо всего человечества исключительно ради самого этого блага; 2) культурный прогресс, или нравственное *развитие* человечества ко все большему совершенству; 3) осуществление индивидуальных нравственных целей, постигнутых чисто интуитивным путем.

Возможно большее благо всего человечества будет, естественно, пониматься различными людьми различным образом. Вышеприведенная максима относится не к определенному представлению об этом благе, а к тому, что каждый отдельный человек, признающий этот принцип, старается сделать все, что, по его мнению, максимально способствует благу всего человечества.

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

Максима всеобщего блага, а равно и культурного прогресса покоятся на представлении, т. е. на том отношении, в какое мы ставим содержание нравственных идей к определенным переживаниям (восприятиям). Но высший из мыслимых принципов нравственности – это тот, который заведомо не содержит никакого такого отношения, а проистекает из источника чистой интуиции и лишь впоследствии ищет отношения к восприятию (к жизни). Предписание того, чему надлежит быть желаемым, исходит здесь от другой инстанции, чем в предыдущих случаях. Кто придерживается нравственного принципа всеобщего блага, тот при каждом своем поступке станет сперва задаваться вопросом о том, способствуют ли этому общему благу его идеалы. То же самое придется сделать и стороннику нравственного принципа культурного прогресса. Однако существует и высший принцип, не исходящий в каждом конкретном случае из определенной конкретной нравственной цели, но придающий известную ценность всем максимам нравственности и в каждом данном случае всегда спрашивающий – какой из моральных принципов является здесь более важным. Может случиться, что в одних условиях кто-либо сочтет правильным и сделает мотивом своего поведения содействие культурному прогрессу, в других – содействие всеобщему благу, в третьем случае – достижение собственного блага. Но когда все

прочие основания для принятия какого-либо решения отступают на второе место, тогда на первый план выдвигается сама понятийная интуиция. Тем самым остальные мотивы утрачивают свое руководящее значение, 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. на наше поведение не действует ни заранее определенная характерологическая предрасположенность, ни внешний, принятый за норму нравственный принцип. Таким образом речь идет уже не о шаблонном поступке, совершенном по каким-либо правилам, а также и не о таком, который автоматически выполняется человеком по внешнему толчку, но о таком, который определяется исключительно своим идеальным содержанием.

Предпосылкой такого поступка является способность к моральным интуициям. У кого нет способности в каждом отдельном случае переживать особую максимум нравственности, тот никогда не достигнет и действительно индивидуального воления.

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

Поверхностное суждение возразило бы, пожалуй, на эти мысли: каким образом поведение может носить индивидуальный характер для особого случая и особой ситуации и в то же время определяться чисто идеально из интуиции? Это возражение покоится на смешении нравственного мотива и воспринимаемого содержания поступка. Последнее *может* служить мотивом и является таковым, например, в случае культурного прогресса или при поведении, вытекающем из эгоизма и т. п.; в случае поведения, основывающегося на чисто нравственной интуиции, – это *не так*. Мое Я, конечно, направляет свой взор на это содержание восприятия, но отнюдь не *определяется* им. Этим содержанием пользуются только для того, чтобы образовать себе *познавательное понятие*, но относящееся сюда *моральное понятие* Я заимствует не из объекта. Познавательное понятие, почерпнутое из какой-либо определенной ситуации, в которой я нахожусь, только тогда бывает одновременно и моральным понятием, когда я стою на точке зрения определенного морального принципа. Если, допустим, я стоял бы исключительно 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 стать предметом моих занятий, проистекала бы в то же время и нравственная обязанность, а именно, по мере сил способствовать тому, чтобы означенное событие было поставлено на службу культурному развитию. Кроме понятия, раскрывающего мне природно-закономерную связь какого-нибудь события или вещи, к ним оказывается подвешенной еще и нравственная этикетка, содержащая для меня, морального существа, этическое указание, как мне следует себя вести. Эта нравственная этикетка в своей области правомерна, но при более высокой точке зрения она совпадает с идеей, возникающей у меня по отношению к конкретному случаю.

Люди различаются между собой по способности к интуиции. У одного идеи бьют ключом, другой добывает их себе с трудом. Ситуации, в которых люди живут и которые слагают арену их деятельности, не менее различны. Поступок человека зависит, следовательно, от того, как проявляется его способность к интуиции в условиях определенной ситуации. Сумма действующих в нас идей, реальное содержание наших интуиции и слагает то, что – при всей всеобщности мира идей – выступает как индивидуальный склад каждого человека. Поскольку это интуитивное содержание простирается на поведение, оно представляет собой нравственное содержание индивидуума. Дать изжить этому содержанию является высшим моральным побуждением и в то же время высшим мотивом для того, кто понимает, что все прочие моральные принципы в конечном счете соединяются в означенном содержании. Эту точку зрения можно назвать *этическим индивидуализмом*.

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

Когда мы отыскиваем закономерное (понятийное в поведении индивидуумов, народов и эпох), мы получаем этику, но не как науку о нравственных нормах, а как естественное учение о нравственности. Лишь добытые таким путем законы относятся к человеческому поведению, как законы природы к отдельному явлению. Но они отнюдь не тождественны с побуждениями, которые мы полагаем в основу нашего поведения. Если хотят понять, каким образом поступок человека проистекает из его *нравственного* воления, надо сначала рассмотреть отношение этого воления к поступку. Надо прежде всего обратить внимание на поступки, при которых это отношение является определяющим. Когда я или кто-нибудь другой размышляет впоследствии над таким поступком, может выясниться, с какими максимумами нравственности мы имеем здесь дело. В то время как я совершаю поступок, мною движет максима нравственности, но лишь постольку, поскольку она может жить во мне интуитивно; она связана с *любовью* к объекту, который я хочу осуществить своим поступком. Я не спрашиваю ни у какого человека и ни у какого правила, должен ли я совершить этот

поступок? – но я совершаю его, как только постиг его идею. Лишь благодаря этому он является *моим* поступком. Кто действует только потому, что признает определенные нравственные нормы, у того поступок оказывается результатом начертанных в его моральном кодексе принципов. Он – просто исполнитель. Он – автомат более высокого порядка. Закиньте в его сознание какой-либо повод к поступку, и тотчас же механизм его моральных принципов придет в движение и сработает надлежащим образом, чтобы реализовать какой-нибудь христианский, гуманный, кажущийся самоотверженным поступок или же поступок, преследующий цели культурно-исторического прогресса. Лишь следуя своей любви к объекту, я сам совершаю собственный поступок. Я действую на этой ступени нравственности 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, так как я в себе самом нашел основание поведения, любовь к поступку. Я не подвергаю рассудочной проверке, является ли мой поступок добрым или злым; я совершаю его оттого, что я его *люблю*. Он бывает «добр», когда моя погруженная в любовь интуиция находится в правильном отношении к интуитивно переживаемой мировой связи; он «зол», когда это не так. И я не спрашиваю себя, как поступил бы другой человек в моем случае? – но я поступлю так, как к этому чувствует себя побужденной именно моя особая индивидуальность. Не что-либо общепринятое, не всеобщий обычай или общечеловеческое правило, не какая-нибудь нравственная норма непосредственно руководит мной, а моя любовь к деянию. Я не чувствую никакого принуждения – ни принуждения природного, которое руководило бы мною при моих влечениях, ни принуждения нравственных заповедей, но я просто хочу совершить то, что лежит во мне самом.

Защитники всеобщих нравственных норм могли бы, пожалуй, возразить на эти рассуждения: если каждый человек будет 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 мошенничество имеет такое же право изживать себя, как и намерение служить всеобщему благу. Решающее значение для меня, как нравственного человека, может иметь не то обстоятельство, что я наметил себе какой-нибудь поступок согласно идее, а опробование того, окажется ли этот поступок добрым или *злым*. Только в первом случае я его и совершу.

Мой ответ на это легко напрашивается и все же возникающее лишь из непонимания того, что здесь разумеется, возражение состоит в следующем: кто хочет познать сущность человеческого воления, тот должен различать между путем, который доводит это воление до определенной степени 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 указанных целей в той мере, в какой он обладает способностью вообще возвышаться до интуитивно постигаемого идейного содержания мира. В отдельном волении к этим целям по большей части примешиваются в качестве побуждения или мотива другие элементы. И все-таки интуиция может предопределяюще участвовать или соучаствовать в человеческой воле. Что человек *должен* делать, то он и делает; он является ареной, на которой долженствование становится действием; но его собственный поступок – это тот, которому как таковому он дает возникнуть из самого себя. Побуждение может быть при этом только чисто индивидуальным. И поистине индивидуальным может быть только такой волевой поступок, который возник из интуиции. Деяние преступника, что-либо злое может быть названо изживанием индивидуальности в том же смысле, как и воплощение чистой интуиции, только в том случае, если мы причислим к человеческой индивидуальности также и слепые влечения. Но слепое влечение, толкающее на преступление, проистекает не из интуиции и принадлежит не к индивидуальному в человеке, а к наиболее всеобщему в нем, к тому, что в одинаковой степени сказывается у всех индивидуумов и из чего человек высвобождается с помощью своего индивидуального. Индивидуальное во мне не есть мой организм, с его влечениями и чувствами, но 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 роду *человек*; то, что в этих влечениях, чувствах и страстях особым образом изживается нечто идеальное, это и обосновывает мою индивидуальность. В силу своих инстинктов и влечений я человек, двенадцать которых образуют дюжину; в силу особой формы идеи, посредством которой я – в этой дюжине – обозначаю себя как Я, я емь индивидуум. По специфике моей животной природы только чужое существо могло бы отличить меня от других; но своим мышлением, т. е. деятельным постижением того, что изживается в моем организме как идеальное, я отличаю себя от других. Таким образом, о действии преступника никак нельзя сказать, что оно проистекает из идеи. Более того, это-то и характерно для преступных деяний, что они выводятся именно из внеидейных элементов человека.

Поступок ощущается свободным, поскольку основание его явствует из причастной к идеям части моего индивидуального существа; всякий же другой поступок, безотносительно к тому, совершен ли он по принуждению природы или под давлением нравственной нормы, ощущается *несвободным*.

Человек свободен, поскольку он в каждое мгновение жизни в состоянии следовать самому себе. Нравственный поступок есть *мой* поступок только тогда, когда он в этом смысле может быть назван свободным. Здесь речь идет прежде всего о том, при каких предпосылках поволенный поступок ощущается как свободный. Каким образом эта чисто этически постигнутая идея свободы осуществляется в человеческом существе – выяснится из дальнейшего.

Поступок, совершенный из свободы, не исключает нравственных законов, а включает их; он лишь оказывается на более высокой ступени по сравнению с тем, который только продиктован этими законами. Отчего это мой поступок

должен меньше служить общему благу, когда я совершил его из любви, чем когда я выполнил его *только* на том основании, что я ощущаю своим долгом служить общему благу? Голое понятие долга исключает *свободу*, поскольку оно не хочет признавать индивидуального, а требует подчинения последнего всеобщей норме. Свобода поведения мыслима только с точки зрения этического индивидуализма.

Но как возможна совместная жизнь людей, если каждый будет стремиться лишь к тому, чтобы осуществлять свою индивидуальность? Таково возражение неверно понятого морализма. Последний полагает, что сообщество людей возможно лишь при условии, если все они соединены сообществом установленным нравственным порядком. Этот морализм как раз не понимает единства мира идей. Он не берет в толк того, что деятельный во мне мир идей не отличается от действующего в моих ближних. Конечно, это единство есть лишь результат мирового опыта. Однако оно *должно* быть таковым. Ибо будь оно познаваемо как-либо иначе, чем посредством 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 только посредством индивидуального наблюдения. Разница между мной и моим ближним заключается совсем не в том, что мы живем в двух совершенно различных мирах, а в том, что он из общего нам обоим мира идей получает другие интуиции, чем я. Он хочет изживать *свои* интуиции, а я *мои*. Если мы оба действительно черпаем их из идей и не следуем никаким внешним (физическим или духовным) побуждениям, то мы можем лишь сойтись в одинаковом стремлении, в одних и тех же намерениях. Нравственное непонимание, взаимное столкновение у нравственно *свободных* людей исключено. Только нравственно несвободный человек, следующий природному влечению или принятому велению долга, отталкивает стоящего рядом с ним человека, если тот не следует одинаковому инстинкту или одинаковой заповеди. *Жить* в любви к деятельности и *давать жить* в понимании чужого воления – вот основная 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, ее нельзя было бы привить никакими внешними законами! Человеческие индивидуумы могут, сосуществуя, изживать себя только потому, что они одного духа. Свободный живет в доверии к тому, что другой свободный принадлежит вместе с ним к одному духовному миру и сойдется с ним в своих намерениях. Свободный не требует от своего ближнего никакого взаимного согласия, но он ждет его, потому что оно заложено в человеческой природе. Тем самым имеется в виду не необходимость всякого рода внешних учреждений, *а образ мыслей, душевный строй*, при котором человек в своем самопереживании среди ценных им собратьев в наибольшей степени отдает должное человеческому достоинству.

Найдется немало людей, которые скажут: очерчиваемое тобой понятие свободного человека – только химера, нигде не осуществленная. Мы же имеем дело с действительными людьми, у которых лишь тогда можно надеяться на нравственность, если они подчиняются нравственной заповеди, если они понимают свою нравственную миссию как долг и не предаются свободно своим склонностям и своей любви. – Я в этом нисколько не сомневаюсь; это мог бы отрицать только слепой. Но если таков *последний* вывод, тогда кончайте со всем лицемерием нравственности! Тогда скажите просто: человеческая натура должна быть *принуждаема* к своим поступкам, поскольку она не *свободна*. Навязывается ли эта несвобода с помощью физических средств или нравственных законов, несвободен ли человек, потому что он следует своему безмерному половому влечению, или оттого, что он связан оковами условной нравственности, – с известной точки зрения это совершенно безразлично. Но только не утверждайте, что такой человек вправе называть какой-либо поступок *своим*, тогда как он понуждается к нему чуждой властью. И вот же из самой среды этого принудительного порядка встают во весь рост люди, *свободные умы*, которые находят *самих себя* в диком хаосе обычаев, насильственных законов, религиозной практики и т. д. Они *свободны*, поскольку следуют самим себе, и несвободны, поскольку подчиняются. Кто из нас может сказать, что он во всех своих поступках действительно свободен? Но в глубине каждого из нас живет некое существо, в котором обретает дар речи свободный человек.

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

Это идеал, скажут многие. Без сомнения, но такой, который, как реальный элемент, работает в нашем существе, пробиваясь на поверхность. Это не измышленный или пригрезившийся идеал, но такой, в котором есть жизнь и который отчетливо возвещает о себе даже в самой несовершенной форме своего бытия. Будь человек только природным существом, тогда искание идеалов, т. е. идей, которые бездейственны в данный момент, но осуществление которых необходимо, было бы бессмыслицей. В предмете, принадлежащем внешнему миру, идея определяется восприятием; мы сделали все зависящее от нас, если узнали связь между идеей и восприятием. В случае человека это не так. Сумма его бытия не может быть определена без него самого; его истинное понятие как *нравственного* человека (свободного ума) не соединено заведомо и объективно с образом восприятия «человек», чтобы впоследствии быть просто установленным в познании. Человек должен сам своим деянием соединить свое понятие с восприятием «человек». Понятие и восприятие тождественны здесь лишь в том случае, когда человек сам приводит их к тождественности. Но он способен на это, лишь после того как нашел понятие свободного ума, т. е. свое собственное понятие. В объективном мире нашей организацией

проведена у нас пограничная черта между восприятием и понятием; познание преодолевает эту границу. В субъективной природе также наличествует эта граница; человек преодолевает ее в ходе своего развития, доводя в своем явлении свое понятие до окончательного выражения. Таким образом как интеллектуальная, так и нравственная жизнь человека приводит нас к его двойной природе: к восприятию (непосредственному переживанию) и мышлению. Интеллектуальная жизнь преодолевает эту двоякую природу посредством познания, нравственная жизнь – посредством фактического осуществления свободного духа. Каждое существо имеет свое прирожденное понятие (закон своего бытия и действовани-я); но во внешних вещах оно неразрывно связано с восприятием и только в пределах нашего духовного организма отделено от него. У самого человека понятие и восприятие сначала *фактически* разделены, чтобы затем *фактически* же быть соединенными им. На это можно возразить: нашему восприятию человека в каждое мгновение его жизни соответствует определенное понятие, как, впрочем, и всякой другой вещи. Я могу составить себе понятие шаблонного человека, и он может быть дан мне также и как восприятие; если я присоединю к нему еще и понятие свободного духа, то у меня будет два понятия для одного и того же объекта.

Это помыслено в одностороннем порядке. Как объект восприятия, я подвержен непрерывному изменению. Ребенком я был другим, другим я был и в юности и уже взрослым человеком. Более того, в каждое мгновение образ моего восприятия иной, чем в предыдущее мгновение. Эти изменения могут совершаться в таком направлении, что в них будет всегда проявляться один и тот же (шаблонный) человек, или так, что они будут выражением свободного духа. Этим изменениям подвержено и мое поведение, как объект восприятия.

В объекте восприятия «человек» дана возможность преобразования себя, подобно тому как в семени растения заложена возможность стать целым растением. Растение преобразуется в силу объективной, заложенной в нем закономерности; человек же остается в своем состоянии несовершенства, если он сам не берется в себе за материал преобразования и не преобразует себя собственной силой. Природа делает из человека только природное существо; общество – существо, поступающее сообразно законам; только он *сам* может сделать из себя *свободное* существо. Природа освобождает человека от своих оков на известной стадии его развития, общество доводит это развитие до следующего пункта; завершить себя человек может только сам.

Итак, точка зрения свободной нравственности не утверждает, что свободный дух – единственная форма, в которой человек может существовать. Она видит в свободной духовности только последнюю стадию развития человека. Этим вовсе не отвергается правомерность действия согласно нормам как стадия развития. Оно только не может быть признано за точку зрения абсолютной нравственности. Но свободный дух преодолевает нормы в том смысле, что он не одни только заповеди ощущает как мотивы, а строит свое поведение по собственным импульсам (интуициям).

Если Кант говорит о долге: «Долг! Ты возвышенное, великое имя, не содержащее в себе ничего излюбленного, сопровождаемого лъстивой вкрадчивостью, но устанавливающее закон... перед которым умолкают все склонности, хотя бы втайне они и противодействовали ему», – то из сознания свободного духа человек возражает ему: «Свобода! Ты, приветливое, человеческое имя, содержащее в себе все нравственно излюбленное, поскольку оно наиболее отвечает моему человеческому достоинству, и не делающее меня ничьим слугой; ты, что не устанавливаешь голого закона, но выжидаешь того, что моя нравственная любовь сама признает за закон, ибо перед каждым только навязанным законом она чувствует себя несвободной».

