

Перевод, проработка и самостоятельное
изложение книги Рудольфа Штайнера
«Философия свободы»
профессором энтомологии
Е.С. Смирновым (1949–1952)

Все права принадлежат духовному наследию человечества

Die Philosophie der Freiheit

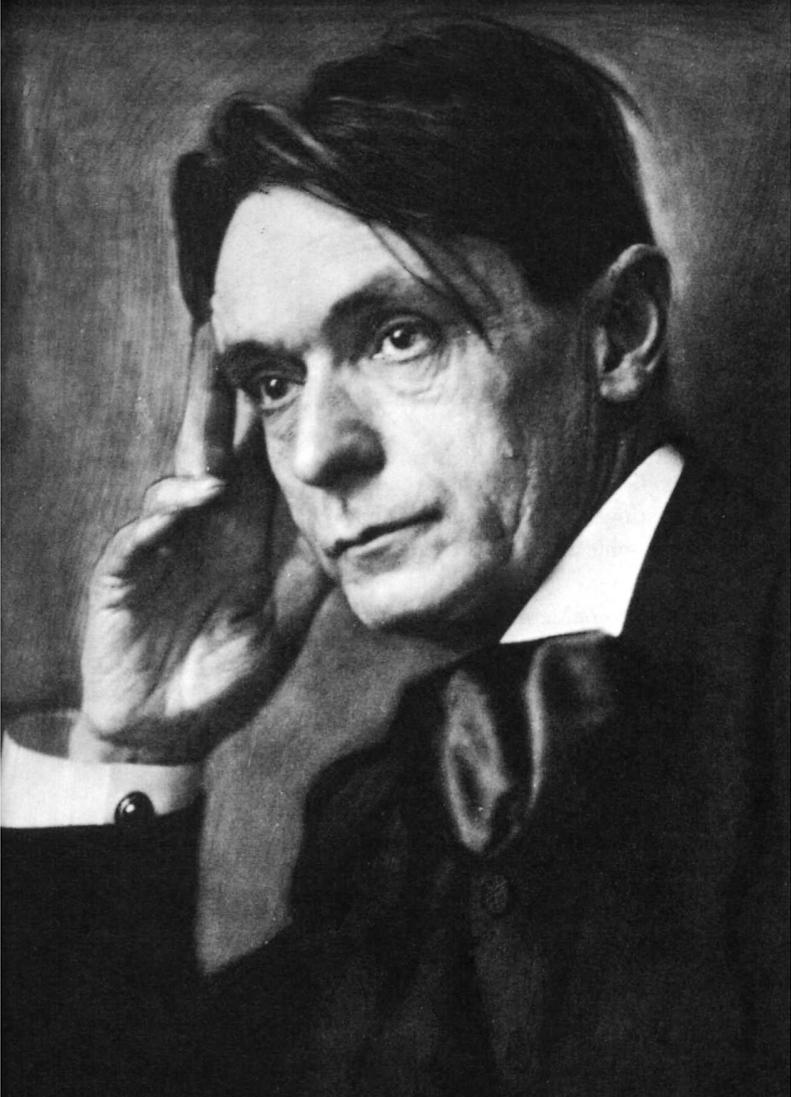
**Grundzüge einer modernen Weltanschauung
von Rudolf Steiner**

Seelische Beobachtungs-Resultate
nach naturwissenschaftlicher Methode

Философия свободы

**Основы современного мировоззрения
Сочинение Рудольфа Штайнера**

Результаты наблюдения души
по естественно-научному методу



Rudolf Steiner

Содержание

Краткие сведения о предлагаемом переводе книги Рудольфа Штайнера «Философия свободы»	6
---	---

Предисловие к новому изданию 1918 года	9
--	---

I часть. Учение о свободе

Глава I	Сознательная деятельность человека	13
Глава I	Основа стремления к науке	21
Глава III	Значение мышления для понимания мира	29
Глава IV	Мир как восприятие	45
Глава V	Познание мира	61
Глава VI	Человеческая индивидуальность	79
Глава VII	Существуют ли границы познания	85

II часть. Действительность свободы

Глава VIII	Факторы жизни	103
Глава IX	Идея свободы	111
Глава X	Философия свободы и монизм	131
Глава XI	Цель мировая и цель жизни (назначение человека)	139
Глава XII	Моральная фантазия (Дарвинизм и нравственность)	145
Глава XIII	Ценность жизни (пессимизм и оптимизм)	155
Глава XIV	Индивидуальность и род	173

Первое приложение (Дополнение к изданию 1918 года)	187
--	-----

Второе приложение (Дополнение к изданию 1918 года)	194
--	-----

Краткие сведения о предлагаемом переводе книги Рудольфа Штайнера «Философия свободы»

Существуют две основные точки зрения на перевод литературного произведения. Сторонники одной полагают, что наилучшим является перевод буквальный, точно передающий смысл оригинального текста во всех деталях. Сторонники другой точки зрения возражают, что при этом перевод теряет целостность, распадается на частности и вынужденно становится лишь слабым подобием оригинала. Они ратуют за «свободный перевод», за пересотворение текста на почве другого языка. Переводчик в этом случае со-творит автору, войдя в круг его мыслей, он пытается выразить на своём языке мировоззрение автора текста во всей его целостности. Предлагаемый перевод Евгения Сергеевича Смирнова является «свободным» переводом, далёким от буквального подобию, но с большой силой передающим смысл книги «Философия свободы». Перевод Е.С. Смирнова сильно сокращён по сравнению с оригиналом, кроме того, переводчик произвёл деления внутри глав, которых нет в книге Р. Штайнера.

Перевод был сделан Е.С. Смирновым в 1949–1952 гг. Позднее им были внесены в рукопись незначительные исправления. При перепечатке перевода следовали первому полному варианту текста, поскольку позднейшие исправления были не всегда последовательны. В текст внесены переводы цитат из Гёте и Шиллера, которые Е.С. Смирнов пропускал или оставлял неперевередёнными.

