



Рудольф Штайнер
Сочинения



Аннотация

В книгу вошли наиболее характерные сочинения австрийского эзотерика, основателя антропософского движения Рудольфа Штайнера (1861–1925): «Философия свободы», «Христианство как мистический факт и мистерии древности», а также «Хроника Акаши» и «Порог духовного мира».

Рудольф Штайнер посвятил всю свою жизнь поиску синтеза между наукой и духом, а также исследованию возможностей контакта человека с «высшими мирами». По его мнению, в мистике может господствовать такая же кристальная ясность, как и в научных изысканиях.

Воззрения Штайнера на христианство весьма далеки от общепринятых. Он подчеркивает не реализм, а символизм евангельских чудес, считая его сопоставимым с символизмом тайных языческих культов, и приходит к мнению, что истоки христианского духа следует искать в древних мистериях.

Рудольф Штайнер

Сочинения

Философия свободы

Предисловие к новому изданию 1918 года

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 водящее 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 развертываются 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 собственной жизнью и родством этой собственной жизни со всей человеческой душевной жизнью доказывает свою правомерность и свою значимость.

Так думал я о содержании этой книги, 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 соблазнителен 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 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): «Я» 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 октябрём или ноябрём 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 согласно 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 слеую 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 упускался 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

Две Души живут,
Ах! В моей груди,
Одна желает
отделить себя от другой:
Одна держится в
грубом любовном
удовольствии
За мир
сковывающими органами;
Другая поднимает
себя властно из пыли
К полям высоких
предков.

(Фауст, I)

Zwei Seelen wohnen,
ach! in meiner Brust,
Die eine will sich von
der andern trennen:
Die eine hlt in derber
Liebeslust
Sich an die Welt mit
klammernden Organen;
Die andre hebt
gewaltsam sich vom Dust
Zu den Gefilden hoher
Ahnen.

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 явлений 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 существовании? 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 Готлиб 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 зачарованный, 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 удается 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 существования 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 приложимо 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, проделанные 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 отдельных 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 непосредственное 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 громае. Связь имеющих 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 проникает 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 делает 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 последовало 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. Отличия 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 представало 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 возразят 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 прослеживать при этом, не можем ли мы от более позднего взойти 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

восприятию. 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 позволено 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 истиннейшую 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 переменю 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 вообразить, 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. И 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, прослеживая процессы в нашем собственном теле, находит, что уже в органах чувств действия внешнего движения видоизменяются самым различным образом. Яснее всего мы это видим на глазе и ухе. Оба 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 вблизи, 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 перелагается 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 перелгать 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 перелагает 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 реализмом 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 a 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. 521, 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 потерять 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 реализмом¹.

¹ Трансцендентальным — в смысле этого мировоззрения — называется такое познание, которое полагает, будто ему известно, что о вещах в себе нельзя ничего непосредственно высказать, по которому от известного субъективного фактора

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

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 соотнесен с трансцендентным. Реализмом называется воззрение Гартмана оттого, что оно выходит за пределы субъективного, мыслимого к трансцендентному, реальному.

вещей — пробуждению. Ведь и образы наших сновидений интересуют нас, покуда 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 в характер сновидений и в их соотношении 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. 502). 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 закончен 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 распусться корнем и стеблем. Оно покроеся 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 скажется 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 пришло 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. Упомянутом 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 индивидуальными 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 двойкой 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 concreto* 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 улитка 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 зиждущийся 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. Смешение 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 высокоим ценным 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 соотнесенность 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 чувство 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 сопереживанием 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 воспрятийной 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 заставляя 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 противоплагаем 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. Дюбуа-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 чувствование, 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 случайные временные или пространственные границы или недостатки его организации. Именно: не человеческой организации вообще, а лишь его собственной особенной и индивидуальной организации.

Из понятия познавания, 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 предпосылках 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 находимые 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.

Зиждущаяся 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 доказывается чувственно констатируемым превращением воды в вино.

Но и само познание наивный человек представляет себе как процесс, аналогичный чувственным процессам. Вещи оставляют 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 гипоготические 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 абсолютного, 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 хватает 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 прозрачно-ясные 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», приобретается 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 организацией 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. 544).

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 предаётся 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. 554 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 отдельных частей. Одна из этих отдельных частей, 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 присоединялись 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, имеющий 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 индивидуальное, 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» сопереживает 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 ведении мы равным образом имеем перед собой восприятие, а именно восприятие индивидуального переноса нашей самостности на объективное. То, что мышление не

является чисто идеальным фактором, есть равным образом только предмет восприятия, как это имеет место и при всякой другой вещи внешнего мира. Однако 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 волении ему действительно удастся схватить мировое свершение за какой-то его краешек. Тогда как другие события он может проследивать только внешне, посредством восприятия, ему кажется, что в своем волении он переживает совершенно непосредственно некое реальное свершение. Форма бытия, в которой является ему воля в границах его самости, становится для него реальным принципом действительности. Его собственное воление кажется ему частным случаем всеобщего мирового свершения; последнее же оказывается таким образом всеобщим волением. Воля становится мировым принципом, подобно тому как чувство в мистике — принципом

познания. Этот тип воззрения есть философия воли (гелизм). 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 проницанием мира. Обе требуют наряду с идеальным еще и реального принципа бытия. И это — с известным правом. По так как в качестве Средства постижения этих так наливаемых 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 изливания одного из этих источников (переживания) не могут быть прямо внесены этим мировоззрением в изливания 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 воление) 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. Моление, 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 волеию, 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 покое 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 понижении 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 двойную 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 тела².

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

² Каким образом очерченное выше воззрение сказывается в психологии, физиологии и т. д., изложено автором с самых разных сторон в сочинениях, следовавших за этой книгой. Здесь необходимо было только отметить, что следует из непредвзятого наблюдения самого мышления.

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 тех 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)