Такова противоположность чисто законосообразной и свободной нравственности. Филистер, усматривающий в чем-нибудь внешне установленном воплощенную нравственность, усмотрит, пожалуй, в свободном духе даже опасного человека. Но он сделает это оттого лишь, что его взгляд стеснен в пределах какой-то определенной эпохи. Если бы он мог выглянуть за ее пределы, ему тотчас же пришлось бы обнаружить, что свободный дух столь же редко испытывает необходимость переступить законы своего государства, как и сам филистер, и притом никогда не вступает с ними в действительное противоречие. Ибо и сами государственные законы все до одного возникли из интуиции свободных умов, равно как и все другие объективные законы нравственности. Нет такого закона, применяемого авторитетом семьи, который однажды не был бы интуитивно постигнут и установлен каким-либо родоначальником; даже и условные законы нравственности устанавливаются первоначально определенными людьми, а законы государства возникают всегда 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 собственно-го, лже-мистически мыслимого принудительным внутреннего мира. Но кто не упускает из виду этого происхождения, а ищет его в человеке, тот считается с ним, как с элементом все того же мира идей, из которого он получает и свои нравственные интуиции. Если он считает, что его интуиции лучше, он пытается заменить ими существующие; если же он находит последние правильными, он поступает сообразно им, как если бы они были его собственными.

Не должно быть такой формулы, будто человек предназначен для осуществления какого-то обособленного от него нравственного миропорядка. Кто утверждает это, тот стоит все еще по отношению к науке о человечестве на такой же точке зрения, на какой стояло естествознание, когда оно полагало, что бык имеет рога для того, чтобы бодаться. Естествоиспытатели благополучно вышвырнули это телеологическое понятие на кладбище мертвых идей. Этике труднее разделаться с ним. Но подобно тому как не рога существуют *ради* боданья, а боданье *благодаря* рогам, так и

человек существует не для нравственности, а нравственность *благодаря* человеку. Свободный человек поступает нравственно, оттого что у него есть нравственная идея; но он совершает поступки не для того, чтобы возникла нравственность. Человеческие индивидуумы с присущими их существу нравственными идеями являются предпосылкой нравственного миропорядка.

Человеческий индивидуум – источник всякой нравственности и средоточие земной жизни. Государство, общество существуют лишь постольку, поскольку они 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 обратное влияние на дальнейшее развитие рогов у быка, которые при долгом неупотреблении просто выродились бы. Так же должен был бы выродиться и индивидуум, если бы он вел обособленную жизнь вне общения с людьми. Оттого именно и образуется общественный строй, чтобы в благоприятном смысле снова оказывать обратное воздействие на индивидуум.

X ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ И МОНИЗМ

Наивный человек, который признает действительным то, что он может видеть глазами и схватить 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 он считает мудрее и могущественнее себя или власть которого над собой он признает по какой-либо другой причине, диктовать себе эти побудительные основания как заповеди. Таким образом нравственными принципами оказываются названные уже ранее авторитеты: семейный, государственный, общественный, церковный и божественный. Наиболее стеснительный человек верит еще какому-либо другому одному человеку; более продвинутый предоставляет какому-нибудь большинству (государству, обществу) диктовать себе свое нравственное поведение. Он опирается всегда на какие-нибудь осязаемые авторитеты. У кого, наконец, начинается брезжить убеждение, что речь идет, по существу, о таких же слабых людях, как и он, тот ищет разъяснения у более высокой власти, у некоего Божественного Существа, которое он, однако, снабжает чувственно воспринимаемыми свойствами. Он заставляет это Существо сообщать ему понятный содержание его нравственной жизни опять-таки на чувственно воспринимаемый лад, все равно – является ли ему Бог в «неопалимой купине» или бродящим среди людей в телесно-человеческом облике и внятно говорящим, что им следует и чего не следует делать.

Высшая ступень развития наивного реализма в области нравственности – это та, когда нравственная заповедь (нравственная идея) мыслится отделенной от всякого постороннего существа и гипотетически признается за абсолютную силу внутри самого человека. То, чему он внимал поначалу как внешнему гласу Божьему, тому он внимлет теперь как самостоятельной силе внутри себя и говорит об этом внутреннем голосе, отождествляя его с совестью.

Но тем самым уже преодолевается ступень наивного сознания, и мы вступаем в область, где нравственные законы обособляются в качестве норм. Они уже не имеют тогда носителя, но становятся метафизическими сущностями, существующими сами по себе. Они аналогичны незримо-зримым силам метафизического реализма, ищущего действительности не с помощью того участия, которое принимает в ней человеческое существо своим мышлением, а гипотетически примышляющего ее к пережитому. Но и внечеловеческие нормы нравственности всегда выступают в качестве сопутствующего явления при метафизическом реализме. Этот метафизический реализм вынужден и происхождение самой нравственности искать вне сферы человеческой действительности. Здесь наличествуют различные возможности. Если предполагаемая сущность мыслится сама по себе лишенной мышления и действующей по чисто механическим законам, каковой и должна быть сущность материализма, тогда она производит из себя по чисто механической необходимости, и человеческий индивидуум вместе со всем, что с ним связано. Сознание свободы может быть тогда только иллюзией. Ибо в то время, как я считаю себя творцом своего поступка, во мне действует лишь составляющая меня материя и процессы ее 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 – у нас есть чувство свободы. «Мы должны здесь снова подчеркнуть, что это чувство свободы покоится... на отсутствии внешних принудительных мотивов». «Наше поведение столь же вынужденно, как и наше мышление» (Циген, «Руководство по физиологической психологии»)*.

Другая возможность заключается в том, что человек усматривает внечеловеческое Абсолютное таящимся позади явлений в каком-нибудь духовном Существо. Тогда и побуждение к поступку он будет искать в такой духовной силе. Он будет принимать обнаруживаемые в своем разуме нравственные принципы за изливания этого потустороннего Существа, имеющего на человека свои особые виды. Нравственные законы являются дуалисту этого направления продиктованными Абсолютом; человеку же надлежит просто исследовать разумом эти решения абсолютного Существа и выполнять

* О том, как здесь говорится о «материализме» и о праве так говорить о нем, ср. «Дополнение» к этой главе в конце ее.

их. Нравственный миропорядок является дуалисту воспринимаемым отблеском стоящего за этим миропорядком более высокого порядка. Земная нравственность есть явление внечеловеческого миропорядка. В этом нравственном порядке речь идет не о человеке, а о некоем Существо-в-себе, о внечеловеческом Существо. Человек *должен* делать то, чего *хочет* это Существо. Эдуард фон Гартман, представляющий названное Существо-в-себе как Божество, для которого собственное его бытие есть страдание, полагает, что это Божественное Существо сотворило мир, чтобы освободиться через него от своего бесконечно великого страдания. Поэтому Гартман рассматривает нравственное развитие человечества как процесс, предназначение которого в том, чтобы освободить Божество. «Только построением нравственного миропорядка со стороны разумных, сознающих себя индивидуумов мировой процесс может быть... приведен к своей цели». – «Реальное бытие – это воплощение Божества, мировой процесс – история страданий воплотившегося Бога и в то же время путь к искуплению Распятого во плоти; *нравственность же есть совокунная работа по сокращению этого пути страдания и искупления*» (Гартман, «Феноменология нравственного сознания»). Человек действует здесь не потому, что он хочет, но потому, что он *должен* действовать, ибо Бог хочет быть искупленным. Подобно тому как материалистический дуалист делает человека автоматом, поступки которого являются лишь результатом чисто механической закономерности, так и спиритуалистический дуалист (т. е. тот, кто усматривает Абсолют, Существо-в-себе в чем-то духовном, в чем человек своим сознательным переживанием не принимает никакого участия) делает его рабом воли этого Абсолюта. В пределах как материализма, так и одностороннего спиритуализма, вообще в пределах умозакрывающего к внечеловеческому, как к истинной действительности, а не переживающего эту последнюю метафизического реализма, свобода оказывается исключенной.

Наивный, а равным образом и метафизический реализм, будучи последовательными, должны оба на одном и том же основании отрицать свободу, поскольку они видят в человеке только исполнителя необходимым образом навязанных ему принципов. Наивный реализм убивает свободу подчинением авторитету некоего воспринимаемого или мыслимого по аналогии с восприятием существа или, наконец, подчинением абстрактному внутреннему голосу, *толкуемому* им как «совесть»; метафизик, без обиняков умозакрывающий к внечеловеческому, не может признать свободу, потому что для него человек обусловлен механически либо морально неким «Существом-в-себе».

Монизм должен будет признать частичную правомерность наивного реализма, поскольку он признает правомерность мира восприятий. Кто не способен посредством интуиции осуществлять нравственные идеи, тот должен получать их от других. В той мере, в какой человек получает свои нравственные принципы извне, он фактически несвободен. Но монизм приписывает идее одинаковое значение наряду с восприятием. Идея может обнаруживаться только в человеческом индивидууме. Поскольку человек следует побуждениям с этой стороны, он ощущает себя свободным. Однако монизм отрицает какую-либо правомерность метафизики, оперирующей лишь с помощью умозакрываний, а следовательно, и правомерность происходящих от так называемых «существ-в-себе» побуждений к поступкам. С точки зрения монизма человек несвободен в своих поступках, когда он следует какому-либо воспринимаемому внешнему принуждению; он может быть свободен в своих поступках, когда он повинуетя только самому себе. Монизм не может признавать какого-то бессознательного принуждения, скрывающегося за восприятием и понятием. Когда кто-либо утверждает о поступке своего ближнего, что он совершен *несвободно*, то он обязан указать в пределах воспринимаемого мира вещь, или человека, или учреждение, которые побудили его к этому поступку; если утверждающий ссылается на некие причины поступка, лежащие вне чувственно и духовно действительного мира, то монизм не может вдаваться в обсуждение подобного утверждения.

Согласно монистическому воззрению, человек бывает в своих поступках частично несвободным, частично же свободным. Он застает себя несвободным в мире восприятий и осуществляет в себе свой *свободный* дух.

Нравственные заповеди, которые метафизик, оперирующий одними только умозакрываниями, вынужден считать излишними некой высшей власти, оказываются для сторонника монизма просто *мыслями людей*; нравственный миропорядок для него не есть копия ни чисто механического порядка природы, ни внечеловеческого миропорядка, но вполне свободное человеческое дело. Человеку надлежит проводить в мире волю не какого-то вне его лежащего Существа, а свою собственную; он осуществляет не решения и намерения другого Существа, а свои собственные. Монизм усматривает за действующими людьми не цели какого-то чуждого им миродержавия, самовольно определяющего поступки людей; но, поскольку люди осуществляют интуитивные идеи, они преследуют только свои сугубо *человеческие* цели. И притом каждый индивидуум преследует 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 конкретных волевых деяний индивидуумов, и к тому же по большей части немногих отдельных избранных, за которыми другие следуют как за своими авторитетами. Каждый из нас призван стать *свободным духом*, подобно тому как каждый росток розы предназначен стать розой.

Итак, монизм в области истинно нравственного действия есть *философия свободы*. Поскольку он представляет собой философию действительности, то он в такой же мере отвергает метафизические, недействительные ограничения свободного духа, в какой он признает физические и исторические (наивно-действительные) рамки наивного человека. Поскольку он рассматривает человека не как законченный продукт, полностью осуществляющий себя в каждый момент жизни, то спор о том, *свободен* ли человек как таковой или *несвободен*, кажется ему ничтожным. Он видит в

человеке развивающееся существо и спрашивает, может ли на этом пути развития быть достигнута также и ступень свободного духа.

Монизм знает, что природа не выпускает человека из своих рук вполне готовым свободным духом, но что она ведет его до известной ступени, с которой он продолжает свое развитие как все еще несвободное существо, пока он не достигает точки, где находит самого себя.

Для монизма ясно, что существо, действующее под влиянием физического или морального принуждения, не может быть подлинно нравственным. Он рассматривает прохождение через автоматическое поведение (сообразно естественным влечениям и инстинктам) и прохождение через послушное поведение (сообразно нравственным нормам) как необходимые предварительные ступени нравственности, но он осознает возможность преодоления свободным духом обеих стадий прохождения. Монизм освобождает подлинно нравственное мировоззрение вообще от внутри-мировых оков правил наивной нравственности и от правил внешне-мировой нравственности умозрительных метафизиков. Первые он не может устранить из мира, как не может же устранить из него восприятия, вторые он отклоняет, поскольку ищет все принципы, объясняющие и освещающие мировые явления, в пределах мира, а не вне последнего. Подобно тому как монизм отвергает даже самое размышление об иных принципах познания, кроме присущих человеку (ср. стр. 35), он так же решительно отклоняет и мысль об иных правилах нравственности, кроме свойственных человеку. Человеческая нравственность, как и человеческое познание, обусловлены человеческой природой. И подобно тому как другие существа разумели бы под познанием нечто совсем иное, чем мы, так и нравственность этих других существ была бы иной, чем наша. Для сторонника монизма нравственность есть специфически человеческое свойство, а *свобода* – человеческая форма быть нравственным.

1-е дополнение к новому изданию 1918 г. Некоторая трудность при обсуждении изложенного в двух предшествующих главах может возникнуть оттого, что читатель почувствует себя наткнувшимся на определенное противоречие. С одной стороны говорится о переживаниях мышления, которому приписывается всеобщее, одинаковое для всякого человеческого сознания значение; с другой стороны здесь 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 ощутит в себе потребность остановиться на этом противопоставлении как на некоем «противоречии» и кто не постигнет, что именно в *живом созерцании* этой *фактически существующей* противоположности обнаруживается некий срез сущности человека, тому не смогут явиться в правильном свете ни идея познания, ни идея свободы. Для воззрения, которое мыслит свои понятия просто отвлеченными (абстрагированными) из чувственного мира и не терпит никаких прав за интуицией, признанная здесь за действительность мысль останется «голым противоречием». Но для прозрения, постигающего, каким образом интуитивно *переживаются* идеи в качестве чего-то на себе самом покоящегося сущностного, совершенно ясно, что человек, окруженный в *акте познания* миром идей, вживается в нечто единое для всех людей и что когда он заимствует из мира идей интуиции для своих волевых актов, то некое звено этого мира идей индивидуализируется *той же самой деятельностью*, которую он в духовно-идеальном процессе при акте познания развивает как общечеловеческую. То, что кажется логическим противоречием, а именно всеобщий характер идей познавательных и индивидуальный – идей нравственных, это же, 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 амплитуду одного из колебаний этого маятника в ее действительности, для того мышление остается лишь субъективной человеческой деятельностью; кто не может узреть другого колебания, для того с мыслительной деятельностью человека как бы утрачивается всякая индивидуальная жизнь. Познание для мыслителя первого рода и нравственная жизнь для мыслителя второго рода предстают непроницаемыми для взора фактами. Оба станут приводить для объяснения этих фактов всяческие представления, которые все равно не достигнут цели, так как способность переживать мышление будет ими либо вовсе не понята, либо понята ошибочно, как только абстрагирующая деятельность.

2-е дополнение к новому изданию 1918 г. На стр. 48 говорится о материализме. Мне отлично известно, что существуют мыслители – подобно названному выше Т. Цигену, – которые сами отнюдь не называют себя материалистами, но которые тем не менее с изложенной в этой книге точки зрения должны быть обозначены этим понятием. Дело не в том, заявляет ли кто-нибудь, что мир заключен для него не в одном только материальном бытии и что он, следовательно, не является материалистом. Дело в том, что он развивает понятия, приложимые *только* к материальному бытию. Кто говорит: «Наше поведение столь же вынуждено, как и наше мышление», тот устанавливает тем самым понятие, приложимое только к материальным процессам, но не приложимое ни к поведению, ни к бытию; и если бы он додумывал свои понятия до конца, он вынужден был бы мыслить именно материалистически. Если он этого не делает, то только в силу той непоследовательности, которая так часто бывает следствием не доведенного до конца мышления. Мы часто слышим теперь, будто материализм XIX века научно опровергнут. На самом же деле это совершенно не так. Но только в настоящее время люди часто не замечают, что у них нет никаких других идей, кроме таких, с которыми можно подступать лишь к материальному. Вследствие этого материализм теперь оказывается скрытым, между тем как во второй половине XIX века он выступал открыто. По отношению к воззрению, постигающему мир духовно, скрытый материализм

лизм современности не менее нетерпим, чем явно признанный таковым материализм прошлого столетия. Он лишь вводит в заблуждение многих, считающих себя вправе отклонять мировоззрение, простирающееся на духовное, поскольку-де естественно-научное мировоззрение «давно уже покинуло почву материализма».

XI ЦЕЛЬ МИРА И ЦЕЛЬ ЖИЗНИ (НАЗНАЧЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА)

Среди разнообразных течений в духовной жизни человечества надлежит проследить одно, которое можно назвать преодолением понятия цели в сферах, к которым оно не принадлежит. *Целесообразность* составляет определенный род в ряду явлений. Поистине целесообразность действительна лишь тогда, когда в противоположность отношению между причиной и следствием, где предыдущее событие определяет позднейшее, имеет место обратное, а именно, когда последующее событие действует определяющим образом на более раннее. Это выступает, прежде всего, только в случае человеческих поступков. Человек совершает поступок, который он себе *заранее* представляет, и дает этому представлению определить свой поступок. Более позднее – сам поступок – действует с помощью представления на более раннее – человека, совершающего поступок. Этот окольный путь через представление решительно необходим для целесообразной связи.

В процессе, который распадается на причину и следствие, следует различать восприятие и понятие. Восприятие причины предшествует восприятию следствия; причина и следствие оставались бы в нашем сознании просто соположенными, если бы мы не могли посредством соответствующих им понятий соединить их друг с другом. Восприятие следствия может всегда следовать только за восприятием причины. Если следствие должно иметь реальное влияние на причину, то это может произойти только с помощью понятийного фактора. Ибо фактора восприятия следствия попросту не существует до фактора восприятия причины. Кто утверждает, что цветок – цель корня, т. е. что он оказывает некоторое воздействие на корень, тот может утверждать это только относительно того фактора в цветке, который он констатирует в нем посредством мышления, фактора восприятия цветка еще не существует к моменту возникновения корня. Для целесообразной же связи необходима не только идеальная закономерная связь более позднего с более ранним, но и то, чтобы понятие (закон) следствия реально, посредством какого-нибудь осязаемого процесса влияло на причину. Однако осязаемое влияние понятия на что-нибудь другое мы можем наблюдать только на человеческих поступках. Здесь, стало быть, только и применимо понятие цели. Наивное сознание, придающее значение только осязаемому, пытается – как мы неоднократно отмечали – переносить осязаемое и туда, где познанию подлежит только идеальное. В воспринимаемом событии оно ищет осязаемых связей, а если не находит таковых, то *вмысливает* их туда. Имеющее значение в субъективном поведении понятие цели оказывается 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 мастерит свои орудия целесообразно; по такому же рецепту наивный реалист заставляет Творца строить организмы. Лишь очень постепенно исчезает это ложное понятие цели из наук. В философии оно продолжает изрядно бесчинствовать и по сей день. Здесь все еще ставят вопросы о внемировой цели мира, о внечеловеческом назначении (следовательно, и о цели) человека и так далее.