Евгений Сергеевич Смирнов (1898–1977) в 1916 г. поступил на биологический факультет Московского университета, в 1920 г. оставлен для подготовки к профессорскому званию, затем профессор, доктор биологических наук, с 1940 по 1970 гг. – заведующий кафедрой энтомологии Биофака МГУ, по 1977 г. – профессор-консультант той же кафедры. Область научных интересов - систематика мух, теория и методы классификации. Основные научные труды: «Этюды по теории эволюции» (1924), в соавторстве с Вермелем и Кузиным, «Таксономический анализ» (1969). Состоял в дружеских отношениях и переписке с выдающимися биологами-энтомологами А.А. Любищевым и Б.С. Кузиным. Всю жизнь увлекался теорией эволюции живых существ, причём придерживался антидарвиновских взглядов: склонялся к теории наследования приобретённых признаков Ламарка, интересовался морфологией Гёте, закономерностями изменчивости, типологией, «идеалистической морфологией» Нэфа и Тролля.

Кроме «Философии свободы», Е.С. Смирнов перевёл также и другие работы Р. Штайнера: «Мировоззрение Гёте» и некоторые из «Введений в естественноисторические работы Гёте».

Георгий Любарский

Предисловие к новому изданию 1918 года

Всё содержание этой книги есть ответ на два коренных вопроса душевной жизни человека:

1) Возможно ли найти такое воззрение на существо человека, которое послужило бы опорой для всего того, что переживается и познаётся человеком? Переживание и знание сами по себе не могут быть такой опорой, благодаря чему человек может стать жертвой сомнений и скепсиса.

2) Обладает ли человек истинной свободой воли, или же эта свобода – чистая иллюзия, существующая лишь в силу того, что он не замечает необходимости, определяющей его волю так же, как любое явление природы? Этот вопрос естественно возникает перед человеческой душой, и отсутствие ответа на него ощущается как некая душевная утрата.

В нашей книге должно быть показано, что душевные переживания, вызываемые вторым вопросом, зависят от точки зрения на первый вопрос. Мы пытаемся доказать наличие такого воззрения на существо человека, которое может послужить опорой всего остального познания; это воззрение должно в то же время оправдать идею свободной воли, – если только найдется душевная область, в которой может раскрыться эта свободная воля.

Нам нужен вовсе не такой, теоретический ответ, который просто сохранялся бы в нашей памяти. Наш ответ на оба коренных вопроса должен сам стать членом живой душевной жизни, в той области душевных

переживаний, где они в каждый нужный момент снова и снова получают живое разрешение.

Если мы найдем ту область души, в пределах которой рождаются оба вопроса, то созерцание этой области даст нам именно то, в чём мы нуждаемся для разрешения обоих жизненных загадок, дабы, опираясь на это достижение, пуститься в глубь и в ширь исполненной загадок жизни, куда посылают нас потребность и судьба.

Так мыслил я о содержании этой книги, когда писал её 25 лет тому назад. Сейчас я должен, намечая цель своей книги, повторить те же самые соображения. Иной читатель будет удивлён тем обстоятельством, что я не касаюсь здесь области духовного опыта, изложенного мною в моих последующих сочинениях. Но он должен принять в соображение, что цель моя – лишь создание основы, на которую могут опираться результаты духовных исследований, и без которой они не могут быть надёжны.

Содержание книги может быть приемлемым и для тех, кто не интересуется моими духовно-научными исследованиями. Для тех же, кого они привлекают, значение книги таково: они получают доказательство того, что непредвзятое рассмотрение обоих основных вопросов делает очевидным пребывание человека в подлинном духовном мире. Мы стремимся оправдать познание духовной области **перед** вступлением в мир духовного опыта.

Эта книга занимает место, вполне обособленное от моих собственно духовно-научных сочинений, но в то же время она связана с ними теснейшим образом.

В новом издании, не изменяя основного содержания книги, я ограничился лишь некоторыми дополнениями, вызванными желанием достичь большей ясности.

Задержка нового издания объясняется тем, что я сначала предполагал включить в него обзор новых достижений философии. Но затем я решил включить этот обзор во второй том моих «Философских загадок» (апрель 1918).

І ЧАСТЬ
УЧЕНИЕ О СВОБОДЕ

Глава I

Сознательная деятельность человека

Свободен ли человек в своём мышлении и действовании или же он подчиняется давлению необходимости, определяемой законами природы?

Существует множество сторонников и той и другой точки зрения. Одни объявляют ограниченным человека, который отрицает столь очевидный факт свободы. Другие считают верхом ненаучности отрицать общую закономерность природы для частного случая – мышления и деятельности человека.

Сущность разногласия в этом основном вопросе жизни, религии, практики и науки вполне ясно выражена уже у Спинозы (1674).

Спиноза

Спиноза называет **свободным** то, что существует и действует только в силу необходимости своей природы. Вынужденным он обозначает то, что однозначно определяется в своём бытии и действовании чем-то иным. Бог существует по необходимости и все же свободно, так как его бытие определяется необходимостью его собственной природы. Бог свободно познаёт себя и всё другое – потому только, что познание с необходимостью вытекает из его природы.

Спиноза мыслит свободу не как свободу решения, но как «свободную необходимость»; последняя

присуща только Богу, но не его созданиям, которые все однозначно определены **внешними** причинами – как в самом их бытии, так и в их активности, действиях.

Камень начинает своё движение в результате внешнего толчка. Он продолжает двигаться в следствие полученного извне запаса энергии. Это движение следует назвать **вынужденным**, его нельзя обозначить как **необходимое**, поскольку оно не вытекает из самой природы камня, но определяется внешней причиной.

Допустим теперь, что камень обладает мышлением. Тогда он будет полагать, что **сам** стремится продлить своё движение. **Сознавая** это стремление, камень будет убеждён в собственной свободе, не допуская никакого другого основания для процесса движения, кроме собственного хотения.