Монизм отвергает понятие цели во всех областях за единственным исключением сферы человеческих поступков. Он ищет законов природы, а не целей природы. *Цели природы* суть такие же произвольные допущения, как и невоспринимаемые силы (стр. 31). Но даже жизненные цели, которые человек ставит себе не сам, являются с точки зрения монизма неправомерными допущениями. Исполнено цели лишь то, что человек заведомо сделал таковым, ибо только посредством осуществления идеи возникает целесообразное. Действенной же – в реальном смысле – идея становится только в человеке. Поэтому человеческая жизнь имеет только ту цель и то назначение, которые дает ей человек. На вопрос: какую цель имеет человек в жизни, монизм может ответить только так: ту, которую он сам себе ставит. Мое призвание в мире не предопределено, но каждый раз оказывается тем, которое я сам себе избираю. Я вступаю на свой жизненный путь не связанный никаким заранее начертанным маршрутом.

Идеи осуществляются целесообразно только людьми. Поэтому неуместно говорить о воплощении идей историей. Все выражения типа: «История есть развитие людей к свободе» или «Она есть осуществление нравственного миропорядка» и т. д. несостоятельны с монистической точки зрения.

Приверженцы понятия цели полагают, что вместе с ним им пришлось бы отказаться одновременно и от всякого порядка и единства мира. Послушаем, например, *Роберта Гамерлинга* («Атомистика воли», том II, стр. 201): «Пока в природе существуют *влечения*, нелепо отрицать в ней *цели*».

Подобно тому как образование некой части человеческого тела определено и обусловлено не какой-нибудь витающей в воздухе *идеей* этой части, а связью с более крупным целым – с телом, которому принадлежит данная часть, так

и образование каждого природного существа, будь то растение, животное или человек, определено и обусловлено не витающей в воздухе *идеей* такового, а принципом формы более значительного, целесообразно себя изживающего и формирующего целого природы». И еще на стр. 191 того же тома: «Теория цели утверждает только то, что, *несмотря* на тысячи неудобств и мук этой тварной жизни, в образованиях и стадиях развития природы явно содержится некая высокая целесообразность и планомерность, – однако планомерность и целесообразность, осуществляющие себя только в пределах естественных законов и не рассчитанные на целый мир тунейдцев, в котором жизни не противостояла бы смерть, становлению – прохождение со всеми более или менее безрадостными, но решительно неизбежными промежуточными ступенями.

Когда противники понятия цели противопоставляют еле собранную мусорную кучку половинчатых или цельных, мнимых или действительных нецелесообразностей миру чудес целесообразности, каковым являет его во всех областях природа, то я нахожу это в равной степени потешным».

Что называется здесь целесообразностью? Согласованность восприятий в некое целое. Но так как в основе всех восприятий лежат законы (идеи), которые мы находим посредством нашего мышления, то планомерная согласованность членов воспринимаемого целого и есть как раз идеальная согласованность содержащихся в этом воспринимаемом целом членов единой идейной целостности. Когда говорится, что животное или человек не определены *витающей в воздухе идей*, то это лишь неудачное выражение, и осуждаемое здесь воззрение при правильном выборе выражений само по себе утрачивает свой абсурдный характер. Животное, конечно, определено не какой-то витающей в воздухе идеей, а врожденной ему и составляющей его закономерную сущность идеей. О целесообразности нельзя говорить как раз потому, что идея не находится вне вещи, а действует в ней как ее сущность. И кто отрицает, что природное существо определено извне (все равно, витающей ли в воздухе или существующей *вне* твари, в духе мирового Творца идей), как раз он-то и должен признать, что это существо определяется не целесообразно и планомерно извне, а причинно и закономерно изнутри. Я лишь тогда конструирую машину целесообразно, когда привожу ее части в такую связь, которой они не имеют от природы. Целесообразность ее устройства состоит тогда в том, что я полагаю способ действия машины в ее основу как ее идею. Машина становится вследствие этого объектом восприятия с соответствующей идеей. Таковы же и существа природы. Кто называет вещь целесообразной оттого, что она построена закономерно, тому следовало бы приложить это обозначение именно к природным существам. 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 обнаружить понятий, как причин; понятие всегда оказывается лишь идеальной связью между причиной и следствием. Причины существуют в природе только в форме восприятий.

Дуализм может разглагольствовать о мировых и природных целях. Там, где для нашего восприятия обнаруживается закономерное сочетание причины и следствия, дуалист может допустить, что мы видим лишь оттиск некой связи, в которой абсолютная мировая сущность реализовала свои цели. Для монизма вместе с абсолютной, не переживаемой, но гипотетически измышляемой мировой сущностью отпадает также и основание для допущения мировых и природных целей.

Дополнение к новому изданию 1918 г. Если непредубежденно продумать развитую здесь тему, то нельзя будет утверждать, 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 все лежащее вне человеческой деятельности – а затем и ее самое – как *только* природное свершение. От этого его должно было бы защитить уже одно то обстоятельство, что самый процесс мышления изображается в этой книге как чисто духовный. Если идея цели отвергается здесь также и для *духовного*, вне человеческой деятельности лежащего мира, то оттого лишь, что в этом мире открывается нечто *более высокое*, чем цель, осуществляющаяся в человеческом смысле слова. 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 уже из них слагается результат совокупной деятельности человечества. Этот результат оказывается тогда чем-то *более высоким*, чем составляющие его звенья – человеческие цели.

XII МОРАЛЬНАЯ ФАНТАЗИЯ (ДАРВИНИЗМ И ПРАВСТВЕННОСТЬ)

Свободный дух действует по своим импульсам, которые суть интуиции, отобранные им с помощью мышления из всего мира его идей. Для *несвободного духа* основание, по которому он выделяет из своего идейного мира определенную интуицию, лежит в данном ему мире восприятий, т. е. в бывших у него до сих пор переживаниях. Прежде чем прийти к какому-либо решению, он вспоминает, что в аналогичном случае сделал или посоветовал сделать кто-нибудь или что

предписал в этом случае Бог и т. д., и сообразно с этим он действует. Для свободного духа такие предусловия не являются единственными побуждениями к действию. Он принимает в прямом смысле слова *первичное* решение. При этом ему так же мало дела до того, как поступали в подобном случае другие, как и до того, что они в отношении этого предписывали. У него чисто идеальные основания, которые побуждают его выделить из суммы своих понятий как раз одно определенное и переложить его в поступок. Но его поступок будет принадлежать к воспринимаемой действительности. И то, что он совершит, будет, следовательно, тождественным с совершенно определенным содержанием восприятия. Понятие должно будет осуществиться в конкретном отдельном событии. Как понятие оно не сможет содержать в себе этот отдельный случай. Оно сможет относиться к нему только так, как понятие относится к восприятию вообще: например, как понятие льва – к отдельному льву. Средним членом между понятием и восприятием является *представление* (ср. стр. 30). Несвободному духу этот средний член дан заранее. Мотивы уже заведомо содержатся в его сознании как представления. Если он намеревается что-либо сделать, он делает это так, как он это видел раньше или как это ему предписывается в данном случае. Поэтому авторитет действует лучше всего посредством *примеров*, т. е. через сообщение совершенно определенных отдельных поступков сознанию несвободного духа. Христианин поступает, следуя не столько учению, сколько *прообразу* Спасителя. Правила играют меньшую роль для положительной деятельности, чем для отказа от совершения определенных поступков. Законы только тогда принимают общую форму понятий, когда они запрещают поступки, а не тогда, когда они повелевают совершать их. Законы о том, что следует делать, должны быть даны несвободному духу в совершенно конкретной форме: подметай улицу перед твоим крыльцом! плати налоги в таком-то размере налоговому управлению номер такой-то и т. д. В форму понятий законы облачены для того, чтобы воспрепятствовать совершению поступков: *не укради! не прелюбодействуй!* Но эти законы действуют на несвободный дух уже одним намеком на конкретное представление, скажем, своевременно настигающей расплаты, или мук совести, или вечного осуждения и т. д.

Едва лишь призыв к действию появляется в общепонятийной форме (например: *делай добро своим ближним! живи так, чтобы максимально способствовать своему благополучию!*), как в каждом отдельном случае должно быть сначала найдено еще конкретное представление поступка (отношение понятия к содержанию восприятия). В случае *свободного духа*, которого не подстегивает никакой прообраз и никакой страх перед наказанием и т. п., это переложение понятия в представление всегда необходимо.

Конкретные представления человек производит из суммы своих идей прежде всего посредством фантазии. Следовательно, то, в чем нуждается свободный дух, чтобы осуществить свои идеи, чтобы проявить себя, – это *моральная фантазия*. Она – источник деятельности свободного духа. Поэтому нравственно продуктивными являются, собственно говоря, только люди, обладающие 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 толком объяснить, какими качествами должно обладать произведение искусства, но сами неспособны создать даже самого незначительного.

Для того чтобы осуществить свое представление, моральная фантазия должна вмешаться в определенную область восприятий. Поступок человека не создает восприятий, но преобразует уже наличествующие восприятия, сообщая им новую форму. Чтобы быть в состоянии преобразовать определенный объект восприятия или сумму таковых сообразно моральному представлению, нужно сначала постичь закономерное содержание (прежний способ действия, которому хотят придать новую форму или новое направление) этого образа восприятий. Далее необходимо найти модус, по которому эта закономерность может быть превращена в новую. Эта часть моральной деятельности основана на знании мира явлений, с которым приходится иметь дело. Ее, следовательно, надлежит искать в какой-нибудь отрасли научного познания вообще. Итак, моральная деятельность предполагает наряду со способностью к постижению моральных идей* и моральной фантазией способность изменять структуру мира восприятий, не разрывая его природно-закономерной связи. Эта способность есть *моральная техника*. Ей можно научиться в том смысле, как можно научиться науке вообще. Люди в целом более способны находить понятия для уже готового мира, чем продуктивно определять посредством фантазии еще не существующие будущие поступки. Поэтому очень даже возможно, что люди, не обладающие моральной фантазией, воспринимают моральные представления других и ловко внедряют их в действительность. Возможен и обратный случай, когда людям с моральной фантазией недостает технического умения и они вынуждены тогда пользоваться другими людьми для осуществления своих представлений.

Поскольку для моральной деятельности необходимо знание объектов сферы нашей деятельности, то последняя зиждется на этом знании. Что принимается здесь во внимание, так это *законы природы*. Мы 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 не регулируют больше жизнь, а уже урегулировали ее. Понимать их надле-

* Только поверхностное суждение могло бы в употреблении слова «способность» в данном и в других местах этой книги увидеть рецидив учения старой психологии о душевных способностях. Связь со сказанным на стр. 26 выявляет точное значение этого слова.

жит в качестве действующих причин, подобно всем другим причинам (целями они являются только для субъекта). Мы занимаемся ими как неким *естественным учением о моральных представлениях*.

Этики как нормативной науки наряду с этим не может существовать.

Нормативный характер моральных законов пытались сохранить по крайней мере в том смысле, что понимали этику как диететику, которая из жизненных условий организма выводит общие правила, чтобы затем на их основании влиять в особенности на тело (Паульсен, «Система этики»). Это сравнение неверно, потому что нашу моральную жизнь непозволительно сравнивать с жизнью организма. Деятельность организма протекает без нашего участия; мы застаем его законы в мире в готовом состоянии, можем их, следовательно, искать и затем применять найденное. Моральные же законы нами сначала *творятся*. Мы не можем применять их до того, как они сотворены. Заблуждение возникает оттого, что моральные законы не творятся по своему содержанию в каждый момент заново, а передаются по наследству. Переנתые у предков, они предстают затем данными, подобно естественным законам организма. Но они вовсе не с тем же правом применяются последующим поколением как диететические правила, ибо они относятся к индивидууму, а не к экземпляру какого-либо рода на манер естественного закона. Как организм, я представляю собой названный родовой экземпляр, и я живу сообразно природе, когда применяю в моем особом случае естественные законы рода; но как нравственное существо, я индивидуум и имею свои, совершенно особые законы*.

Представляемое здесь воззрение кажется противоречащим тому основному учению современного естествознания, которое называют *теорией развития*. Но это только *кажется*. Под *развитием* понимается *реальное* происхождение более позднего из более раннего естественным путем. Под развитием в органическом мире разумеют то обстоятельство, что более поздние (более совершенные) органические формы являются реальными отпрысками более ранних (несовершенных) форм и произошли от них естественным путем. Сторонник теории органического развития должен был бы, собственно говоря, представлять себе дело так, словно некогда на земле был период времени, когда какое-нибудь существо могло воочию проследить постепенное возникновение пресмыкающихся из протоамниотов при условии, что оно могло присутствовать при этом в качестве наблюдателя и обладать соответствующе долгой жизнью. Равным образом теоретики развития должны были бы представлять себе, что какое-нибудь существо могло бы наблюдать происхождение Солнечной системы из Канто-Лапласовской первичной туманности, если бы оно могло в течение бесконечно долгого времени свободно задержаться в соответствующем месте в области мирового эфира. Здесь не принимается в расчет, что при таком представлении сущность как протоамниотов, так и Канто-Лапласовской мировой туманности следовало бы мыслить *иначе*, чем это делают материалистические мыслители. Но ни одному теоретику развития не пришло бы в голову утверждать, что из своего понятия первичного зародышевомешочного животного он может вывести понятие пресмыкающегося со всеми его свойствами, даже если он ни разу и не видел пресмыкающегося. Равным образом нельзя было бы вывести и Солнечную систему из понятия Канто-Лапласовской первичной туманности, если бы это понятие первичной туманности мыслилось предназначенным непосредственно только для восприятия 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 мы, имея как данность понятие несовершенного и понятие совершенного, можем понять их связь; но он ни в коем случае не должен был бы допускать, что понятия, достигнутого относительно более раннего состояния, достаточно для того, чтобы развить из него более позднее. Для учителя этики отсюда следует, что – хотя он и в силах осмыслить связь более поздних моральных понятий с более ранними – ни одна, пусть даже единственная новая моральная идея не может быть добыта им из прежних. Будучи моральным существом, индивидуум сам производит свое содержание. Это произведенное содержание является для учителя этики такой же данностью, как для естествоиспытателя рептилии. Рептилии произошли из протоамниотов; но естествоиспытатель не может из понятия протоамниотов выводить понятие рептилии. Более поздние моральные идеи развиваются из более ранних; но учитель этики не может из нравственных понятий более раннего культурного периода выводить нравственные понятия более позднего. Путаница вызывается тем, что мы, как естествоиспытатели, имеем факты уже готовыми перед собой и лишь задним числом рассматриваем их в познавательном смысле, между тем как при нравственной деятельности мы сначала творим факты, которые задним числом и познаем. При процессе развития нравственного миропорядка мы совершаем то, что природа совершает на более низкой ступени: мы изменяем нечто подлежащее восприятию. Этическая норма, следовательно, не может быть сначала *познана*, подобно закону природы, но она должна быть прежде сотворена. Лишь когда она уже налицо, она может стать предметом познания.

Но разве мы не в силах мерить новое меркою старого? Не придется ли каждому человеку соразмерять то, что произведено его моральной фантазией, с традиционными нравственными учениями? Для того, что должно проявиться как нравственно-продуктивное, это такая же нелепость, как если бы мы вздумали соразмерять новую форму, возникающую в мире природы, со старой и сказали: так как рептилии не соответствуют протоамниотам, то они суть неправомерная (болезненная) форма.

* Когда Паульсен утверждает: «Различие природного предрасположения и жизненных условий требует различной как телесной, так и духовно-моральной диеты», то он очень близок к верному познанию, но все же промахивается в решающем пункте. Поскольку я индивидуум, я не нуждаюсь ни в какой диете. Диететикой называется искусство приведения отдельного экземпляра в согласие с общими законами рода. Но как индивидуум я вовсе не экземпляр рода.

Итак, этический индивидуализм не противоречит правильно понятой теории развития, но непосредственно вытекает из нее. Геккелевское родословное дерево в линии восхождения от первичных животных вплоть до человека как органического существа надлежало бы, не прерывая естественной закономерности и не нарушая единого процесса развития, проследить дальше вверх – до индивидуума как некоего в определенном смысле слова нравственного существа. Однако нигде нельзя было бы из *сущности* какого-либо одного рода предков вывести *сущность* последующего рода. А если верно, что нравственные идеи индивидуума явным образом произошли из нравственных идей его предков, то столь же верно и то, что этот индивидуум обречен на нравственное бесплодие, до тех пор пока у него самого не появятся моральные идеи.

Тот же самый этический индивидуализм, который я развил на основе предшествующих воззрений, мог бы быть выведен и из теории развития. Убеждение в итоге было бы тем же самым; иным был бы лишь путь, на котором оно добыто.

Появление совершенно новых нравственных идей из моральной фантазии не является для теории развития чем-то внушающим большее удивление, чем происхождение нового животного рода из другого. Но только, будучи монистическим мировоззрением, эта теория как в нравственной жизни, так и в природной должна отрицать всякое достигаемое путем голых умозаключений, а не переживаемое в мире идей потустороннее (метафизическое) влияние. При этом она следует тому же принципу, которым она руководствуется, ища причины новых органических форм и не ссылаясь при этом на вмешательство какого-то вне-мирового Существа, вызывающего к жизни каждый новый род сообразно новой творческой мысли посредством сверхъестественного влияния. Подобно тому как монизм не может для объяснения живых существ пользоваться какой-то сверхъестественной творческой мыслью, так же невозможно для него вывести и нравственный миропорядок из причин, лежащих за пределами переживаемого мира. Он не может считать сущность какого-нибудь воления исчерпанной в нравственном смысле лишь оттого, что он свел его к продолжающемуся сверхъестественному влиянию на нравственную жизнь (божественное мироправление извне) или к временному особому откровению (дарование десяти заповедей) или к явлению 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 становится индивидуальным достоянием. Нравственные процессы для монизма суть такие же мировые продукты, как и все прочее существующее, и причины их следует искать в мире, т.е. в человеке, поскольку человек является носителем нравственности.

Этический индивидуализм оказывается таким образом увенчанием того здания, которое *Дарвин* и *Геккель* стремились воздвигнуть для естествознания. Он есть одухотворенное учение о развитии, перенесенное на нравственную жизнь.

Кто в скупости сердца заведомо отводит понятию *естественного* произвольно ограниченную область, тому остается совсем немного, чтобы не находить в ней места для свободного индивидуального поступка. Последовательно рассуждающий сторонник теории развития не может впасть в подобную узость. Он не может завершить естественный порядок развития на обезьяне, а за человеком признать «сверхъестественное» происхождение; ища естественных предков человека, он должен искать уже в природе – дух; он не может также остановиться на органических отправлениях человека и считать естественными только их, но должен и нравственно свободную жизнь рассматривать как духовное продолжение органической.

Сторонник теории развития, согласно своей основной точке зрения, может утверждать лишь то, что современная нравственная деятельность происходит из иных разновидностей мирового свершения; характеристику этой деятельности, т.е. определение ее как *свободной* он должен предоставить *непосредственному наблюдению* над ней. Ведь он утверждает только, что развитие людей берет свое начало от предков, стоящих еще на нечеловеческой стадии. Как устроены люди – это должно быть установлено посредством наблюдения над ними самими. Результаты этого наблюдения не могут впасть в противоречие с правильно понимаемой историей развития. Голословное утверждение, будто эти результаты таковы, что они исключают естественный мировой порядок, не могло бы быть приведено в согласие с новейшим направлением естествознания*.

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

Как же с этой точки зрения обстоит дело с упомянутым уже выше (стр. 7) различием между обоими положениями: «Быть свободным – значит мочь *делать* то, чего хочешь» и другим: «Быть в состоянии по собственному усмотрению желать и не желать чего-либо – вот собственный смысл догмы о свободной воле». – *Гамерлинг* обосновывает свою

* Вполне оправдано то, что мы называем мысли (этические идеи) объектами наблюдения. Ибо хотя мысленные образования в процессе мыслительной деятельности и не вступают в поле наблюдения, они все же могут стать впоследствии предметом наблюдения. Как раз этим путем и получена нами наша характеристика человеческой деятельности.

концепцию свободы воли 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. превратить в действительность то, чего я хочу и что я, следовательно, предпослал себе в качестве идеи моего делания, – это зависит от внешних обстоятельств и от моей технической умелости (см. стр. 53). Быть свободным – значит быть в состоянии из себя самого предопределить лежащие в основе деятельности представления (побудительные основания) посредством моральной фантазии. Свобода невозможна, если что-нибудь вне меня (механический процесс или всего лишь умозаключаемый внемировой Бог) определяет мои моральные представления. Я, следовательно, свободен лишь тогда, когда я сам произвожу эти представления, а не тогда, когда я *могу* реализовать положенные в меня каким-то другим существом побудительные основания. Свободное существо – это то, которое может *хотеть* то, что оно само считает верным. Кто делает что-либо иное, чем он сам того хочет, тот должен быть побужден к этому иному мотивами, которые лежат не в нем самом. Такой человек поступает несвободно. Выходит, что если кто-то может по собственному усмотрению хотеть то, что он считает правильным или же неправильным, то это значит, что он может по собственному усмотрению быть свободным или несвободным. Это, конечно, так же нелепо, как видеть свободу в умении делать то, что ты должен хотеть. Но последнее и утверждает Гамерлинг, когда он говорит: совершенно верно, что воля всегда определяется побудительными основаниями, но нелепо говорить, будто она вследствие этого несвободна: ибо большей свободы, чем осуществлять себя по мере собственной силы и решимости, нельзя в ее случае ни пожелать, ни помыслить. – Ну да: тут можно пожелать как раз еще большую свободу, которая и есть собственно свобода. Именно: свободу самому определять основания своего воления.

Человек под влиянием обстоятельств позволяет себе иногда отказываться от осуществления своих желаний. Но позволять предписывать себе, что он *должен* делать, т. е. хотеть того, что не он сам, а другой считает правильным, – к этому его можно склонить лишь в той мере, в какой он не чувствует себя *свободным*.

Внешние силы могут помешать мне сделать то, что я хочу. Тогда они попросту обрекают меня на ничегонеделание или на несвободу. Но лишь в том случае, когда они порабащают мой дух и изгоняют из моей головы побудительные основания, а на место их хотят внедрить свои, тогда они замышляют мою несвободу. Церковь ополчается поэтому не только против *поступков*, но в особенности против *нечистых мыслей*, т. е. побудительных оснований моего поведения. Она лишает меня свободы, когда нечистыми кажутся ей все побудительные основания, которые задает не она. Церковь или какое-либо иное сообщество порождает несвободу, когда священники или наставники делают себя повелителями совести, т. е. когда верующие *должны* получать от них (из исповедальни) побудительные основания своего поведения.

Дополнение к новому изданию 1918 г. В этих рассуждениях о человеческом волении представлено, что может пережить человек в своих поступках, чтобы посредством этого переживания прийти к сознанию: мое воление свободно. Особенно важно здесь то, что право называть воление свободным достигается посредством переживания: в волении осуществляется идеальная интуиция. Это *может* быть только результатом наблюдения, но оно и *есть* таковой результат в том смысле, в каком человеческое воление наблюдает себя в ходе 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 ее собственной, на себе самой основанной сущности. Когда в человеческом сознании присутствует такая интуиция, она развивается не из процессов организма (см. стр. 40), но органическая деятельность отодвигается на задний план, чтобы очистить место идеальной. Если я наблюдаю воление, являющееся отображением интуиции, то из этого воления устранена 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 *прежде всего* ослабляется, оттесняется необходимая деятельность человеческого организма и ее место заполняет духовная деятельность пронизанной идеей воли. Только тот, кто не в состоянии осуществить *это* наблюдение двучленности свободного воления, верит в несвободу *всякого* воления. Кто может осуществить его, тот достигает прозрения, что человек несвободен постольку, поскольку он не может довести до конца процесс оттеснения органической деятельности, но что эта несвобода стремится к свободе, а последняя представляет собой отнюдь не какой-то абстрактный идеал, но заложенную в человеческом существе направляющую силу. Человек свободен в той мере, в какой он в состоянии осуществлять в своем волении тот душевный строй, который живет в нем, когда он осознает образование чисто идеальных (духовных) интуиций.

XIII ЦЕННОСТЬ ЖИЗНИ (ПЕССИМИЗМ И ОПТИМИЗМ)

Вопросу о цели или назначении жизни (ср. стр. 51) соответствует другой вопрос – о ее ценности. Мы встречаемся в этом отношении с двумя противоположными воззрениями, а в промежутке между ними – со всеми мыслимыми попытками примирения. Одно из этих воззрений гласит: наш мир – наилучший из мыслимых и возможных миров, а жизнь и деятельность в нем – неценнейшее из благ. Все в нем предстает гармоничным и целесообразным взаимодействием и

достойно изумления. Даже кажущееся злым и скверным познается с высшей точки зрения как добро, ибо являет благотворную противоположность добра; мы тем лучше можем оценивать последнее, когда оно выделяется на первом. Зло не есть нечто доподлинно действительное; мы ощущаем как зло только меньшую степень блага. Зло есть отсутствие добра, а не что-нибудь такое, что имело бы значение само по себе.

Другое воззрение утверждает: жизнь полна мучений и бедствий, страдание повсюду перевешивает удовольствие, горе превосходит радость. Бытие – это бремя, и небытие следовало бы при всех обстоятельствах предпочесть бытию.

Главными представителями первого воззрения, оптимизма, надлежит считать *Шефтсбери* и *Лейбница*, а второго, пессимизма, – *Шопенгауэра* и *Эдуарда фон Гартмана*.

По мнению *Лейбница*, этот мир есть лучший из миров. Лучше его не может быть. Ибо Бог добр и мудр. Добрый Бог *хочет* сотворить лучший из миров; мудрый *знает* его; он может отличить его от всех других и худших. Только злой или немудрый Бог был бы способен сотворить худший мир, чем наилучший из возможных.

Кто исходит из этой точки зрения, тот с легкостью может предначертать человеческой деятельности направление, которое она должна принять, чтобы внести свою лепту во благо мира. Человеку надлежит лишь разузнать решения Бога и вести себя сообразно с ними. Если он знает, каковы намерения Бога относительно мира и человеческого рода, то и поступки его окажутся верными. И он будет чувствовать себя счастливым оттого, что может присвокупить к прочему добру еще и свое. Итак, с оптимистической точки зрения жизнь достойна 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, или волю. Вечное стремление, непрестанная жажда удовлетворения, которое никогда не может быть достигнуто, – вот основная черта всякого воления. Ибо стоит лишь достигнуть какой-либо желанной цели, как тотчас же возникает новая потребность и т. д. Удовлетворение может всегда иметь лишь ничтожно малую длительность. Все остальное содержание нашей жизни есть неудовлетворенное тяготение, т. е. недовольство, страдание. Если слепой порыв наконец притупляется, то мы лишаемся всяческого содержания; бесконечная скука наполняет наше существование. Поэтому относительно лучшим является подавление в себе желаний и потребностей, убийство воления. Шопенгауэровский пессимизм ведет к бездеятельности, его нравственная цель – *универсальная лень*.

Существенно иначе пытаются обосновать пессимизм и использовать его для этики *Гартман*. Следуя излюбленному стремлению нашего времени, Гартман пытается обосновать свое мировоззрение на *опыте*. Из *наблюдения* жизни хочет он получить ответ на вопрос, что перевешивает в мире – удовольствие или страдание. Он устраивает перед разумом смотр всему, что является людям как добро и как счастье, чтобы показать, что все мнимое удовлетворение при более точном рассмотрении оказывается *иллюзией*. Иллюзия – когда мы верим, что в здоровье, юности, свободе, обеспеченном существовании, любви (половом наслаждении), сострадании, дружбе и семейной жизни, чувстве чести, почете, славе, господстве, религиозном назидании, занятиях наукой и искусством, уповании на потустороннюю жизнь, участии в культурном прогрессе, – что во всем этом мы имеем источники счастья и удовлетворения. При трезвом рассмотрении каждое наслаждение приносит в мир гораздо больше зла и несчастья, чем удовольствия. *Неприятность похмелья всегда больше, чем приятность опьянения*. Страдание значительно перевешивает в мире. Ни один человек, даже относительно счастливейший, если спросить его об этом, не согласился бы второй раз прожить эту убогую жизнь. Поскольку, однако, Гартман не отрицает присутствия в мире идеального элемента (мудрости) и даже признает за ним одинаковое право наряду со слепым порывом (волею), то он может предположить за своим Первосуществом сотворение мира только с той целью, что страдание мира должно быть приведено им к мудрой мировой цели. Но страдание существ, заселяющих мир, есть не что иное, как страдание самого Бога, ибо жизнь мира в целом тождественна с жизнью Бога. Всемудрое же Существо может видеть свою цель только в избавлении от страдания, а так как всякое бытие есть страдание, то – и в избавлении от бытия. Препровождение бытия в гораздо лучшее небытие – вот цель сотворения мира. Мировой процесс есть постоянная борьба против страдания Бога, которая завершится наконец уничтожением всякого бытия. Итак, участие в уничтожении бытия – вот в чем состоит нравственная жизнь человека. Бог сотворил мир, чтобы избавиться через него от своего бесконечного страдания. Мир «надо в некотором смысле рассматривать как зудящую сыпь на абсолютном», посредством которой бессознательная целительная сила последнего освобождает себя от внутренней болезни, «или же как болезненный вытяжной пластырь, который накладывает на себя всеединое Существо, чтобы извлечь сначала наружу внутреннюю болезнь, а затем и совсем устранить ее». Люди суть члены мира. В них страдает Бог. Он их сотворил, чтобы раздробить свое бесконечное страдание. Боль, которой страдает каждый отдельный из нас, это только капля в бесконечном море божественной боли (Гартман, «Феноменология нравственного сознания»).

Человек должен проникнуться сознанием того, что погоня за индивидуальным удовлетворением (эгоизм) есть безумие, и должен руководствоваться единственной задачей: посвятить себя – путем бескорыстной самоотдачи мировому процессу – избавлению Бога. В противоположность шопенгауэровскому пессимизму Гартмана ведет нас к самоотверженной деятельности во исполнение возвышенной задачи.

Но как обстоит дело с обоснованием этих взглядов на опыте?

Стремление к удовлетворению – это порыв жизненной деятельности выйти за пределы своего жизненного содержания. Существо голодно, т. е. оно стремится к насыщению, когда его органические функции требуют для своего дальнейшего функционирования притока нового жизненного содержания в форме пищи. Стремление к почету состоит в том, что человек считает свою личную деятельность значимой только тогда, когда к ней присоединяется признание извне. Стремление к познанию возникает тогда, когда для человека в мире, который он может видеть, слышать и т.д., чего-то недостает до тех пор, пока он его не понял. Исполнение стремления вызывает в стремящемся индивидууме удовольствие, неудовлетворение – страдание. При этом важно наблюдать, что удовольствие и страдание зависят лишь от исполнения или неисполнения моего стремления. Само стремление ни в коем случае не может считаться страданием. Поэтому если выясняется, что в момент исполнения стремления тотчас же возникает новое, то я не вправе утверждать, что удовольствие породило для меня страдание, ибо при всех обстоятельствах наслаждение оборачивается желанием его повторения или получения нового удовольствия. Лишь когда это желание наталкивается на невозможность его исполнения, я могу говорить о страдании. Даже и в том случае, когда пережитое наслаждение вызывает во мне требование большего или более утонченного переживания удовольствия, я могу говорить о вызванном благодаря первому удовольствию страдании только в тот момент, когда у меня нет средств пережить большее или более утонченное удовольствие. Только когда страдание наступает в форме естественного последствия наслаждения, как, например, при половом наслаждении у женщины, влекущем за собой муки родов и труд ухода за детьми, я могу находить в наслаждении источник страдания. Если бы само стремление вызывало страдание, то устранение стремления должно было бы сопровождаться удовольствием. На деле же имеет место обратное. Отсутствие стремления в нашем жизненном содержании порождает скуку, а скука связана со страданием. Но так как стремление может естественно длиться долго, пока не наступит его исполнение, а до тех пор принуждено довольствоваться надеждой на него, то надо признать, что страдание не имеет ничего общего со стремлением как таковым, но зависит исключительно от неисполнения его. Итак, Шопенгауэр при всех обстоятельствах не прав, когда считает желание или стремление (волю) само по себе источником страдания.

В действительности же верно даже как раз обратное. Стремление (желание) само по себе причиняет радость. Кто не испытывал наслаждения, доставляемого надеждой на осуществление отдаленной, но сильно желанной цели? Эта радость сопровождает работу, плоды которой достанутся нам только в будущем. Такое удовольствие совершенно не зависит от достижения цели. Когда затем цель бывает достигнута, тогда к удовольствию, испытываемому от стремления, присоединяется удовольствие от исполнения как что-то новое. Но если бы кому-нибудь вздумалось сказать, что к неудовольствию от несбывшейся цели присоединяется еще и неудовольствие от обманутой надежды и делает в конечном счете неудовольствие от неисполнения большим, чем возможное удовольствие от исполнения, то ему следовало бы возразить, что на деле возможно и обратное: ретроспективный взгляд на наслаждение, испытанное, когда желание было еще далеко от исполнения, нередко действует успокаивающе на неудовольствие, причиненное неисполнением. Кто в момент крушения надежд восклицает: я сделал все, что в моих силах! – тот объективно доказывает на себе правоту этого утверждения. Упоительное чувство того, что ты посильно старался сделать возможное, ускользает от внимания тех, кто сопровождает каждое несбывшееся желание утверждением, будто несостоявшейся оказалась не только радость от его исполнения, но разрушено и само наслаждение желания.

Исполнение желания вызывает удовольствие, а неисполнение – страдание. Отсюда нельзя заключить, что удовольствие есть удовлетворение желания, а страдание – неудовлетворение его. Как удовольствие, так и страдание могут возникнуть в каком-нибудь существе, не будучи вовсе следствием известного желания. Болезнь есть страдание, которому не предшествует никакого желания. Если бы кто-нибудь вздумал утверждать, что болезнь – это неудовлетворенное желание здоровья, то он совершил бы ошибку, приняв само собой разумеющееся и не доведенное до сознания пожелание не заболеть за положительное желание. Когда кто-нибудь получает наследство от богатого родственника, о существовании которого он не имел ни малейшего понятия, то этот факт наполняет его удовольствием без предшествовавшего желания.

Итак, тот, кто вознамерился бы исследовать, на чьей стороне перевес в тягбе удовольствия и страдания, тому следовало бы принять в расчет как удовольствие от самого желания и от исполнения желания, так и удовольствие, выпадающее нам без того, чтобы мы его домогались. А на другой странице книги счетов будут фигурировать: страдание от скуки, от неисполненного стремления и, наконец, то, которое настигает нас без всякого желания. К последнему роду принадлежит также страдание, причиняемое нам навязанной, не нами самими выбранной работой.

Теперь возникает вопрос: как найти верное средство, чтобы вывести из этого *дебета и кредита баланс*? Эдуард фон Гартман придерживается мнения, что этого можно достичь взвешенной силой нашей рассудительности. Правда, он говорит («Философия бессознательного», 7-е изд., т. 2): «Страдание и удовольствие *существуют* лишь в той мере, в какой они *ощущаются*». Отсюда следует, что для удовольствия нет иного мерила, кроме субъективного мерила чувства. Я должен *ощутить*, дает ли во мне сумма моих чувств неудовольствия, сопоставленная с моими чувствами удовольствия, перевес радости или же страдания. Несмотря на это, Гартман утверждает: «Если... ценность жизни каждого существа может быть измерена только по его собственной субъективной мерке... то этим отнюдь еще не сказано, что каждое существо извлекает из всех эмоций своей жизни *правильную* алгебраическую сумму или, другими

словами, что *его общее суждение о своей собственной жизни правильно по отношению к его субъективным переживаниям*». Но тем самым *рассудительная оценка чувствования вновь становится мерилом его ценностей**.

Кто более или менее точно примыкает к системе представлений таких мыслителей, как Эдуард фон Гартман, тому может показаться, что, для того чтобы прийти к правильной оценке жизни, следует устранить факторы, искажающие наше суждение о балансе удовольствий и страданий. Он может попытаться достичь этого двумя путями. *Во-первых*, если он станет доказывать, что наше желание (влечение, воля) вторгается в качестве помехи в нашу трезвую оценку значимости чувства. Мы должны были бы, например, сказать себе, что половое наслаждение является источником зла; но то обстоятельство, что половое влечение в нас так властно, соблазняет нас к тому, чтобы разыгрывать перед собой удовольствие, которого в такой мере вовсе не существует. Мы хотим наслаждаться; оттого мы не признаем себе, что страдаем от наслаждения. *Во-вторых*, если он начнет критиковать чувства и попытается доказать, что предметы, с которыми связаны чувства, оказываются иллюзиями перед лицом разумного познания и *что они разрушаются в тот момент, когда постоянно растущая сила нашего ума прозревает эти иллюзии*.