Такова и иллюзорная человеческая свобода: она состоит лишь в том, что человек, **сознавая** свои желания, **не знает** причин, их определяющих. Ребёнок, требующий молока, считает свободным своё желание. Таким образом пьяный, выбалтывая секреты, считает в этот момент свои действия результатом свободно принятого решения, а протрезвившись, сожалеет о случившемся.

Людям врождено предвзятое представление о свободе их поступков. От этого предрассудка нелегко освободиться, несмотря на то, что жизненный опыт показывает, как мало способны люди умерять свои страсти и вожеления.

Критика взглядов Спинозы

Спиноза и другие противники свободы воли допускают ошибку, не замечая того, что человек, помимо сознания своего действия, может осознавать так же и причины, которые побуждают его к этому действию.

Верно то, что нельзя считать свободным ребенка в отношении требования им пищи или пьяного, говорящего такие вещи, в которых он потом раскаивается. Ни тот, ни другой не знают ничего о тех причинах, которые действуют в глубине их организма и под непреодолимым влиянием которых оба находятся. Однако, в других случаях человек сознаёт побудительную причину своего поступка. Нельзя же ставить желание ребенка на одну доску с действиями учёного, решающего научные проблемы, или дипломата, распутывающего сложную ситуацию. Величайшая разница существует между тем, когда я знаю причину своего поступка, и тем, когда я её не знаю. Между тем противники свободы не заботятся о том, означает ли известная мне побуждающая причина такое же принуждение для человека, как органический процесс, побуждающий ребенка криком заявлять о своём желании молока.

Гартман

Гартман в своём сочинении «феноменология нравственного сознания» утверждает, что человеческая воля определяется двумя главными факторами – побудительными причинами и характером. Будь все люди

одинаковы, их воля представлялась бы определённой **извне**, то есть ситуацией. Но фактически человек переводит своё представление в побудительную причину своего поступка смотря по особенностям своего характера. Поэтому поступок представляется определённым не извне, а изнутри. Индивидуальность характера и создаёт иллюзию свободы, как независимости от внешних побуждающих причин. Между тем, говорит Гартман, перевод нашего представления в мотив вовсе не есть свободный акт, ибо он происходит отнюдь не произвольно, но под давлением характера.

Гартман допускает ошибку, смешивая два рода побудительных причин – таких, которым я следую, **не зная** их, и тех, которые принимаются мной лишь после того, как я их пронизал **своим** сознанием.

Подлинная сущность проблемы состоит в следующем.

Что значит **знать** основания своего поступка? К сожалению на этот вопрос обращалось слишком мало внимания. Человека разрывали на две части – на познающего и действующего. Но при этом упускается из виду **единый** человек, человек, который действует исходя из знания.

Мы не продвинемся вперёд, если будем трактовать свободу, как возможность построения жизни и действия согласно целям и решениям. Ведь всё дело в том, означают ли разум, цель или решение нечто столь же вынужденное, как и животное вождение.

Если разумное решение всплывает во мне без моего участия, то есть с той же необходимостью, как голод или жажда, тогда свобода моя будет действительно чистой иллюзией.

(В этом случае человек уподобился бы мыслящему камню Спинозы. Вынужденный, навязанный мотив был бы подобен внешнему толчку, который навязывает движение камня.)

Как возникает решение?

Современное естествознание, стремясь разъяснить понятие свободы человеческих действий, пользуется сравнением человека с животным. Найдя в поведении животного черты сходства с человеческим, оно воображает, будто тем самым касается и важнейшего вопроса науки о человеке.

Рее, автор книги «Иллюзия свободной воли», считает легко объяснимым, в силу чего движение камня представляется нам необходимым, а желания осла – нет. Причины движения камня очевидны, будучи внешними и видимыми. Причины же хотения осла находятся внутри и невидимы: между нами и местом действия этих причин находится кора головного мозга осла. Не видя каузальной обусловленности, мы склонны её отрицать. Признавая желание причиной движения осла, мы склонны считать само это желание ничем не обусловленным, то есть абсолютным началом.

Говоря так, Рее не думает о том, что человек обладает **сознанием** оснований своих поступков. Он забывает,

что у человека, в отличие от осла, между нами и поступком лежит **осозанный** мотив.

Совершенно очевидно, что нельзя считать свободным такой поступок, причина которого неизвестна данному лицу. Но как относятся такие поступки к другим, основания которых известны? Этот вопрос приводит нас к проблеме происхождения и значения мышления. И в самом деле, без познания мыслительной деятельности души невозможно самое понятие знания вообще и знания о своём поступке в частности. Познав же сущность мышления, мы сумеем понять и роль его в человеческих поступках. Гегель прав, говоря: душой одарено и животное, но лишь мышление делает душу духом.

Тем самым мы вовсе не хотим утверждать, что все наши поступки вытекают только из деловых соображений рассудка. Я говорю о другом: как скоро наши поступки выходят за пределы чисто животных потребностей, побуждающие причины всегда бывают проникнуты мыслью. Любовь, сострадание, патриотизм, как основания поступков, не могут быть сведены к холодным рассудочным понятиям. Справедливо считается, что здесь вступают в свои права сердечные влечения.

Но не сердцем создаются основания нашим действиям. Только тогда воцаряется в моем сердце сострадание, когда в моем сознании уже сложилось представление о личности, возбуждающей сострадательное чувство.

Дорога к сердцу проходит через голову! Этому правилу подчиняется и чувство любви. Если любовь – нечто большее, чем простое выражение полового влечения,

тогда она зиждется на представлениях о любимом существе. Чем более идеальны эти представления, тем более отраднa и упоительна любовь.