Он может представить себе ситуацию следующим образом: если какой-то честолюбец собирается выяснить, преобладало ли в его жизни до того момента, как он начал размышлять об этом, удовольствие или страдание, то ему следует избавиться в своей оценке от двух источников ошибок. Поскольку он честолюбив, то эта основная черта его характера явит ему радости, испытанные им вследствие признания его заслуг, через увеличительное стекло, обиды же, причиненные ему оттеснением его на задний план, через уменьшительное. Когда он испытывал пренебрежение к себе, он чувствовал обиду именно оттого, что был честолюбив; в воспоминании эти обиды предстают ему в смягченном свете, но тем глубже запечатлеваются в нем радости из-за признаний, к которым он так падок. Для честолюбца, конечно, является настоящим благодеянием то, что дело обстоит именно так. Иллюзия ослабляет испытываемое им чувство неудовольствия в момент самонаблюдения. Тем не менее его оценка неверна. Страдания, представляющие ему теперь под неким покровом, ему действительно пришлось испытать во всей их силе, и таким образом, он фактически неверно заносит их в книгу счетов своей жизни. Чтобы прийти к правильному суждению, честолюбцу пришлось бы в момент наблюдения избавиться от своего честолюбия. Он должен был бы рассматривать своим духовным взором собственную протекшую до этого момента жизнь без всяческих линз. Иначе он уподобится купцу, который при подведении заключительного баланса своих счетов вписал бы себе в актив свое деловое усердие. Но приверженец означенной выше точки зрения может пойти еще дальше. Он может сказать: честолюбец уяснит себе в конце концов, что признание, за которым он гонится, есть вещь, не имеющая ценности. Он сам придет к пониманию или будет приведен к нему другими, что для разумного человека не может быть никакого толку в людском признании, ибо поистине «относительно всех тех вещей, которые не являются жизненными вопросами развития или уже окончательно решенными наукой», всегда можно поручиться, «что большинство бывает не право, а право меньшинство». «Такому суждению препоручает счастье своей жизни тот, кто делает честолюбие своей путеводной звездой» («Философия бессознательного», т. 2). Когда честолюбец скажет себе все это, он должен будет признать иллюзией то, что его честолюбие являло ему как действительность, следовательно, также и чувства, связанные с соответствующими иллюзиями его честолюбия. На этом основании можно было бы сказать: со счета ценностей жизни должно быть скинуто также и то, что в чувствах удовольствия проистекает из иллюзий; остаток представляет тогда собой свободную от иллюзий сумму жизненных удовольствий, и эта сумма так мала по сравнению с суммой страданий, что жизнь перестает казаться наслаждением, а небытие следует предпочесть бытию.

Но между тем как совершенно очевидным является то, что вызванное вмешательством честолюбивого влечения заблуждение приводит при установлении баланса удовольствия к ложному результату, сказанное о познании иллюзорного характера предметов удовольствия выглядит тем не менее весьма спорным. Выделение из баланса жизненных удовольствий всех связанных с действительными или мнимыми иллюзиями чувств удовольствия попросту исказило бы его. Ибо честолюбец действительно испытывает радость, когда его признает толпа, безотносительно к тому, сочтет ли впоследствии он сам или кто-нибудь другой это признание иллюзией. Испробованное радостное ощущение несколько не становится от этого меньше. Исключение всех подобных «иллюзорных» чувств из жизненного баланса не только не делает правильным наше суждение о чувствах, но вычеркивает из жизни действительно имеющиеся налицо чувства.

И отчего бы в самом деле этим чувствам быть исключенными? Тому, кто их имеет, они доставляют удовольствие; кто их преодолел, у того в силу переживания этого преодоления (не вследствие самодовольного ощущения: вот, мол, какой я человек! – а из объективных источников удовольствия, лежащих в преодолении) наступает хоть и одухотворенное, но от этого ничуть не менее значительное удовольствие. Когда из баланса удовольствий вычеркиваются некоторые чувства, поскольку они связаны с предметами, разоблаченными как иллюзии, то при этом ценность жизни делается зависимой не от количества удовольствий, а от их качества, а это последнее – от ценности причиняющих удовольствие вещей. Но если я хочу определить ценность жизни по количеству удовольствий или страданий, которые она мне прино-

* Кто намерен вычислить, перевешивает ли 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.

сит, то я не вправе вводить сюда еще и другую предпосылку, с помощью которой я определяю в свою очередь ценность или никчемность удовольствий. Когда я говорю: я хочу сравнить количество удовольствий с количеством страданий и посмотреть, которое из них больше, то мне следует учесть все удовольствия и страдания сообразно их реальным величинам совершенно независимо от того, лежит ли в основе их иллюзия или нет. Кто приписывает удовольствию, основанному на иллюзии, меньшую ценность для жизни, чем удовольствию, оправдываемому разумом, тот делает ценность жизни зависимой и от других факторов, кроме удовольствия.

Кто умаляет удовольствие, оттого что оно связано с тщетной вещью, тот похож на купца, который вздумал бы исчислять значительный доход от фабрики игрушек в одну четверть реальной суммы оттого лишь, что на ней производятся предметы для детских шалостей.

Итак, когда речь идет только о том, чтобы взвесить относительное количество удовольствий и страданий, надо полностью оставить в стороне иллюзорный характер предметов, доставляющих известные ощущения удовольствия. Рекомендованный Гартманом путь разумного рассмотрения произведенных жизнью количеств удовольствий и страданий привел нас, таким образом, к тому, что мы теперь знаем, как нам следует составлять счет, – что надлежит заносить на одну и что на другую страницу нашей книги счетов. Но как же теперь подвести итоги? В состоянии ли разум определить баланс?

Купец сделал ошибку в своих расчетах, если *подсчитанная* им прибыль не покрывается товарами, уже получившими сбыт в его торговом деле или все еще сбываемыми. Аналогичную ошибку, безусловно, допускает в своем суждении и философ, если он не может подтвердить наличия в ощущении вымышленного перевеса удовольствий или же страданий.

Я не намерен пока что подвергать проверке расчеты пессимистов, опирающихся на рациональное рассмотрение мира. Но кому предстоит принять решение, стоит ли ему продолжать дальше дело своей жизни или нет, тот пусть сначала потребует, чтобы ему показали, где же таится подсчитанный перевес страданий.

Этим мы коснулись пункта, где разум *не* в состоянии, отталкиваясь только от самого себя, определить перевес удовольствия или страдания, но где он вынужден показать этот перевес в самой жизни – в форме восприятия. Действительность постижима для человека не в одном только понятии, но и в опосредованном через мышление взаимосцеплении понятия и восприятия, – а чувствование и есть восприятие (ср. стр. 24). Ведь и купец только тогда бросает свое дело, когда подсчитанный его бухгалтером убыток подтверждается фактами. Пока этого нет, он заставляет бухгалтера вторично произвести счет. Таким же точно образом поступит и стоящий в гуще жизни человек. Если философ захочет доказать ему, что страданий гораздо больше, чем удовольствий, и что он просто этого не ощущает, он скажет: ты ошибся в своих умствованиях, продумай дело еще раз. Но если в торговом деле в известный момент действительными оказываются такие убытки, что не хватает больше никакого кредита для удовлетворения заимодавцев, а купец ничего не делает для того, чтобы выяснить свое положение посредством отчетливого ведения книг, – тогда наступает банкротство. Равным образом, если бы количество страданий у человека в известный момент увеличилось настолько, что никакая надежда (кредит) на будущие радости не могла бы для него перевесить страдания, то это должно было бы привести к банкротству его жизненного дела.

Но вот же, число самоубийц все-таки относительно невелико в сравнении со 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 то, что неверно утверждать, будто 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.

Совершенно своеобразным образом пессимизм Эдуарда фон Гартмана приходит к двоякому выводу: с одной стороны, к признанию никчемности жизни вследствие перевеса в ней страданий, а с другой – к утверждению необходимости все-таки прожить ее. Эта необходимость основана на том, что вышеуказанная (см. стр. 57) мировая цель может быть достигнута только путем непрерывной самоотверженной работы людей. Но до тех пор, пока люди еще следуют своим эгоистическим прихотям, они не годятся для такой самоотверженной работы. Только когда они через опыт и через разум убеждаются в том, 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, явив взору его бесперспективность.

Согласно этому воззрению, стремление к удовольствию изначально коренится в человеческой природе. Только убедившись в невозможности достижения его, это стремление уступает свое место обращению к более высоким задачам человечества.

О нравственном мировоззрении, ожидающем от признания пессимизма готовности отдаться неэгоистическим жизненным целям, нельзя сказать, что оно преодолевает эгоизм в истинном смысле этого слова. Нравственные идеалы только тогда бывают достаточно сильны, чтобы овладеть волей, когда человек осознает, что своекорыстное стремление к удовольствиям не может привести ни к какому удовлетворению. Человек, эгоизм которого домогается винограда удовольствий, находит его кислым оттого, что не может его достать: он уходит от него и посвящает себя самоотверженному образу жизни. Нравственные идеалы, по мнению пессимистов, недостаточно сильны, чтобы превозмочь эго-

изм; но они основывают свое господство на почве, которую им расчистило перед тем убеждение в бесперспективности эгоизма.

Если люди по своим естественным задаткам стремятся к удовольствию, но не могут его достигнуть, тогда уничтожение бытия и освобождение через небытие было бы единственно разумной целью. И если при этом держаться взгляда, что подлинный носитель мировой боли – Бог, то люди должны были бы поставить себе задачей содействовать избавлению Бога. Самоубийство отдельного человека не способствует достижению этой цели, а только препятствует этому. С разумной точки зрения Бог мог сотворить людей только для того, чтобы через их деятельность осуществить свое избавление. Иначе творение было бы бесцельно. А подобное мировоззрение имеет в виду как раз внечеловеческие цели. Каждый должен совершить свою определенную работу в общем деле избавления. Если он уклоняется от нее путем самоубийства, то предназначенная ему работа должна 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 несколько не уменьшает божественного страдания, а, напротив, возлагает на Бога новую трудность – создать ему замену.

Все это имеет предпосылкой то, что удовольствие является мерилом ценности жизни. Жизнь проявляется в сумме влечений (потребностей). Если бы ценность жизни зависела от того, доставляет ли она больше удовольствия или же страданий, тогда пришлось бы считать никчемным такое влечение, которое приносит своему носителю перевес страданий. Теперь мы рассмотрим влечение и удовольствие в смысле того, может ли первое измеряться вторым. Чтобы не вызвать подозрения в том, что точкой отсчета для жизни берется нами сфера «аристократии духа», мы начнем с «чисто животной» потребности – с голода.

Голод возникает, когда наши органы не могут по существу функционировать дальше без нового притока вещества. То, к чему прежде всего стремится голодный, – это насыщение. Как только следует поступление пищи, достаточной для прекращения голода, тотчас же достигается все, к чему стремится влечение к питанию. Наслаждение, связанное с насыщением, состоит прежде всего в устранении страдания, причиняемого голодом. К простому влечению к пище присоединяется еще и другая потребность. Принятием пищи человек хочет не только снова упорядочить нарушенные функции своих органов или превозмочь страдание, вызываемое голодом, – он пытается к тому же осуществить это в сопровождении приятных вкусовых ощущений. Если он голоден и ему осталось полчаса до вкусного обеда, то он в состоянии даже избежать недоброкачественной пищи, смогшей бы удовлетворить его раньше, чтобы не испортить себе удовольствие от лучшей. Голод ему нужен, чтобы получить полное наслаждение от своего обеда. В силу этого голод становится для него одновременно и возбудителем удовольствия. Если бы весь существующий в мире голод мог быть утолен, тогда выявилась бы вся сумма наслаждений, которой мы обязаны существованию потребности в пище. К этому следовало бы прибавить и то особое наслаждение, которое испытывают лакомки благодаря своей выходящей за пределы обычного культуры вкусовых нервов.

Эта сумма наслаждений имела бы наибольшую мыслимую ценность, если бы не оставалось неудовлетворенной ни одной потребности, связанной с этим родом наслаждения, и если бы вместе с наслаждением не приходилось бы одновременно смиряться и с известной суммой страданий.

Современное естествознание полагает, что природа порождает больше жизни, чем она может поддержать, т. е. производит и больше голода, чем она в состоянии удовлетворить. Порождаемый избыток жизни должен в страданиях погибнуть в борьбе за существование. Допустим, что жизненных потребностей в каждый момент мирового свершения больше, чем это отвечает наличествующим средствам удовлетворения, и что наслаждение жизнью терпит вследствие этого ущерб. Но реально наличествующее конкретное наслаждение жизнью отнюдь не становится от этого ни на йоту меньше. Где наступает удовлетворение желаний, там налично соответствующее количество наслаждения даже и в том случае, когда в самом желающем существе или в других остается наряду с этим обильное число неудовлетворенных влечений. Но что этим уменьшается, так это *ценность* жизненного наслаждения. Если хотя бы часть потребностей живого существа находит удовлетворение, то оно получает соответствующее наслаждение. Ценность этого наслаждения тем незначительнее, чем меньше выглядит оно на фоне общего требования жизни в области данных желаний. Можно представить себе эту ценность в виде дроби, числителем которой будет действительно наличествующее наслаждение, а знаменателем – сумма потребностей. Дробь эта будет иметь значение единицы, когда числитель и знаменатель окажутся 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 наслаждений будет отставать от суммы желаний. Но дробь никогда не сможет стать *нулем*, пока числитель выражается хоть какой-то, пусть самой ничтожной величиной. Если бы человек перед своей смертью подвел итог и представил себе приходящееся на определенное влечение (например, голод) количество наслаждения распределенным на всю жизнь вместе со всеми требованиями этого влечения, то ценность пережитого удовольствия была бы, пожалуй, ничтожна, хотя вовсе лишенным ценности оно никогда не могло бы стать. При неизменном количестве наслаждения с увеличением потребностей живого существа ценность жизненного удовольствия уменьшается. То же самое можно сказать и о сумме всех жизней в природе. Чем больше число живых существ по отношению к числу тех, кто может найти полное удовлетворение своих влечений, тем меньше средняя ценность жизненного удовольствия.

Векселя на жизненное наслаждение, предъявленные нам в наших влечениях, дешевеют, когда нельзя бывает надеяться оплатить их в полном размере. Если пищи моей достает ровно на три дня, но зато следующие три дня я должен голодать, то наслаждение от трех сытых дней не становится вследствие этого меньше. Но затем я должен буду мыслить его распределенным на шесть дней, и через это *ценность* его для моего влечения к пище уменьшится вдвое. Равным образом обстоит дело и с величиною удовольствия по отношению к *степени* моей потребности. Если для утоления моего голода я нуждаюсь в двух кусках хлеба с маслом, а могу получить только один, то доставленное им наслаждение равно лишь половине той ценности, которую оно имело бы, если бы я был сыт после еды. Таков способ, которым определяется в жизни ценность удовольствия. Оно измеряется жизненными потребностями. Наши желания служат *мерилом*, удовольствие же – это то, что измеряется. Наслаждение от насыщения получает ценность только благодаря тому, что налицо голод; и оно получает определенной величины ценность сообразно отношению, в котором оно находится к величине наличествующего голода.

Несбывшиеся требования нашей жизни бросают свои тени и на удовлетворенные желания и уменьшают *ценность* насладительных мгновений. Но можно говорить и 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 способны во время наслаждения повышать наше желание. Если мы не в состоянии повышать наше желание и параллельно не отставать от возрастающего удовольствия, то удовольствие превратится в страдание. Предмет, который иначе удовлетворил бы нас, обрушивается 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 измерять его нашим желанием. Избыток приятного чувства переходит в боль. Мы можем наблюдать это особенно у тех людей, потребность которых в каком-либо роде удовольствия весьма незначительна. Для людей, у которых притупилось влечение к пище, еда легко становится противной. Отсюда также следует, что желание служит мерилом ценности удовольствия.

Пессимизм может возразить на это: неудовлетворенное влечение к пище приносит в мир не только неудовольствие из-за отсутствующего наслаждения, но и положительные страдания, мучения и бедствия. Он может при этом сослаться на неописуемо бедственное положение человека, который поглощен заботами о пропитании; на сумму страданий, косвенно возрастающую у таких людей из-за недостатка в пище. А если ему захочется применить свое утверждение также и к внечеловеческой природе, то он может указать на мучения животных, обреченных на голодную смерть в известные времена года. 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 происходит в случае *прибыли и убытка*. Но если пессимизм полагает, что перевес оказывается на стороне страдания, и считает возможным вследствие этого заключить о никчемности жизни, то он заблуждается хотя бы уже потому, что производит вычисление, невыполнимое в действительной жизни.

Наше желание направляется в отдельном случае на определенный предмет. Ценность удовольствия от удовлетворения желания будет, как мы видели, тем больше, чем больше количество удовольствия по отношению к величине нашего желания*. Но от величины нашего желания зависит также и количество страдания, с которым мы согласны смириться, лишь бы достигнуть удовольствия. Мы сравниваем количество страдания не с количеством удовольствия, а с величиною нашего желания. Любитель поесть легче переживает период голодания – ради наслаждения, ожидающего его в более благоприятные времена, – чем тот, кому чужда эта радость от удовлетворения влечения к пище. Женщина, желающая иметь ребенка, сравнивает счастье, которое сулит ей обладание им, не с множеством страданий, доставляемых ей беременностью, родами, уходом за ребенком и т.д., а со своим желанием иметь ребенка.

Мы никогда не домогаемся какого-то абстрактного удовольствия определенной величины, но только конкретного и совершенно определенного удовлетворения. Когда мы стремимся к удовольствию, которое должно быть удовлетворено определенным предметом или определенным ощущением, мы не можем довольствоваться тем, что нам достается другой предмет или другое ощущение, которое причинит нам удовольствие одинаковой величины. Кто стремится к насыщению, тому нельзя будет заменить удовольствие от него другим, одинаковым по величине, но вызываемым прогулкой удовольствием. Только в том случае, если наше желание в самой общей форме стремилось бы к определенному количеству удовольствия, ему пришлось бы тотчас же заглохнуть, едва лишь выяснилось бы, что это удовольствие не может быть достигнуто без превосходящего его по величине количества страданий. Но так как мы стремимся к некоему вполне определенному удовлетворению, то удовольствие от исполнения желания наступает и тогда, когда вместе с ним приходится смиряться и с превосходящим его неудовольствием. Поскольку инстинкты живых существ движутся в определенных направлениях и преследуют конкретную цель, то вследствие этого становится невозможным

* Тот случай, когда благодаря чрезмерному повышению удовольствия оно переходит в страдание, мы здесь не принимаем в соображение.

принимать в расчет в качестве равнозначющего фактора количество страдания, противостоящего на пути к этой цели. Если только желание достаточно сильно, чтобы сохраняться еще в той или иной степени и по преодолении страдания – как бы велико ни было это последнее в пределе, – то удовольствие от удовлетворения все еще может быть испытано в полной мере. Итак, желание не непосредственно ставит страдание в связь с достигнутым удовольствием, но делает это косвенно, приводя свою собственную величину (относительно) в связь с величиной страдания. Дело не в том, что больше – удовольствие, которого хотят достигнуть, или страдание, а в том, что больше – стремление к желанной цели или сопротивление, оказываемое ему страданием. Если это сопротивление больше, чем желание, тогда последнее смиряется перед неизбежным, ослабевает и ничего больше не домогается. Так как удовлетворение должно непременно быть определенного рода, то связанное с ним удовольствие приобретает значение, которое дает нам возможность по наступлении удовлетворения учитывать необходимое количество страдания лишь постольку, поскольку оно уменьшило меру нашего желания. Если я страстный любитель дальних видов, то мне никогда не удастся подсчитать: сколько всего удовольствия доставит мне взгляд с вершины горы, непосредственно сопоставленный с тяготами утомительного подъема и спуска. Но я поразмыслил о том, будет ли по преодолении трудностей мое желание окинуть взором дали все еще достаточно живо. Только косвенно, сообразуясь с величиной желания, могут удовольствие и страдание совместно давать общий итог. Вопрос, следовательно, вовсе не в том, что наличествует в избытке – удовольствие или страдание, а в том, достаточно ли сильна воля к удовольствию, чтобы преодолеть страдание.