Но и здесь мысль мать чувства. Говорят, что любовь делает нас слепыми к **слабостям** любимого существа. Но разве нельзя обратить это положение, сказав, что именно любовь открывает нам глаза на **достоинства** любимого или любимой? Многие проходят мимо этих достоинств, но вот является некто видящий, и – именно поэтому – любовь побуждается в его душе. У него создалось представление о том, что прошло без следа для сотен других.

Так, вопрос о существе человеческого действованиa предполагает другой – о происхождении мышления. К нему я теперь и обращаюсь.

Глава II Основа стремления к науке

*Но две души живут во мне,
И обе не в ладах друг с другом.
Одна, как страсть любви, пылка
И жадно льнет к земле всецело.
Другая вся за облака
Так и рванулась бы из тела.*

(Фауст 1, 1112-1117, перевод Б. Пастернака)

В этих словах Гёте выразил мысль о двойственной природе человеческой организации. Природа щедро наделила нас своими дарами, но наши вожеления не удовлетворяются ими. Наше стремление к познанию есть лишь частный случай этой неудовлетворенности.

Каждое наблюдение, сделанное нами в природе, порождает ряд вопросов, и каждое переживание заключает в себе загадку.

Из яйца вылупляется существо, подобное матери. Мы захотим знать причину этого сходства. Мы наблюдаем рост и развитие живого существа – вплоть до завершения этих процессов, и мы стремимся узнать, каковы условия обоих процессов. Мы везде стремимся к тому, что мы называем **объяснением** фактов.

Мы ищем в предметах внешнего мира большего, чем то, что они нам непосредственно дают. Наличие такого

превышения приводит к раздвоению всего нашего существа, и мы противопоставляем себя миру, как самостоятельную сущность. Мир для нас расколот на две части – я и окружающий мир.

Граница между нами и миром проведена нашим сознанием. При этом в нас сохраняется ощущение принадлежности к миру: мы находимся не **вне** космоса, но **внутри** него.

Всё духовное стремление человечества сводится в конечном счёте к преодолению противоречия между нами и миром, и нахождению единства. Ту же цель преследуют религия, искусство и наука. Верующий ищет решения мировых загадок в божественном откровении, так как их не решает один только мир явлений. Художник стремится наделить материю идеями своего Я – ради примирения своего внутреннего мира с внешним. Мыслитель старается открыть законы явлений: он пронизывает мыслью то, что узнаёт из наблюдения.

Восстановление связи, из которой мы сами себя вырвали, возможно лишь тогда, когда мы делаем содержание мира своим собственным мыслительным содержанием. Мировая история отразила изложенную нами ситуацию в форме борьбы между единым мировоззрением, или **монизмом**, и двойственным, или **дуализмом**.

1. Дуализм

Дуалист концентрирует всё своё внимание на том разделении, которое совершает человеческое сознание. Он стремится примирить противоречия между

Я и миром, выражая их в форме того или иного противопоставления: дух – материя, субъект – объект, мышление – явление.

Признавая необходимость наличия моста, связывающего оба мира, дуалист не может найти этот мост. Переживая себя в качестве Я, человек может отнести это Я только в область **духа**; противопоставляя своему Я мир, он может трактовать последний лишь в качестве постигаемого рецепторами мира восприятий, или **материального** мира.

Этим путём человек включает сам себя в противоречие духа и материи. Он тем более вынужден это сделать, поскольку к материальному миру принадлежит его собственное тело. И все загадки соотношения духа и материи человек обнаруживает в основной загадке своего собственного существования.

2. Монизм

Монист сосредоточивает своё внимание только на единстве, отрицая наличные противоречия или замывая их.

Ни то, ни другое мировоззрение не соответствует фактам и не может нас удовлетворить.

Дуалист рассматривает дух (я) и материю (мир) как две радикально противоположные сущности и поэтому не в состоянии понять, каким же образом они могут воздействовать друг на друга. Может ли дух знать

о том, что происходит в материальном, если специфическая природа последнего совершенно чужда ему? И как может он воздействовать на материю, претворяя свои намерения в действия?

Не лучше обстоит дело и с монизмом. Монист поступает тройко. Либо он отрицает дух, становясь **материалистом**; либо отрицает материю, прибегая к **спиритуализму**; либо он утверждает, что материя и дух вообще **неразрывно связаны**, в силу чего нет надобности удивляться наличию в человеке обеих форм бытия.

2а. Материализм

Материализм не может дать удовлетворительного объяснения мира в силу того, что всякая попытка объяснить мир имеет своим началом те или другие **мысли** о мировых явлениях. Материалист вынужден исходить из мысли о материи или материальных процессах. Тем самым перед ним сразу же и в готовом виде открываются две различные области фактов: материальный мир и мысли о нём.

Пытаясь трактовать мышление как чисто материальный процесс, он представляет себе мышление по отношению к мозгу подобным пищеварению как функции кишечника: материи приписывается способность мыслить.

Материалист упускает из виду, что он таким образом попросту переставляет проблему из одного места в другое: не я мыслю, а материя. В результате он возвращается к исходному пункту, поскольку объяснению

подлежит как раз вопрос о том, как именно приобретает материя способность размышлять о своей собственной сущности. Отвращая взор от собственного Я, он не добивается ничего кроме туманной и расплывчатой неопределенности. Загадка остается неразгаданной.

26. Спиритуализм

Чистый спиритуализм отрицает самостоятельное бытие материи, считая её произведением духа. Но, применив это воззрение к собственной, человеческой сущности, он попадает в западню. Поскольку его Я, полагаемому в области духа, непосредственно противостоит чувственный мир, к этому миру нет **духовного** доступа, и этот мир должен быть воспринимаем и переживаем нашим Я через посредство материальных процессов. Но Я, будучи чисто духовной сущностью, не может содержать никаких материальных процессов: вырабатываемое духовно не содержит чувственного мира. Если Я исключает недуховное отношение к миру, этот мир должен замкнуться перед ним. Равным образом, приступая к действию, мы можем претворить в действительность наши намерения только с помощью материальных веществ и сил.