Доказательством правильности этого утверждения является то обстоятельство, что ценность удовольствия ставится выше, когда его приходится покупать ценой большого страдания, чем когда оно достается нам даром, словно некий подарок свыше. Если страдание и муки подавили наше желание, а цель все-таки достигается, то удовольствие *по отношению* к оставшемуся еще количеству желания бывает тем *большим*. Но это отношение, как я уже показал (ср. стр. 61), и представляет собой *ценность* удовольствия. Дальнейшее доказательство состоит в том, что живые существа (включая человека) развивают свои влечения до тех пор, пока они 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 часть ее отказывается от борьбы, влечения которой удушаются силой нагромождающихся трудностей. Каждое живое существо до тех пор ищет пищи, пока недостаток пищи не разрушает его жизнь. И даже человек накладывает на себя руки только тогда, когда он (справедливо или несправедливо) полагает, что не может достичь тех жизненных целей, которые он считает достойными стремления. Но пока он верит еще в возможность достигнуть того, что, по его мнению, достойно устремления, он борется против всякого рода мук и страданий. Философии пришлось бы прежде всего втолковать человеку, что воление только тогда имеет вообще смысл, когда удовольствие больше, чем страдание; по своей природе он силится достигнуть предметов своего желания, если он в состоянии вынести неизбежно возникающее при этом страдание, как бы оно ни было велико. Но такая философия была бы ошибочной, потому что она ставит человеческое воление в зависимость от обстоятельства (перевес удовольствия над страданием), которое изначально чуждо человеку. Изначальным мерилом воления служит желание, которое и осуществляет себя в меру своих возможностей. Предъявляемый *жизнью*, а не рассудочной философией счет, когда при удовлетворении какого-нибудь желания встает вопрос об удовольствии и страдании, можно пояснить следующим сравнением. Если при покупке некоторого количества яблок я вынужден взять вдвое больше плохих, чем хороших – потому что продавец хочет сбить весь свой товар, – то я ни секунды не задумаюсь над тем, чтобы взять и плохие, если ценность незначительного числа хороших можно считать достаточно высокой для того, чтобы сверх их покупной цены взять на себя еще и затраты на устранение плохого товара. Этот пример делает наглядным отношение между количествами удовольствия и страдания, доставляемыми каким-либо влечением. Я определяю ценность хороших яблок не тем, что вычитаю их сумму из суммы плохих, а соображением, сохраняют ли еще некоторую ценность первые, несмотря на наличность вторых.

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

Если бы пессимизм и был прав в своем утверждении, что в мире содержится больше страдания, чем удовольствия, это не влияло бы на воление, так как живые существа тем не менее продолжают стремиться за остающимся удовольствием. Эмпирическое доказательство того, что страдание перевешивает радость, было бы – будь оно вообще возможно – хотя и в состоянии показать бесперспективность философского направления, усматривающего ценность жизни в избытке удовольствия (эвдемонизм), но неспособным представить воление вообще неразумным, ибо воление направлено не на избыток удовольствия, а на остающееся еще за вычетом страдания количество удовольствия. Последнее же предстает все еще достойной стремления целью.

Пытались опровергнуть пессимизм, утверждая, что невозможно вычислить перевес удовольствия или страдания в мире. Возможность всякого подсчета основывается на том, что вещи, подлежащие счету, могут быть сравнимы друг с другом по своей величине. Но вот же, всякое страдание и всякое удовольствие имеют определенную величину (силу и продолжительность). Даже различные ощущения удовольствия мы можем по крайней мере приблизительно сравнивать по их величине. Мы знаем, что доставляет нам больше удовольствия – хорошая сигара или хорошая острота. Поэтому против возможности сравнения различных видов удовольствия и страдания по их величине нечего возразить. И исследователь, ставящий себе задачей определение в мире перевеса удовольствия или страдания, исходит из вполне

правомерных предпосылок. Можно высказать утверждение об ошибочности выводов пессимизма, но нельзя сомневаться в возможности научной оценки количеств удовольствия и страдания, а вместе с тем и в возможности определить баланс удовольствия. Но неверно и то, когда утверждается, что из результата этого вычисления можно сделать какие-либо выводы относительно человеческого воления. Случаи, когда мы действительно ставим ценность нашего поступка в зависимость от перевеса удовольствия или неудовольствия, относятся к числу тех, когда предметы, на которые направлена наша деятельность, нам безразличны. Если дело идет для меня о том, чтобы порадовать себя после работы посредством какой-либо игры или легкого разговора, и мне совершенно безразлично, что именно делать для этой цели, то я спрашиваю себя: что доставит мне максимальное удовольствие? И я, конечно, откажусь от поступка, если весы склонятся в сторону неудовольствия. Когда мы хотим купить игрушку для ребенка, то при ее выборе мы думаем о том, что доставит ему наибольшую радость. Во всех других случаях мы вовсе не принимаем свои решения исключительно только по балансу удовольствия.

Итак, если пессимистическая этика считает возможным с помощью доказательства о преобладании страдания над удовольствием подготовить почву для самоотверженной отдачи себя культурной работе, то она не принимает в соображение, что на человеческое воление – по его природе – нельзя оказать никакого влияния подобным воззрением. Стремление людей сообразуется с количеством удовлетворения, возможного после преодоления всех трудностей. Надежда на это удовлетворение является основой человеческой деятельности. Работа каждого человека в отдельности и вся культурная работа человечества проистекает из этой надежды. Пессимистическая этика полагает, что она должна явить человеку невозможность погони за счастьем, чтобы он посвятил себя своим подлинно нравственным задачам. Но эти нравственные задачи суть не что иное, как конкретные природные и духовные влечения; и к их удовлетворению стремятся, несмотря на выпадающее при этом страдание. Погони за счастьем, которую намеревается искоренить пессимизм, стало быть, вовсе не существует. Человек выполняет задачи, которые ему надлежит выполнить, потому что, действительно познав их сущность, он – в силу особенностей своего существа – *хочет* их выполнить. Пессимистическая этика утверждает, что человек может только тогда предаться тому, что он признает своей жизненной задачей, когда он откажется от стремления к удовольствию. Но никакая этика не способна вообще придумать других жизненных задач, кроме осуществления требуемых человеческими желаниями удовлетворений и исполнения его нравственных идеалов. Никакая этика не может отнять у него удовольствие, которое он получает от этого исполнения своих желаний. Когда пессимист говорит: не стремись к удовольствию, так как ты его никогда не достигнешь; стремись к тому, что ты признаешь своей задачей, – то на это следует возразить: последнее в природе человека, и когда утверждают, что человек стремится только к счастью, то это не более как измышление блуждающей по ложным путям философии. Он стремится к удовлетворению того, чего желает его существо, и имеет в виду конкретные предметы этого стремления, а не какое-то абстрактное «счастье», и исполнение его стремлений является для него удовольствием. Когда пессимистическая этика требует, чтобы человек гнался не за удовольствием, а за достижением того, что он признает своей жизненной задачей, то она попадает этим своим требованием как раз в то самое, чего человек по существу своему *хочет*. Чтобы быть нравственным, человеку вовсе не нужно быть сперва искалеченным философией, ему не нужно прежде сбросить с себя свою природу. Нравственность заключается в стремлении к цели, признанной за правильную; следовать этому стремлению до тех пор, пока сопряженное с ним страдание не парализует желания, заложено в самом существе человека. И в этом сущность всякого действительного воления. Этика основывается не на искоренении всякого стремления к удовольствию, дабы малокровные абстрактные идеи могли развернуть свое господство там, где им не противостоит никакой сильной тоски по жизненному наслаждению, а на *сильном*, несомом идеальной интуицией *волении*, которое достигает своей цели даже и тогда, когда путь к ней усеян терниями. Нравственные идеалы берут свое начало из моральной фантазии человека. Их осуществление зависит от того, насколько сильно желаются они человеком, чтобы он смог превозмочь страдания и муки. Они суть *его* интуиции, побуждения, напрягающие его дух; он *хочет* их, так как их осуществление составляет его высшее удовольствие. Он вовсе не нуждается в том, чтобы позволять сначала этике запрещать его стремление к удовольствию, а затем позволять ей повелительно указывать ему, к чему он *должен* стремиться. Он будет стремиться к нравственным идеалам, если его моральная фантазия окажется достаточно деятельной, чтобы внушать ему интуиции, сообщающие его волению силу для их осуществления, несмотря на заложенные в его организации противодействия, к которым принадлежит также и неизбежное страдание.

Кто стремится к идеалам, исполненным благородного величия, тот делает это оттого, что они составляют содержание его существа, и осуществление их доставит ему такое наслаждение, перед которым удовольствие, получаемое заурядным человеком от удовлетворения своих повседневных влечений, выглядит ничтожным. Идеалисты духовно *блаженствуют* при претворении своих идеалов в жизнь.

Кто хочет искоренить удовольствие, получаемое от удовлетворения человеческого желания, тот должен сначала сделать человека рабом, который действует не потому, что он хочет, а только потому, что он должен. Ибо достижение желаемого доставляет удовольствие. То, что называют *добром*, есть не то, что человек *должен*, а то, чего он *хочет*, когда он раскрывает во всей истинной полноте свою человеческую природу. Кто этого не признает, тому следует сначала вытравить из человека то, что он хочет, а затем извне предписать ему то, что он должен давать как содержание своему волению.

Человек придает исполнению какого-нибудь желания ценность, поскольку оно проистекает из его существа. Достигнутое имеет свою ценность, поскольку оно было поволено. Если отказать цели человеческого воления, как таковой, в ее ценности, то придется позаимствовать имеющие ценность цели из чего-то такого, чего человек не хочет.

Этика, опирающаяся на пессимизм, проистекает из пренебрежительного отношения к моральной фантазии. Кто считает индивидуальный человеческий дух неспособным самому давать себе содержание своего стремления, только тот может искать сумму воления в тоске по удовольствию. Лишенный фантазии человек не творит нравственных идей. Они ему должны быть даны. Что он стремится к удовлетворению своих низменных желаний, об этом заботится физическая природа. Но для развития *всего* человека необходимы еще желания, происходящие из духа. Только полагая, что человек вообще не имеет таковых, можно утверждать, что он должен получать их извне. Тогда-то и было бы правомерным сказать, что он обязан делать что-то такое, чего он не хочет. Всякая этика, которая требует от человека, чтобы он подавлял свою волю для выполнения задач, которых он не хочет, рассчитывает не на *всего* человека в целом, а на такого, у которого отсутствует способность духовного устремления. 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 только при умерщвлении человеком собственной воли, тому неизвестно, что человек волит эти идеалы так же, как он волит удовлетворения так называемых животных влечений.

Нельзя отрицать, что очерченные здесь взгляды легко могут привести к недоразумению. Незрелые люди, лишенные моральной фантазии, охотно считают инстинкты своей половинчатой природы за полноту человечности и отклоняют все не ими созданные нравственные идеи, чтобы быть в состоянии беспрепятственно «изживать себя». Само собой разумеется, что к полуразвитой человеческой натуре нельзя отнести того, что правильно для вполне развитого человека. Тот, кто только через воспитание должен быть еще приведен к тому, чтобы его нравственная природа пробилась скорлупу низших страстей, – к тому не может относиться то, что имеет значение для зрелого человека. Но в нашу задачу входило здесь указать не на то, что должно быть внушено неразвитому человеку, а на то, что лежит в существе созревшего человека. Ибо надлежало показать возможность свободы, а свобода проявляется не в поступках, вытекающих из чувственного или душевного принуждения, а в поступках, опирающихся на духовные интуиции.

Этот созревший человек сам придает себе свою ценность. Он стремится не к удовольствию, которое предлагается ему, как милосердный дар, природой или Творцом, и он исполняет не абстрактный долг, признанный им за таковой, после того как он преодолел стремление к удовольствию. Он действует так, как он того хочет, т. е. сообразно своим этическим интуициям; и он испытывает от достижения того, чего он хочет, свое истинное жизненное наслаждение. Ценность жизни определяет он отношением достигнутого к желаемому. Этика, которая ставит на место воления просто должностное, на место склонности – просто долг, последовательно определяет 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. Это воззрение признает имеющим истинную жизненную ценность только то, что считает таковым отдельный человек соответственно своему волению. Оно ничего не ведает о какой-либо признанной не индивидуумом ценности жизни, равно как и о проистекающей не из него цели жизни. Оно видит во всесторонне постигнутом существе индивидуума господина над самим собой и своего собственного ценителя.

Дополнение к новому изданию 1918 г. Изложенное в этой главе может быть понято превратно, если крепко вцепиться в мнимое возражение, будто воление человека, как таковое, и есть как раз неразумное в нем. Надо-де показать ему эту неразумность, и тогда он, мол, поймет, что цель этического стремления должна заключаться в окончательном освобождении от воли. Подобное мнимое возражение и было сделано мне с компетентной стороны, причем мне было сказано, что дело философа состоит именно в том, чтобы наверстывать упущенное в силу отсутствия мыслей у животных и большинства людей и подводить действительный баланс жизни. Но тот, кто делает это возражение, не замечает как раз главного: чтобы свобода могла осуществиться, для этого воление в природе человека должно опираться на интуитивное мышление; в то же время оказывается, что воление может определяться еще и чем-то другим, кроме интуиции, и что *только* в проистекающем из существа человека свободном осуществлении интуиции выявляется нравственное и его ценность! Этический индивидуализм в состоянии представить нравственность в ее полном достоинстве, так как он полагает, что истинно нравственным является не то, что внешним образом вызывает согласие воления с какой-либо нормой, а то, что возникает в человеке, когда он развивает в себе нравственное воление как часть всего своего существа, так что сделать что-либо безнравственное явилось бы для него изуродованием, искалечением своего существа.

XIV ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ И РОД

Воззрение, что человек предрасположен к развитию в себе совершенной, самодостаточной, свободной индивидуальности, находится, по-видимому, в противоречии с фактом, что он выступает в рамках определенного природного целого как член этого целого (расы, племени, народа, семьи, мужского или женского пола) и что он действует в рамках некоего целого (государства, церкви и т. д.). Он несет в себе общие характерные особенности сообщества, к которому он принадлежит, и придает своей деятельности содержание, определяемое местом, которое он занимает в пределах некой множественности.

Возможна ли вообще при этом еще какая-нибудь индивидуальность? Можно ли рассматривать самого человека как нечто само по себе целое, если он вырастает из некоего целого и становится членом некоего целого?

Член целого определяется в своих свойствах и функциях через само целое. Таким целым является племя, и все принадлежащие к нему люди несут в себе особенности, обусловленные сущностью самого племени. Каков отдельный человек и как он действует – это обусловлено характером племени. Вследствие этого физиогномия и поведение отдельного человека получают отпечаток родового. Если мы спросим об основании, в силу которого то или иное свойство человека является таким или иным, то мы будем вынуждены перейти от отдельного существа к роду. Последний объясняет нам, почему что-либо появляется в нем в наблюдаемой нами форме.

Но человек освобождает себя от этого родового элемента. Ибо человеческое родовое, правильно переживаемое человеком, не есть что-либо ограничивающее его свободу и не должно ограничивать ее также с помощью искусственных организаций. Человек развивает в себе свойства и функции, определяющую основу которых мы можем искать только в нем самом. Родовое служит ему при этом лишь средством выражения своей особой сущности в нем. Он пользуется сообщенными ему природой особенностями как основой и придает ей сообразную своему собственному существу форму. Мы напрасно ищем основания для какого-нибудь проявления этого существа в законах рода. Мы имеем дело с индивидуумом, который может быть объяснен только через самого себя. Если человек уже пробился до этого высвобождения из родового, а мы и тогда силится еще объяснить все, что в нем есть, из характера рода, то это значит, что у нас нет органа для восприятия индивидуального.

Невозможно полностью понять человека, если положить в основу его оценки понятие родового. Упорнее всего держится родовая оценка там, где дело идет о поле человека. Мужчина почти всегда видит в женщине, а женщина в мужчине слишком много присущего общему характеру противоположного пола и слишком мало индивидуального. В практической жизни это вредит мужчинам меньше, чем женщинам. Социальное положение женщины чаще всего оттого и бывает таким недостойным, что оно во многих отношениях, где это должно было бы быть именно так, обусловлено не индивидуальными особенностями отдельной женщины, а общими представлениями, составленными себе относительно естественной задачи и потребностей женщины. 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. Женщине велено быть рабой родового, общеженского. Пока мужчины спорят о том, годится ли женщина или не годится «по своим естественным задаткам» к тому или иному 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 призванию, которое им сейчас полагается, то едва ли они достигнут сами по себе чего-либо другого. Но они должны быть сами в состоянии решать, что свойственно их природе. Если кто опасается потрясения наших социальных условий от того, что женщины будут считаться не родовыми существами, а индивидуальностями, тому следует возразить, что социальные условия, при которых половина человечества ведет недостойное человека существование, чрезвычайно нуждается в улучшении*. 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. Все, что лежит ниже этой границы, естественно, может быть предметом научного рассмотрения. Особенности расы, племени, народа и пола составляют содержание особых наук. Только те люди, которые согласились бы жить лишь как экземпляры рода, смогли бы укрыться под общей картиной, получаемой вследствие такого научного рассмотрения. Но все эти науки не способны проникнуть до своеобразного содержания отдельного индивидуума. Там, где начинается область свободы (мышления и деятельности), прекращается определение индивидуума по законам рода. Содержание понятия, которое человек при помощи мышления должен соединить с восприятием, чтобы овладеть полной действительностью (ср. стр. 24), это содержание никто не может установить раз и навсегда и представить человеку готовым. Индивидуум должен приобретать свои понятия посредством собственной интуиции. Как следует мыслить отдельному человеку – этого нельзя вывести ни из какого родового понятия. Это зависит исключительно от самого индивидуума. Нельзя также определить из общих человеческих характеристик, какие конкретные цели собирается предпослать индивидуум своему волеию. Кто хочет понять отдельного индивидуума, тот должен проникнуть до его особой сущности, а не останавливаться на типических характерных свойствах. В этом смысле каждый отдельный чело-

век представляет собой проблему. И всякая наука, которая имеет дело с абстрактными мыслями и родовыми понятиями, является лишь подготовкой к тому познанию, которое нам достается, когда человеческая индивидуальность сообщает нам свой способ рассмотрения мира, а также и к другому познанию, которое мы получаем из содержания ее воления. Там, где у нас возникает ощущение: здесь мы имеем дело с тем элементом в человеке, который свободен от типического образа мышления и от родового воления, – там мы должны перестать черпать из нашего духа какие-либо готовые понятия, если мы хотим постичь его сущность. Познание состоит в соединении понятия с восприятием через мышление. 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 обсуждение какого-либо другого человека тотчас же примешивают 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 в пределах человеческого сообщества. Ни один человек не есть всецело род, и ни один – всецело индивидуальность. Но большую или меньшую сферу своего существа всякий человек постепенно освобождает как от родового начала животной жизни, так и от господствующих над ним заповедей человеческих авторитетов.