Фихте, крайний спиритуалист, попытался вывести мироздание из собственного Я. И он построил великолепную мысленную картину мира... без всякого опытного содержания. Спиритуалист столь же мало может по собственному произволу устранить материальный внешний мир, как материалист – мир духовный.

Концентрируя познание на собственном Я, спиритуалист воспринимает прежде всего мир идей. Отсюда возникает соблазн признания в духовной области единственно мира идей. Таким образом спиритуализм становится односторонним **идеализмом**: его мировоззрение ограничивается деятельностью этого Я.

Курьёзная разновидность идеализма – воззрение А. Ланге: признавая мышление результатом материальных процессов, Ланге считает материю порождением мыслящего Я.

2в. Третья форма монизма

Монисты этого рода полагают, что обе сущности, материя и дух, изначально соединены уже в простейшем существе (атоме). Тем самым оставляется открытым вопрос: благодаря чему же это простейшее существо, будучи нераздельным единством, выражается в двойной форме?

По адресу всех дуалистов и монистов следует сказать, что основное противоречие возникает сначала в нашем собственном сознании: мы сами оторвали себя от лона матери-природы и противопоставили своё Я – миру. О том же говорит и Гёте в своей «Природе»: «мы живём внутри природы и остаёмся чуждыми ей, она непрерывно разговаривает с нами, но не выдаёт нам своей тайны».

Мы должны вновь обрести путь к природе. Оторвав себя от неё, мы приняли в себя нечто от природы. Найдя в себе это нечто, мы восстановим утраченную связь. Но именно это упускает из виду дуалист: считая человеческое нутро совершенно чуждым природе духовным существом, он старается как то прикрепить это существо к природе.

Неудивительно, что дуалист не может найти связующего звена. Чтобы найти природу вне нас, мы должны вначале найти её внутри нас. Подобие природы в нашем собственном внутреннем и есть наш путеводитель – те элементы в глубинах нашего существа, которые были спасены при нашем бегстве из природы. Иначе говоря мы должны дойти до такой точки, о которой можно сказать: здесь мы уже не только Я – здесь лежит нечто превышающее Я.

Следует оговориться, что мы до сих пор ещё не имели дела с какими-либо строго научными положениями. Нас интересовало только то, как наше сознание воспринимает и переживает обыденные факты. Вот почему мы вовсе не стремились к точному выражению таких философских или психологических понятий, как «Я», «дух», «мир», «природа», и т.д.

Глава III

Значение мышления для понимания мира

Следующий пример поможет нам уяснить, какова роль мышления в познании, если сравнить её с той ролью, которую здесь играет чистое наблюдение.

На гладкой поверхности лежат два шара, чёрный и белый. Наблюдая за ними, мы видим: некто толкнул чёрный шар, который в своём движении столкнулся с белым и в свою очередь заставил его двигаться. Направление и скорость движения белого шара соответственно определены таковыми чёрного. Если я – чистый наблюдатель, то я смогу высказать нечто о движении белого шара лишь тогда, когда оно совершится. Ситуация изменится, если я стану обдумывать содержание моего наблюдения.

Обдумывание происходящего преследует цель образования понятий о нём. Понятие эластического шара я соединяю с другими понятиями механики, а сверх того учитываю особые обстоятельства наблюдаемого события. Иначе говоря, к тому процессу, который разыгрывается без моего участия, я присоединяю другой, совершающийся в идеальной сфере.

Второй процесс явно зависит от меня. В самом деле, если у меня нет потребностей в понятиях, я могу ограничиться одним наблюдением. (Вопрос в том, следует ли рассматривать мою деятельность в области мышления свободной или вынужденной, будет рассмотрен позднее. Пока мы ограничимся констатацией того факта, что эта

деятельность **представляется** мне свободной: понятия о вещах не даны нам вместе с этими вещами).

Элементы происходящего процесса представляются мне резко различными в зависимости от того, сложились ли соответствующие понятия или ещё нет. Чистое наблюдение позволяет проследить этапы процесса, но без помощи понятий **связь** их остаётся тёмной. Если в момент столкновения чёрного шара с белым мне завяжут глаза, я, как простой наблюдатель, не буду знать о том, что произойдёт дальше. Иное дело, если я ещё до этого успел найти соответственные понятия: в этом случае я могу предсказать, что именно произойдёт дальше. Соединение наблюдения с мышлением позволило мне установить связь между элементами происходящего.

Наблюдение и мышление – исходные точки для всего духовного стремления человека. На них, как на двух столпах нашего духа, покоятся и деятельность обыденного рассудка, и сложнейшие научные исследования. Философы исходили из различных основных противопоставлений (идея – действительность, субъект – объект, явление – вещь в себе, идея – воля, понятие – материя, сила – вещество, осознанное – неосознанное), но всем им, как важнейшее, должно предшествовать противопоставление наблюдения и мышления. Любой философ, воздвигающий некий принцип, должен либо указать его, как нечто, наблюдаемое нами, либо – высказать его в форме ясной мысли. Каждый философ, говоря об исходном принципе, вынужден пользоваться понятием, а тем самым и мышлением. И так,

совершенно очевидно, что философ не может приобрести знание о чем-либо без помощи мышления.

Что касается наблюдения, то потребность в нём заложена самой нашей организацией. Мысль о лошади и лошадь, как предмет, – представляются нам по отдельности. Самый предмет доступен для нас только через наблюдение. Простое глазение на лошадь не даёт нам понятия о ней, но и чистое мышление не может породить предмет.

Хронологически наблюдение предшествует мышлению. Самое мышление мы должны сначала сделать предметом наблюдения. Этим мы и занимались, рассматривая в начале главы возникновение мышления и его дальнейшее распространение. Всё, что входит в круг наших переживаний, поступает через наблюдение – содержание ощущений, восприятий, воззрений, а также чувства, акты воли, продукты сна и фантазии, представления, понятия и идеи, все иллюзии и галлюцинации.