В той же части, где человек не может завоевать себе такой свободы, он представляет собой звено в пределах природного и духовного организмов. Он живет в этом отношении так, как он перенимает это у других или как они это ему предписывают. Этическую в подлинном смысле слова ценность имеет только та часть его поведения, которая вытекает из его интуиции. А та доля моральных инстинктов, которая содержится в нем путем унаследования социальных инстинктов, становится этической благодаря тому, что он принимает ее в свои интуиции. Из индивидуальных этических интуиции 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.

* На вышеприведенные рассуждения мне тотчас же по появлении этой книги (1894) было сделано возражение, что в пределах родового женщина уже и сейчас может индивидуально изживать себя, как она того захочет, и притом в гораздо более свободной форме, чем мужчина, который дезиндивидуализируется уже благодаря школе, а затем военной службе и профессии. Я знаю, что сегодня это возражение могло бы быть сделано, пожалуй, с еще большей силой. Однако я оставляю сказанное на своем 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 обсудить сказанное мной на чем-либо другом, чем дезиндивидуализация мужчины через школу и профессию.

ПОСЛЕДНИЕ ВОПРОСЫ

ВЫВОДЫ МОНИЗМА

Целостное объяснение мира, или разумеемый здесь монизм, заимствует принципы, которыми он пользуется для объяснения мира, из человеческого опыта. Источники деятельности он равным образом ищет внутри наблюдаемого мира, а именно в нашей доступной самопознанию человеческой природе, и притом – в моральной фантазии. Он отклоняет поиск последних основ предлагаемого нашему восприятию и мышлению мира *вне* самого этого мира посредством абстрактных умозаключений. Для монизма единство, приносимое переживаемым мыслящим наблюдением в многообразную множественность восприятий, есть одновременно то самое единство, которое взыскуется человеческой потребностью познания и посредством которого это последнее ищет доступа в физические и духовные области мира. Кто позади этого таким образом искомого единства ищет еще и какого-то другого, тот лишь доказывает этим, что ему неизвестно согласие, господствующее между найденным посредством мышления и требуемым нашим влечением к познанию. Отдельный человеческий индивидуум не отделен фактически от мира. Он составляет часть мира, и связь с целым Космосом прервана не в действительности, а только для нашего восприятия. Мы видим сначала эту часть как существующую саму по себе сущность, поскольку упускаем из виду те приводные ремни и тросы, с помощью которых силами космоса приводится в движение колесо нашей жизни. Кто останавливается на этой точке зрения, тот принимает часть некоего целого за действительно самостоятельно существующую сущность, за монаду, каким-то образом извне получающую весть об остальном мире. Разумеемый здесь монизм показывает, что в эту самостоятельность можно верить только до тех пор, пока воспринятое не впряжено мышлением в сеть мира понятий. Если это случается, то всякое частичное существование разоблачается как голая *кажимость восприятия*. Свое замкнутое в себе целостное существование во Вселенной человек может найти только посредством интуитивного переживания мысли. Мышление разрушает кажимость восприятия и влечет наше индивидуальное существование в жизнь Космоса. Единство мира понятий, который содержит объективные восприятия, включает в себя также и содержание нашей субъективной личности. Мышление дает нам истинный образ действительности как замкнутого в себе самом единства, между тем как многообразие восприятий есть только обусловленная нашей организацией кажимость (ср. стр. 48). Познание действительного в противоположность кажимости восприятий и составляло во все времена цель человеческого мышления. Наука силилась познать восприятия путем вскрытия закономерных связей между ними как действительности. Но там, где придерживались мнения, что установленная человеческим мышлением связь имеет только субъективное значение, там искали истинное основание единства в лежащем по ту сторону нашего опытного мира объекте (умозакключаемый Бог, воля, абсолютный дух и т. д.). И опираясь на это мнение, стремились, помимо знания о познаваемых в пределах опыта связях, приобрести еще и другое знание, выходящее за пределы опыта и вскрывающее связь его с уже не доступными опыту существами (метафизика, достигаемая не путем переживаний, а путем умозаключений). Основание, по которому мы постигаем мировую связь посредством урегулированного мышления, с этой точки зрения усматривали в том, что какое-то Первосущество построило мир по логическим законам, основание же для нашей деятельности находили в волеи этого Первосущества. При всем том не понимали, что мышление охватывает одновременно как субъективное, так и объективное, и что в сочетании восприятия с понятием и сообщается тотальная действительность. Лишь покуда мы рассматриваем пронизывающую и определяющую восприятие закономерность в абстрактной форме понятия, до тех пор мы действительно имеем дело с чем-то чисто субъективным. Но субъективно не содержание понятия, которое с помощью мышления присоединяется к восприятию. Это содержание взято не из субъекта, а из действительности. Оно составляет ту часть действительности, которой не может достигнуть восприятие. Оно есть опыт, но опыт, сообщаемый не восприятием. Кто не способен представить себе, что понятие есть нечто действительное, у того на уме только та абстрактная форма, в которой он удерживает понятие в своем духе. Но в таком обособлении оно существует – как, впрочем, и восприятие – лишь благодаря нашей организации. Даже дерево, которое мы воспринимаем, не имеет обособленно, само по себе, никакого существования. Оно лишь член в пределах великого круговращения природы и возможно только в реальной связи с нею. Абстрактное понятие само по себе лишено действительности, как лишено ее само по себе и восприятие. Восприятие – это та часть действительности, которая дается объективно, понятие – та ее часть, которая дается субъективно (через интуицию, ср. стр. 26). Наша духовная организация разрывает действительность на оба эти

фактора. Один фактор является восприятию, другой – интуиции. Только связь обоих, т. е. восприятие, закономерно втягивающееся во Вселенную, есть полная действительность. Когда мы рассматриваем простое восприятие само по себе, нам предстает не действительность, а бессвязный хаос; рассматривая закономерность восприятий саму по себе, мы имеем дело только с абстрактными понятиями. Не абстрактное понятие содержит действительность, а мыслящее наблюдение, рассматривающее не сами по себе понятие и восприятие в одностороннем порядке, а связь их обоих.

То, что мы живем в действительности (коренимся в ней нашим реальным существованием), этого не станет отрицать даже самый ортодоксальный субъективный идеалист. Он будет лишь оспаривать, что мы также и нашим познанием идеально достигаем того же, что мы переживаем реально. В противоположность ему монизм показывает, что мышление ни субъективно, ни объективно, но что оно есть охватывающий обе стороны действительности принцип. Когда мы мысля наблюдаем, мы совершаем процесс, который и сам принадлежит к ряду действительного свершения. Мышлением мы преодолеваем в пределах самого опыта односторонность чистого восприятия. Посредством абстрактных, понятийных гипотез (чисто понятийным размышлением) мы не можем додуматься до сущности действительного, но мы живем в действительном, когда мы к восприятиям подыскиваем идеи. Монизм не пытается внести в опыт что-либо непознаваемое (потустороннее), но усматривает действительное в понятии и восприятии. Он не плетет метафизики из сугубо абстрактных понятий, поскольку в понятии самом по себе он видит только *одну* сторону действительности, остающуюся скрытой для восприятия и имеющую смысл только в связи с восприятием. Но он вызывает в человеке убеждение, что человек живет в мире действительности и что ему незачем искать вне своего мира какой-то непереживаемой высшей действительности. Он отказывается искать абсолютно действительное где-либо, кроме опыта, потому что признает действительным содержание самого опыта. И он удовлетворен этой действительностью, так как знает, что мышление в силах обеспечить ее. То, что дуализм ищет позади мира наблюдений, монизм находит в нем самом. Монизм показывает, что мы нашим познанием охватываем действительность в ее истинном образе, а не в субъективной картине, выдвигающейся между человеком и действительностью. Для монизма понятийное содержание мира одинаково для всех человеческих индивидуумов (ср. стр. 25). Согласно монистическим принципам, человеческий индивидуум рассматривает другого индивидуума как себе подобного, поскольку в нем изживает себя одно и то же содержание. В едином мире понятий существует лишь *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 Б, но только получено оно другим субъектом восприятия (ср. стр. 25). Мышление приводит все субъекты восприятия к общему идеальному единству всяческого разнообразия. Единый мир идей изживает себя в них как в множественности индивидуумов. До тех пор пока человек постигает себя только через самовосприятие, он рассматривает себя как отдельного человека; но стоит лишь ему взглянуть на вспыхивающий в нем и охватывающий все отдельное мир идей, как он узревает живую вспышку в себе абсолютно-действительного. Дуализм определяет божественное Первосущество как нечто пронизывающее всех людей и во всех них живущее. Монизм находит эту общую божественную жизнь в самой действительности. Идеальное содержание другого человека есть также и мое, и я лишь до тех пор рассматриваю его как другое, пока я воспринимаю, но перестаю это делать, как только начинаю мыслить. Каждый человек охватывает своим мышлением только часть совокупного мира идей, и лишь постольку индивидуумы различаются и фактическим содержанием своего мышления. Но эти содержания существуют в едином замкнутом в себе целом, охватывающем мысленные содержания всех людей. Таким образом человек постигает в своем мышлении общее Первосущество, пронизывающее всех людей. Исполненная мысленного содержания жизнь в действительности есть одновременно и жизнь в Боге. Получаемое сугубо путем умозаключений и не могущее быть пережитым потустороннее зиждется на недостатке понимания у тех, кто полагает, что посюстороннее имеет основу своего существования не в самом себе. Они не понимают, что посредством мышления они находят то, что требуется ими для объяснения восприятий. Оттого-то ни одно умозрение не выявило еще такого содержания, которое не было бы взято из данной нам действительности. Принятый в силу абстрактного умозаключения Бог есть только перенесенный в потустороннее человек; воля Шопенгауэра – возведенная в абсолют сила человеческой воли; скомпонованное из идеи и воли бессознательное Первосущество Гартмана – соединение двух абстракций, взятых из опыта. Совершенно то же самое следует сказать о всех других основанных на непережитом мышлении потусторонних принципах.

Человеческий дух фактически никогда не выходит за пределы действительности, в которой мы живем, да и не имеет в том нужды, так как все необходимое ему для объяснения мира находится в этом мире. Если философы в конце концов довольствуются выводением мира из принципов, взятых ими из опыта и перенесенных в гипотетическую потусторонность, то можно же довольствоваться и оставлением того же содержания в посюсторонности, к которой оно принадлежит для переживаемого мышления. Всякое выхождение за пределы мира есть только нечто кажущееся, и вынесенные за пределы мира принципы объясняют мир не лучше, чем лежащие в нем. Понимающее самое себя мышление вовсе не призывает к такому выходению, ибо мысленное содержание должно только в пределах мира, а не вне его, искать такое содержание восприятий, с которым оно составляет нечто совокупно действительное. Даже объекты фантазии суть лишь содержания, получающие свое оправдание только тогда, когда они становятся представлениями, указующими на какое-либо содержание восприятия. Благодаря этому содержанию восприятия они включаются в действительность. Понятие, которое было бы наполнено содержанием, лежащим вне данного нам мира, оказалось бы абстракцией,

которой не соответствовала бы никакая действительность. Измышлять мы можем только понятия действительности; чтобы найти ее самое, необходимо еще и восприятие. Первосущество мира, для которого *измышляется* содержание, есть невозможное для понимающего себя мышления допущение. Монизм не отрицает идеального; он даже не считает содержание восприятия, которому недостает идеального соответствия, полной действительностью; но во всей области мышления он не находит ничего, что могло бы заставить его выйти за пределы сферы переживания мышления посредством отрицания объективно-духовной действительности мышления. Монизм видит в науке, ограничивающей себя описанием восприятий и не проникающей до их идеальных восполнений, только половинчатость. Но он рассматривает как нечто половинчатое и все абстрактные понятия, не находящие своего восполнения в восприятии и нигде не включающиеся в охватывающую наблюдаемый мир сеть понятий. Оттого ему неведомы идеи, которые указывали бы на какую-то лежащую по ту сторону нашего опыта объективность и которые должны были бы образовать содержание чисто гипотетической метафизики. Все такие идеи, созданные человечеством, являются для него абстрагированными из опыта, с той только особенностью, что их заимствование из последнего упускается из виду их авторами.

Не могут, согласно принципам монизма, быть взяты из внечеловеческого потустороннего и цели нашей деятельности. Поскольку они мыслятся, они должны исходить из человеческой интуиции. Человек делает своими индивидуальными целями не 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 полагает ее в основу своего воления. В его деятельности, стало быть, изживаются не привитые посюстороннему миру из потустороннего заповеди, а принадлежащие посюстороннему миру человеческие интуиции. Монизм не знает такого мироправителя, который бы вне нас самих полагал нашим поступкам цель и давал направление. Человек не находит такой потусторонней первоосновы бытия, решения которой он мог бы разузнать, чтобы быть в курсе относительно целей, которыми ему следует руководствоваться в своих поступках. Он предоставлен самому себе. Он сам должен давать содержание своей деятельности. Если он ищет оснований для принятия какого-либо волевого решения вне мира, в котором он живет, то он ищет напрасно. Выходя за пределы удовлетворения своих естественных влечений, о которых позаботилась мать-природа, он должен искать их в своей собственной моральной фантазии, если только по склонности к удобству не предпочтет давать определять себя моральной фантазии других, т. е. ему придется либо воздержаться от всяких действий, либо действовать по определяющим основаниям, которые он дает себе сам из мира своих идей или которые из того же мира дают ему другие. Выходя за пределы своей чувственной инстинктивной жизни и за пределы выполнения предписаний других людей, он не определяется ничем иным, кроме самого себя. Он должен поступать, исходя из им самим поставленного и ничем другим не определенного побуждения. Разумеется, идеально это побуждение определено в едином мире идей, но фактически оно может быть выведено из этого мира идей и претворено в жизнь только через человека. Для актуального претворения человеком идеи в жизнь монизм может найти основание только в самом человеке. Но чтобы идея стала поступком, человек должен сначала, прежде чем это может свершиться, осуществить акт *воления*. Следовательно, такое воление имеет свое основание только в самом человеке. Тогда человек является тем последним, что определяет его поступок. Он *свободен*.

1-е дополнение к новому изданию 1918 г. Во второй части этой книги была сделана попытка обоснования того, что свободу надо искать в действительности человеческой деятельности. Для этого необходимо было выделить из всей области человеческой деятельности те ее части, по отношению к которым при непредвзятом самонаблюдении может идти речь о свободе. Это те поступки, которые являются собой осуществления идеальных интуиции. Остальные поступки никакое беспристрастное рассмотрение не назовет свободными. Но именно при непредвзятом самонаблюдении человек должен будет считать себя предрасположенным идти путем, ведущим к этическим интуициям и их осуществлению. Однако *это* непредвзятое наблюдение этического существа человека само по себе еще не может дать окончательного решения о свободе. Ибо если само интуитивное мышление происходило бы из какого-нибудь другого существа, если существо его не покоилось бы на себе самом, то проистекающее из этического сознание свободы оказалось бы призрачным. Но вторая часть этой книги находит свою естественную опору в первой, которая представляет интуитивное мышление как пережитую внутреннюю духовную деятельность человека. Понять *в переживании* эту сущность мышления равносильно познанию *свободы* интуитивного мышления. А когда человек знает, что это мышление свободно, он видит также и ту область воления, за которой следует признать свободу. Кто вправе на основании внутреннего опыта приписать интуитивному переживанию мысли покоящуюся на самой себе сущность, тот будет считать деятельного человека *свободным*. Кто не в состоянии этого сделать, тот не сможет найти никакого сколько-нибудь неоспоримого пути к принятию свободы. Указанный здесь опыт находит в *сознании* интуитивное мышление, которое обладает действительностью не только в сознании. И он находит тем самым свободу как отличительный признак проистекающих из интуиции сознания поступков.

2-е дополнение к новому изданию 1918 г. Изложение этой книги построено на чисто духовно переживаемом интуитивном мышлении, через которое каждое восприятие познавательно включается в действительность. В этой книге должно было быть изложено не больше того, что позволяет обозреть себя, исходя из переживания интуитивного

мышления. Но надо было также отметить, какой формотворческой отделки мыслей требует это пережитое мышление. А оно требует, чтобы в процессе познания оно не подвергалось отрицанию как покоящееся в самом себе переживание. Требуется, чтобы ему не было отказано в способности совместно с восприятием переживать действительность, вместо того чтобы искать ее сначала в каком-то лежащем вне этого переживания и еще подлежащем открытию мире, по отношению к которому мыслительная деятельность человека является лишь субъективной.

Тем самым в мышлении обозначен элемент, посредством которого человек духовно вживается в действительность. (И никому не следовало бы, собственно говоря, смешивать это воздвигнутое на пережитом мышлении мировоззрение с пустым рационализмом.) Но с другой стороны из всего духа этого изложения следует, что элемент восприятия получает для человеческого познания определение действительности только тогда, когда он схвачен мышлением. *Вне* мышления не может находиться характеристики чего-либо как действительности. Следовательно, нельзя представлять себе дело так, будто чувственный род восприятия служит гарантией единственной действительности. То, что выступает в качестве восприятия, этого человек на своем жизненном пути должен просто *ждать*. Можно было бы лишь спросить себя: позволительно ли с точки зрения, вытекающей только из интуитивно пережитого мышления, по праву *ожидать*, что человек, кроме чувственного, способен *воспринимать* и духовное? Да, этого можно ожидать. Ибо, если с *одной стороны* интуитивно пережитое мышление является свершающимся в человеческом духе деятельным процессом, то с *другой стороны* оно в то же время представляет собой духовное, постигнутое без чувственного органа восприятие. Оно есть восприятие, в котором действие сам воспринимающий, и оно есть самоощущение, которое в то же время воспринимается. В интуитивно переживаемом мышлении человек перенесен в духовный мир также и в качестве воспринимающего. То, что внутри этого мира выступает ему навстречу в качестве восприятия, и выступает так, как духовный мир его собственного мышления, это опознает человек как мир духовного восприятия. К мышлению мир *этого* восприятия стоял бы в таком же отношении, в каком со стороны внешних чувств стоит мир чувственных восприятий. Мир духовного восприятия, поскольку человек его переживает, не может быть чем-то чуждым ему, ибо он уже в интуитивном мышлении обладает переживанием, носящим чисто духовный характер. О таком мире духовных восприятий говорится в значительной части опубликованных мною после этой книги сочинений. Эта «Философия свободы» является философским обоснованием для названных более поздних сочинений. Ибо в этой книге делается попытка показать, что правильно понятое переживание мысли *есть* уже переживание духа. Поэтому автору кажется, что человек, способный со всей серьезностью разделять точку зрения автора этой «Философии свободы», не остановится перед вступлением в мир духовных восприятий. Вывести логически – путем умозаключений – из содержания этой книги изложенное в позднейших книгах автора, конечно, невозможно. Но живое постижение разумемого в этой книге интуитивного мышления естественно приводит к дальнейшему живому вступлению в мир духовных восприятий.