Мышление в качестве объекта наблюдения существенно отличается от всего иного. Наблюдение какого-нибудь предмета, например стола, начинается с того момента, когда этот предмет всплывает на горизонте моих переживаний. Но я не могу одновременно наблюдать и своё **мышление** об этом предмете. Стол я наблюдаю, а мышление – пока ещё только выполняю. Для того, чтобы сделать последнее объектом наблюдения, я должен сначала как бы поставить себя вне моей текущей деятельности. В этом смысле наблюдение мышления есть особое, исключительное состояние (по сравнению с другими состояниями, наполняющими

мою жизнь). Это обстоятельство необходимо учесть для того, чтобы установить отношение мышления ко всем другим объектам моего наблюдения. Наблюдая мышление, мы применяем тот же метод, что и к рассмотрению всего остального мира. Однако, применение этого метода исключается во время самой мыслительной деятельности.

Возражения

Иной скажет, что сказанное нами о мышлении можно с равным правом применить к чувствованию и к другим видам духовной деятельности. Как пример, мы наблюдаем розу, но не чувство удовольствия от этой розы.

Возражающий заблуждается: моя радость по поводу розы находится к ней в ином отношении, чем понятие розы. Понятие есть результат моей деятельности, а радость дана для наблюдения совершенно также, как и самая роза. Обдумывание процесса не означает его воздействия на меня. Я знаю все понятия, относящиеся к наблюдаемому мною изменению, которое вызывает в стекле брошенный в него камень. Однако, тем самым я ничего не узнаю **о себе**. Когда же я знаю чувства, вызываемые во мне некоторым процессом, то здесь я уже получаю возможность узнать нечто о себе самом.

Итак, не может быть и речи о том, чтобы мышление приравнять, по его отношению к наблюдению, к чувствованию и другим видам духовной деятельности.

Своеобразие мышления состоит в том, что оно направляется не на мыслящую личность, а только на наблюдаемый предмет. Когда я вижу предмет и опознаю его в качестве стола, мне не приходит в голову сказать – я мыслю о столе; я просто говорю: это есть стол. С этим сравним другое высказывание: меня радуется стол. В первом случае нет речи о **моём отношении** к столу, а во втором всё дело в этом отношении.

Как только моё высказывание будет сделано в форме предложения **«я мыслю о столе»**, я вступлю уже в то особое состояние (смотри выше), в котором предметом наблюдения делается то, что постоянно содержится в нашей духовной деятельности, как её компонент, но не как наблюдаемый объект.

Своеобразие мышления заключается в том, что мыслящий забывает о мышлении во время его выполнения: здесь его занимает не мышление, а наблюдаемый им предмет этого мышления. Следовательно, первое наше наблюдение над мышлением приводит к тому, что в нашей повседневной духовной деятельности мышление, как таковое, не замечается.

Почему же мышление в повседневной жизни не становится объектом наблюдения? Потому, что мышление зависит от нашей собственной деятельности, составляет его продукт. То, что я не произвожу сам, входит в поле моего наблюдения как нечто предметное, возникающее без моего участия. Когда я размышляю о предмете, мой взор устремлён к нему. Моё внимание обращено не на мою мыслительную деятельность, но на объект мышления. Именно в этом и состоит **мыслительное рассмотрение**.

Я не могу наблюдать своё мышление в момент его деятельности, поскольку я не могу расколоться на две личности – одну, которая мыслит, и другую, которая в то же время смотрит на себя самоё. Зато я могу сделать объектом наблюдения либо собственное мышление, но уже после его завершения, – либо мыслительный процесс другого лица.

Мышление познаётся нами более непосредственно и интимно, чем любой другой процесс в мире. Именно потому, что мышление производится мной самим, и я могу знать характерные черты его течения. Во всех других сферах моего наблюдения я получаю результат лишь посредственным путём (связи и соотношения отдельных предметов), а в области и процессе мышления мы знаем его непосредственно. Я не могу знать непосредственно, почему для моего наблюдения гром следует за молнией. Однако, я знаю непосредственно, из содержания обоих понятий, почему моё мышление соединяет **понятие** грома с таковым молнии. Связь этих понятий для меня ясна через них самих, независимо от того, насколько правильны мои понятия молнии и грома.

Процесс мышления и физиология

Такая ясность в отношении мыслительного процесса несколько не зависит от нашего знания физиологических основ мышления. Наблюдая своё мышление, я интересуюсь тем, что именно побуждает меня привести понятия молнии и грома в определённое

соотношение, а вовсе не тем, какие процессы в этот момент происходят в моём мозгу. Я ориентируюсь исключительно на содержание своих мыслей, а не на материальные мозговые процессы.

Нам приходится делать такое замечание, поскольку в наш материалистический век многие люди полагают, что познание материи позволит нам понять, как эта материя мыслит. Человек, который думает, что мозг выделяет мысли наподобие выделения желчи печенью попросту не знает того, о чём я говорю. Он надеется обнаружить мышление, наблюдая его так, как это мы делаем при наблюдении предметов окружающего мира. Тщетная надежда: мышление ускользает от обычного наблюдения во время мыслительной работы. У этого человека отсутствует способность вызвать в себе упомянутое выше исключительное состояние. С ним нет смысла говорить о мышлении, поскольку он не видит мышления и тем самым не может объяснить его.

Для человека, умеющего наблюдать мышление, это наблюдение есть важнейшее из всего, что он может делать. Ведь в данном случае человек наблюдает нечто такое, что он производит **сам**: он имеет дело не с чуждым ему предметом, а со своей собственной деятельностью. Он знает, как возникает наблюдаемое им. Он разгадывает отношения и связи. Тем самым обретается твёрдая основа, исходя из которой мы имеем право надеяться получить объяснение всех явлений окружающего мира.

Ощущение твёрдости этой основы побудило Декарта сделать исходным для всего человеческого знания известное положение: я мыслю, значит существую. Всё окружающее существует без меня, и я не знаю, где здесь истина, где галлюцинация, где обман. Одно лишь мышление я знаю достоверно, поскольку **я сам** его произвожу. Только это и имел право утверждать Декарт, то есть то, что в своём мышлении я ощущаю себя в области своей коренной деятельности.

Вывод Декарта – «значит существую» – вызвал немало споров. Он может иметь смысл лишь при одном единственном условии. Простейшее высказывание о предмете есть то, что он существует. Но более точное определение бытия предмета не может быть дано непосредственно. Ведь переживаемый процесс может быть и суммой восприятий, и сновидением, и галлюцинацией. То, в каком смысле существует мой объект, я не могу извлечь из него самого, но только из его отношения к другим объектам. Единственное исключение из этого правила составляю я сам, ибо только здесь я могу почерпнуть смысл существования из самого объекта, то есть из самого себя. Я сам, как мыслящее существо, даю своему бытию определенное содержание – содержание мыслительной деятельности. Теперь уже, исходя отсюда, я могу спросить, существуют ли другие предметы в таком же самом смысле, или в каком-либо ином.

Делая мышление предметом наблюдения, мы прибавляем к прочему наблюдаемому нами миру нечто такое, что во всех других случаях ускользает от нашего внимания. Действительно, при наблюдении предметов

внешнего мира и размышлении о них мыслительный процесс как таковой нами не замечается, хотя и вносится в мир. Когда же я рассматриваю собственное мышление, то здесь уже нет такого упускаемого из вида элемента: на заднем плане мышления нет ничего, кроме мышления. Здесь наблюдаемый предмет (мышление) качественно тот же самый, что и направляемая на него деятельность (мыслительная). И это есть опять таки характерная особенность мышления: при наблюдении его нет необходимости пользоваться чем-то качественно отличным от существа объекта. Здесь мы всё время пребываем в одном и том же элементе, в элементе мышления.

Я наблюдаю некий предмет и я не ограничиваюсь тем, что просто позволяю предмету воздействовать на меня. Напротив, я вплетаю этот предмет в своё мышление. Уместно спросить: по какому праву я это делаю? И как возможно, что моё мышление имеет отношение к этому предмету? Все эти законные вопросы, исключительно важные, совершенно отпадают в том случае, когда мы размышляем о самом мышлении. Поскольку здесь мы не прибавляем к мышлению чего-либо чуждого ему, мы и не нуждаемся в оправдании такого рода прибавления.

Существует резкая разница между природой и мышлением, как объектом познания. Созиданию предметов природных должно предшествовать их познание: природа уже существует, и её воссоздание требует предварительного знания принципов, согласно которым она возникла. Что же касается мышления, то здесь имеет место обратный порядок: сначала мы должны создать

объект наблюдения, а потом уже его наблюдать. В этом и заключается отличие мышления от всех других предметов, о наличии которых позаботились помимо нас.

Возражение

Иной скажет: подобно тому, как наблюдению мышления должна предшествовать мыслительная операция, наблюдению пищеварения должен предшествовать пищеварительный процесс. Наш критик был бы прав, если бы пищеварительный процесс был бы не объектом наблюдения, а пищеварения.

Окружающий мир представляется мне загадкой, поскольку я не принимал участия в его становлении, что же касается мышления, то здесь я знаю, как оно возникает и происходит. Вот почему именно мышление и есть исходная точка наблюдения всего совершающегося в мире.

Возражение

Следует рассмотреть неправильное мнение, которое существует о мышлении. Нам говорят, что мышление как таковое нам нигде не дано. Одно дело – мышление, которое объединяет наши наблюдения посредством сети понятий, и совсем другое – мышление, которое мы опять выделили из предметов наблюдения и сделали объектом нашего рассмотрения.

Критик не понимает, что устанавливаемая им разница не имеет отношения к сути дела. Мыслительное рассмотрение предмета вовсе не делает его чем-то другим. Можно поверить тому, что некое существо, обладающее отличными от наших рецепторами и интеллектом, будет иметь, например о лошади, совсем иное представление, чем я, но невозможно принять, что моё собственное мышление становится иным в силу того, что я делаю его предметом наблюдения.

Поскольку я рассматриваю весь мир с помощью мысли, я не имею никакого основания делать в этом отношении исключение для собственного мышления.

Я не могу рассматривать своё мышление с какой-то **иной** точки зрения, которая лежала бы вне моей мыслительной сферы. Но я и не чувствую потребности в такого рода операции. Мышление может быть понято посредством самого же мышления. Открытым остаётся вопрос лишь о том, может ли наш мыслительный аппарат понять ещё и нечто другое.

Мышление и сознание

До сих пор мы говорили о мышлении, не заботясь о его носителе – человеческом сознании. Но ведь всякое мышление предполагает наличие сознания. Поэтому – скажет мне большинство философов – исходить надо из сознания, а не из мышления: нет никакого мышления без сознания.

На это следует возразить: если я хочу выяснить отношение между мышлением и сознанием, я должен сначала обдумать это, то есть всё-таки предпослать мышление. Критик скажет мне: если философ хочет **понять** сознание, тогда он конечно должен предпослать мышление, как познавательный аппарат, но в обычном ходе жизни мышление возникает внутри сознания, то есть предполагает последнее.

Ответ критика был бы оправдан, если бы он был дан творцу вселенной, который намеревается создать мышление: мышление не могло бы возникнуть без наличного сознания. Но философ стремится не к созиданию мира, а к его объяснению, в силу чего ему требуется исходная точка не для творения мира, а для его объяснения. Какой же смысл для философа исходить из сознания и подвергать его мыслительному рассмотрению без предварительного исследования вопроса о возможности понять мир посредством этого мыслительного рассмотрения?