ПРИЛОЖЕНИЕ I

(Дополнение к новому изданию 1918 г.)

Возражения, сделанные мне с философской стороны тотчас по появлении этой книги, побуждают меня дополнить это новое издание нижеследующим коротким рассуждением. Я вполне могу представить себе читателей, которые с интересом отнесутся к остальному содержанию книги, но которым последующее покажется излишним и чуждым им абстрактным сплетением понятий. Они могут оставить это короткое рассуждение непрочитанным. Но только в философском рассмотрении мира всплывают проблемы, берущие свое начало не столько в естественном ходе всякого человеческого мышления, сколько в некоторых предрассудках мыслителей. Все, что помимо этого трактуется в настоящей книге, представляется мне задачей, касающейся *каждого* человека, который взыскует ясности относительно существа человека и его отношения к миру. Дальнейшее же является проблемой, рассмотрение которой требуется иными философами, когда заходит речь об изложенных в этой книге вещах, поскольку эти философы своим способом представлений создали себе определенные, не всегда встречающиеся трудности. Если совсем пройти мимо этих проблем, то некоторые лица поспешат бросить вам упрек в дилетантизме и тому подобное. Тут же возникнет мнение, будто автор изложения, каковое представлено в этой книге, не свел счетов с воззрениями, которые он не обсудил в самой книге.

Проблема, которую я здесь имею в виду, заключается в следующем: существуют мыслители, полагающие, что это сопряжено с особенной трудностью, когда хотят понять, каким образом душевная жизнь другого человека может влиять на собственную (самого размышляющего). Они говорят: осознанный мною мир замкнут во мне самом; другой осознанный мир также замкнут в себе самом. Я не могу заглянуть в мир сознания другого человека. Каким же образом я прихожу к убеждению, что живу с ним в одном общем мире? Мировоззрение, считающее возможным заключать от осознанного мира к неосознанному, который никогда и не может быть осознан, пытается разрешить это затруднение следующим образом. Оно говорит: мир, находящийся в моем сознании, есть только репрезентированный во мне мир какой-то сознательно мной не достижимой действительности. В последнем содержатся неизвестные мне возбудители

мира моего сознания. В нем содержится также и моя действительная сущность, которая равным образом лишь репрезентирована в моем сознании. Но в нем же содержится и сущность другого, противостоящего мне человека. То, что переживается в сознании этого другого человека, имеет свою соответствующую, независимую от этого сознания действительность в его сущности. Последняя – в области, которая никогда не может быть осознана – действует на мою принципиальную, бессознательную сущность, вследствие чего в моем сознании создается некое представительство того, что присутствует в совершенно независимом от моего сознательного переживания сознания. Мы видим: к достижимому для моего сознания миру здесь гипотетически примышляется другой, недостижимый для него в переживании мир, так как иначе человек считал бы себя вынужденным утверждать, что весь внешний мир, который кажется мне 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 новейшего времени, можно, попытавшись обозреть его с точки зрения того сообразного духу наблюдения, которое изложено в этой книге. Что же я имею на первый взгляд перед собой, когда 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 все это я не просто глазею, но оно приводит в движение мою мыслительную деятельность. Когда я мысля 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 совсем не есть то, чем оно предстает для внешних чувств. Чувственное явление обнаруживает в том, чем оно является непосредственно, нечто другое, чем оно является опосредованно. Его само-выставление передо мной 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 свое мышление и поставить на его место *его* мышление. Но это *его* мышление я постигаю в моем мышлении-переживании как мое собственное. Я действительно воспринял мышление другого. Ибо погашающее себя в качестве чувственного явления непосредственное восприятие схватывается моим мышлением, и таким образом имеет место полностью лежащий в моем сознании процесс, который состоит в том, что на место моего мышления становится другое мышление. Самопогашением чувственного явления фактически упраздняется разделение между обеими сферами сознания. Это репрезентируется в моем сознании тем, что при переживании содержания другого сознания я столь же мало переживаю свое собственное сознание, как я переживаю его во время сна без грез. Подобно тому как во время такого сна бывает выключено мое дневное сознание, так при восприятии содержания чужого сознания выключается мое собственное. Ошибочное мнение, будто это не так, происходит только оттого, что при восприятии другого лица, во-первых, погашенное содержание собственного сознания заменяется не бессознательностью, как во сне, а содержанием другого сознания, и во-вторых, смена состояния между погашением и вторичным вспыхиванием сознания себя самого происходит слишком быстро, чтобы быть обычно замеченной. – Лежащая перед нами проблема разрешается не с помощью искусственных понятийных конструкций, умозакрывающих от осознанного к чему-то такому, что никогда не может стать осознанным, а посредством подлинного переживания того, что следует из соединения мышления и восприятия. То же самое относится и ко многим вопросам, выступающим в философской литературе. Мыслителям было бы впору искать пути к непредвзятому, сообразному духу наблюдению; вместо этого они заслоняют действительность искусственной понятийной конструкцией.

В одной статье Эдуарда фон Гартмана, озаглавленной «Последние вопросы теории познания и метафизики» (напечатана в «Zeitschrift. für Philosophie und philosophische Kritik», 108. Bd. S. 55 ff.) моя «Философия свободы» зачисляется в направление философской мысли, пытающееся опереться на «теоретико-познавательный монизм». Такая точка зрения отклоняется Эдуардом фон Гартманом как невозможная. В основе этого лежит следующее. Согласно способу представления, выраженному в названной статье, существуют лишь три возможных теоретико-познавательных точки зрения. Человек либо остается на наивной точке зрения, принимающей воспринятые явления за действительные вещи вне человеческого сознания. Тогда ему недостает критического познания. Он не понимает, что со своим содержанием сознания он находится все же только в собственном сознании. Он не видит, что имеет дело не с каким-то «столом в себе», а только с объектом собственного сознания. Кто остается на этой точке зрения или по каким-либо соображениям вновь возвращается к ней, тот называется наивным реалистом. Однако эта точка зрения невозможна, так как она упускает из виду, что сознание обладает лишь своими собственными объектами сознания. Либо, во-вторых, человек усматривает такое положение вещей и вполне сознается себе в нем. Тогда он становится сначала трансцендентальным идеалистом. Но ему придется в таком случае отклонить воззрение, согласно которому от какой-то «вещи в себе» в человеческом сознании всегда может появляться нечто. Тем самым, однако, ему не удастся избежать абсолютного иллюзионизма, если только он будет достаточно последователен. Ибо мир, перед которым он стоит, превращается для него в голую сумму объектов сознания, и притом исключительно объектов собственного сознания. Даже объекты сознания других людей он бывает вынужден тогда – как это ни нелепо – мыслить присутствующими единственно в своем собственном содержании сознания. Возможной является только третья точка зрения – трансцендентальный реализм. Этот последний допускает существование «вещей в себе», но считает, что сознание никоим образом не может иметь дело с ними в непосредственном переживании. Они способствуют тому, что по ту сторону человеческого сознания и на

недоступный сознанию лад в последнем возникают объекты сознания. К этим «вещам в себе» можно прийти только посредством умозаключения от исключительно переживаемого – но всего-навсего в представлении – содержания сознания. И вот же 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 трех точек зрения, и что он, мол, избегает этого только потому, что не делает фактических выводов из своих предпосылок. Далее 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 вынудить его ответить на них. Ибо сам по себе он никогда не согласится высказаться на эти темы и даже постарается всячески уклониться от ответа на прямые вопросы, потому что каждый ответ упраздняет его притязание на теоретико-познавательный монизм как на отличную от трех указанных точку зрения. Это суть следующие вопросы: 1) Пребывают 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 налицо трансцендентальный идеализм. Если же он гласит, что они с одной стороны (как содержание абсолютного сознания, или как бессознательные представления, или как возможности восприятия) непрерывны, с другой же (как содержания ограниченного сознания) прерывны, то можно констатировать трансцендентальный реализм. 2) Когда трое сидят за столом, *сколько экземпляров стола налицо*? Кто ответит: один – тот наивный реалист; кто ответит: три – тот трансцендентальный идеалист; но кто ответит: четыре – тот трансцендентальный реалист. Конечно, при этом предполагается, что можно было бы под общим обозначением «экземпляры стола» соединить в трех сознаниях нечто столь разнородное, как один стол в качестве «вещи в себе» и три стола в качестве объектов восприятия. Кому это покажется чрезмерной вольностью, тот должен будет ответить не «четыре», а «один и три». 3) Когда две персоны находятся в одной комнате, *сколько экземпляров этих персон налицо*? Кто ответит: два – тот наивный реалист; кто ответит: четыре (а именно, в каждом из обоих сознаний по два Я: свое и другое) – тот трансцендентальный идеалист; но кто ответит: шесть (а именно, две персоны как вещи в себе и четыре объекта представлений персон в двух сознаниях) – тот трансцендентальный реалист. Если бы кто-нибудь захотел представить теоретико-познавательный монизм как нечто отличное от этих трех точек зрения, то ему пришлось бы дать на каждый из приведенных трех вопросов другие ответы. Но я не знаю, как они могли бы гласить». Ответы «Философии свободы» должны были бы гласить так: 1) Кто учитывает в вещах только содержания восприятий и принимает их за действительность, тот наивный реалист, не отдающий себе отчета в том, что *эти содержания восприятий* он, собственно говоря, вправе считать существующими только до тех пор, пока он смотрит на вещи, и что он, следовательно, должен был бы мыслить прерывным то, что он имеет перед собой. Но как только ему становится ясным, что действительность присутствует лишь в осмысленном восприятии, его осеняет, что оказывающееся *прерывным* содержание восприятия, после того как оно проработано мышлением, обнаруживает себя непрерывным. Итак, усвоенное переживаемым мышлением содержание восприятия следует считать непрерывным; но то в нем, что только воспринимается, должно было бы мыслиться прерывным, будь оно – что, конечно же, не так – и в самом деле действительным. 2) Когда трое сидят за столом, сколько экземпляров стола налицо? Налицо только *один* стол; но *пока* эти трое пожелали бы оставаться при своих образах восприятия, им пришлось бы сказать: *эти* образы восприятия вообще не являются действительностью. Стоит им, однако, перейти к усвоенному их мышлением столу, как они обнаруживают *единую* действительность стола; они соединены в этой действительности своими тремя содержаниями сознания. 3) Когда две персоны находятся одни в одной комнате, сколько экземпляров этих персон налицо? Налицо, разумеется, не шесть экземпляров – даже в смысле трансцендентального реалиста, – а только два. Просто образ восприятия, получаемый каждой из означенных персон как от себя самой, так и от находящейся рядом, оказывается поначалу недействительным. *Этих образов* всего четыре, и при их наличии в мыслительной деятельности обеих персон совершается постижение действительности. В этой мыслительной деятельности каждая из двух персон выходит за пределы сферы своего сознания; в ней оживают сферы сознания другой персоны и своей собственной. В миги этого оживления обе персоны столь же мало замкнуты в своем сознании, как и во время сна. Но спустя некоторое время это растворение в другом вновь осознается, так что сознание каждой из двух персон в мыслительном переживании охватывает и себя и другую. Я знаю, что трансцендентальный реалист назовет 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 при процессе познания; он изолируется от него мысленной сетью и запутывается в последней. Выступающий в «Философии свободы» монизм следовало бы назвать даже не «теоретико-познавательным», а – если уж так необходимо прозвище – монизмом мысли. Все это упустил из виду Эдуард фон Гартман. Он не вник в специфический тон изложения «Философии свободы» и утверждал, будто я попытался связать *гегелевский* универсальный панлогизм с *юмовским* индивидуалистическим феноменализмом (стр. 71 указанной «Zeitschrift für Philosophie», т. 108, примечание), между тем как фактически «Философия свободы» как таковая не имеет ничего общего с обеими этими точками зрения, которые она якобы пыталась соединить. (В этом кроется также и основание, в силу которого я не счел возможным предпринять критический разбор, скажем, «теоретико-познавательного монизма» Иоганнеса Ремке. Точка зрения «Философии свободы» совершенно отлична от той, которую Эдуард фон Гартман и другие называют теоретико-познавательным монизмом.)

ПРИЛОЖЕНИЕ II

В дальнейшем воспроизводится во всех существенных чертах отрывок, помещенный в первом издании этой книги в качестве своего рода «Предисловия». Так как он скорее передает настрой мысли, исходя из которого я написал двадцать пять лет назад эту книгу, чем имеет какое-то непосредственное отношение к ее содержанию, то я помещаю его здесь в качестве «Приложения». Полностью опустить его я не хотел бы по той причине, что постоянно все снова всплывает мнение, будто из-за моих позднейших духовно-научных сочинений мне приходится отнекиваться от чего-либо в более ранних.

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 ее.
Если глаз твой здоров, то вовне Творца он встречает;
Если же сердце, внутри мир отражает оно –

нашему времени подошел бы преимущественно второй. Истина, приходящая к нам извне, всегда носит на себе печать недоверности. Мы согласны верить лишь в то, что предстает истиной каждому из нас в его собственном внутреннем мире.

Только истина может дать 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 не хотим больше только *верить*, мы хотим *знать*. Вера требует признания истин, которые мы не постигаем полностью. А чего мы не постигаем полностью, то противится индивидуальному, которое хочет испытать все своим собственным глубочайшим существом. Только то *знание* удовлетворяет нас, которое не подчиняется никакой внешней норме, но проистекает из внутренней жизни личности.

Мы не хотим и такого знания, которое раз и навсегда отлилось в застывшие школьные правила и хранится в пригодных на все времена учебниках. Мы считаем, что каждый из нас вправе исходить из своего ближайшего опыта, из своих непосредственных переживаний и отсюда восходить к познанию всего Универсума. Мы стремимся к достоверному знанию, но каждый на свой собственный лад.

Наши научные учения также не должны больше принимать такой формы, словно бы признание их было делом безусловного принуждения. Никто из нас не захотел бы уже озаглавить научный труд так, как это сделал некогда Фихте: «Ясное, как день, сообщение широким кругам публики о подлинном существе новейшей философии. *Попытка принудить читателя к пониманию*». В настоящее время никто не должен быть *принуждаем* к пониманию. Кого не подгоняет к какому-либо воззрению особая индивидуальная потребность, от того мы не требуем никакого признания или согласия. И даже незрелому еще человеку, ребенку, мы не хотим в *настоящее время* вдавливать какого-либо познания, но мы пытаемся развить его способности, дабы он не нуждался более быть *принуждаемым* к пониманию, а *хотел* понимать.

Я не предаюсь никакой иллюзии относительно этой характеристики моей эпохи. Я знаю, как много еще живет и важничает 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 «единственным возможным» путем, но оно намерено рассказать о том пути, на который вступил некто, кому есть дело до истины.

Это сочинение ведет поначалу в более абстрактные области, где мысль должна проводить резкие контуры, чтобы прийти к устойчивым пунктам. Но, исходя из сухих понятий, читатель вводится также в конкретную жизнь. Я безусловно придерживаюсь того мнения, что если мы хотим прожить жизнь во всех направлениях, нам необходимо также возноситься и в эфирное царство понятий. Кто умеет наслаждаться только внешними чувствами, тому неведомы самые лакомые куски жизни. Восточные мудрецы заставляют учащихся проводить целые годы отрешенной и аскетической жизни, прежде чем сообщить им то, что они знают сами. Запад не требует больше для науки ни благочестивых упражнений, ни аскезы, но зато он взывает доброй воли к тому, чтобы на короткое время отвлекаться от непосредственных впечатлений жизни и устремляться в сферу чистого мира мыслей.

Области жизни многочисленны. Для каждой отдельной из них развиваются особые науки. Сама же жизнь есть единство, и чем больше стремятся науки к тому, чтобы углубиться в отдельные области, тем больше отдаляются они от созерцания живого мирового целого. Должно существовать знание, которое искало бы в отдельных науках элемен-

* Целиком опущены в этих рассуждениях лишь самые первые вступительные фразы (первого издания), которые кажутся мне сегодня совершенно несущественными. Сказанное же дальше представляется мне и по сей день необходимым сказать, вопреки естественно-научному образу мыслей наших современников и даже именно вследствие его.

ты, дабы снова вернуть человека назад к полноте жизни. Научный исследователь-специалист хочет своими познаниями добиться какого-то осознанного знания о мире и его действиях; в этом же сочинении поставлена философская цель: наука должна сама стать органически живой. Отдельные науки служат предварительными ступенями ко взыскуемой здесь науке. Подобное же отношение господствует и в искусствах. Композитор работает, исходя из основ композиции. Эта дисциплина является совокупностью знаний, обладание которыми составляет необходимую предпосылку для сочинения музыки. При сочинении музыки законы основ композиции служат жизни, реальной действительности. Совершенно в таком же смысле является *искусством* и философия. Все настоящие философы *были художниками понятий*. Человеческие идеи становились для них художественным материалом, а научный метод – художественной техникой. Отвлеченное мышление получает благодаря этому конкретную индивидуальную жизнь. Идеи становятся жизненными силами. Мы имеем тогда не просто знание о вещах, но мы сделали знание реальным, господствующим над самим собой организмом; наше действительное, деятельное сознание поставило себя над попросту пассивным принятием истин.

Каково отношение философии как искусства к *свободе* человека, что значит эта последняя, и причастны ли мы ей, или можем ли стать ей причастными – вот основной вопрос моего сочинения. Все прочие научные рассуждения фигурируют здесь лишь оттого, что они в конце концов служат разъяснению этого, по моему мнению, ближайшим образом касающегося человека вопроса. На этих страницах должна быть дана «*Философия свободы*».

Всякая наука была бы лишь удовлетворением праздного любопытства, если бы она не стремилась к повышению *ценности бытия человеческой личности*. Истинную ценность науки получают только благодаря выявлению человеческой значимости их результатов. Конечной целью индивидуума может быть не облагораживание отдельного душевного состояния, а развитие всех дремлющих в нас способностей. Знание имеет цену лишь в силу того, что оно способствует *всестороннему раскрытию цельной природы человека*.

Это сочинение, следовательно, понимает отношение между наукой и жизнью не в том смысле, что человек должен сгибаться перед идеей и посвящать свои силы служению ей, а в том, что он овладевает миром идей, дабы пользоваться ими для своих *человеческих* целей, выходящих за пределы чисто научных.

Человек должен уметь в переживании противопоставлять себя идее; *иначе* он попадет в рабство к ней.