Мышление сначала должно быть рассмотрено совершенно нейтрально, вне его отношения к мыслящему субъекту или к мыслимому объекту. Ведь субъект и объект – понятия, которые образуются мышлением. Для того, чтобы понять нечто иное, сначала должно быть понято самое мышление. Стремясь к объяснению мира посредством понятий, следует исходить вовсе не из хронологически первых элементов бытия, а из того, что нам дано, как ближайшее и самое интимное. Мы не можем посредством скачка перенестись к началу миротворения, а затем восходить к современности, следовательно, надо

принять обратный порядок. До тех пор, пока философия будет брать за основу атом, движение, материю, волю, бессознательное, она будет витать в воздухе. Философ достигнет цели, когда он сделает первым то, что в мировом развитии появилось напоследок, то есть мышление.

Возражение

Нам могут сказать, что нельзя установить с достоверностью, правильно ли наше мышление само по себе. Если же так, то наша исходная точка тоже сомнительна.

Критик с равным правом мог бы усомниться в «правильности» дерева как такового. Мышление есть факт, и говорить о его правильности или неправильности бессмысленно. Сомневаться можно в том, насколько правильно **применяется** мышление, как и в том, подходит ли древесина этого дерева для какого-нибудь изделия. Но вопрос о правильном применении мышления к миру как раз и составляет предмет нашей книги.

Дополнение к изданию 1918 года

Отсутствие непредвзятости при рассмотрении мышления приводит к возражениям следующего порядка.

I. Во время мышления о розе между Я и объектом устанавливается отношение, вполне подобное тому, которое возникает при ощущении красоты этой розы. Следовательно, в этом смысле нет разницы между мышлением, с одной стороны, и ощущением или восприятием, с другой стороны.

Ответ. Критик упускает из виду, что только в деятельности мышления Я сознаёт себя единым с тем, кто мыслит. В ощущении удовольствия легко различить двоякое: во-первых, единство Я с субъектом ощущения, во-вторых, некий пассивный элемент, который заключается в том, что ощущение удовольствия выступает на сцену независимо от Я.

II. Мышление не бывает в чистом виде; оно всегда соединено с элементом воли, поскольку мыслительное рассмотрение есть акт воли.

Ответ. Это «возражение» не может изменить данной нами выше характеристики мышления. Наличие **желания** мыслить не мешает тому, что совершающееся мышление представляется нашему Я как его в полной мере собственная деятельность. Более того, именно в силу подчёркнутой нами сущности мышления, оно представляется наблюдателю, как насквозь пронизанное желанием, волей.

III. То, что наблюдается нами как деятельное мышление, есть не более, как только видимость. На деле наблюдаемое нами есть лишь результат деятельности, которая, хоть и не сознаётся нами, тем не менее лежит в основе мышления. Отсюда и возникает иллюзия самостоятельности мышления, подобно тому, как вспыхивание электрических искр, быстро следующих одна за одной, симулирует движение света.

Ответ. Возражение основано на неточной оценке ситуации. Критик не понимает того, что само наше Я, находясь в элементе мышления, наблюдает **собственную** деятельность.

Если бы Я было жертвой иллюзий, как в примере с электрической искрой, оно должно было бы находиться **вне** мышления. Автор аналогии заблуждается столь же сильно, как тот, кто объяснил бы распространение светового луча последовательным зажиганием света невидимой рукой во всех точках проходящего луча.

Только слепец, не видящий деятельности собственного Я, может предпочесть фактам некую воображаемую действительность, будто бы лежащую в основании мышления. А кто не слеп, тот поймёт, что такого рода выдумки выводят нас из сущности мышления.

Непредвзятое наблюдение показывает, что мы не можем прибавить к сущности мышления того, что не содержалось бы уже в нём. Если же мы вздумаем покинуть область мышления, мы не сможем обнаружить никакой «причины» мышления.

Глава IV

Мир как восприятие

Понятия и идеи возникают через мышление. Сущность понятия нельзя выразить словами. С помощью слов возможно лишь обратить внимание человека на тот факт, что он владеет понятиями. Когда человек видит дерево, его мышление, реагируя на это наблюдение, прибавляет к предмету идеальное подобие, и человек рассматривает предмет и подобие как связанные друг с другом.

Если предмет исчезнет из поля зрения, от него останется лишь идеальное подобие – понятие предмета.

По мере расширения жизненного опыта растёт и запас наших понятий. Понятия, не оставаясь одинокими, смыкаются в одно закономерное целое. Так, например, понятие организма смыкается с понятиями закономерного развития и роста.

Бывает и так, что понятия, складывающиеся по поводу отдельных предметов, полностью совпадают друг с другом. Так все понятия об отдельных львах сливаются в общее понятие льва.

Отдельные понятия соединяются, образуя замкнутую **систему** понятий.

Идеи качественно не отличаются от понятий, будучи лишь более содержательными, насыщенными и объёмистыми понятиями же.

В отличие от Гегеля, считающего понятия главным и первичным, я принимаю в качестве исходной точки

мышление, так как понятия и идеи **предполагают** мышление, будучи сами его продуктом.

Понятие не может быть извлечено из наблюдения – оно прибавляется к наблюдению.

Когда мы слышим шум, мы прежде всего подыскиваем понятие для этого наблюдения. Дальнейшее размышление делает ясным, что этот шум надо понимать как некое **следствие**. Значит, лишь соединение понятия следствия с восприятием шума побуждает меня выйти за пределы отдельного наблюдения в поисках **причины**. Понятие следствия вызывает понятие причины, и я ищу предмет, причинивший шум, пока не найду его.

Однако, я никак не могу найти эти понятия причины и следствия посредством чистого наблюдения природы, как бы велико ни было количество наблюденных фактов. Наблюдение провоцирует мышление, а мышление даёт мне указание связать одно переживание с другим.

Если бы мы вздумали потребовать от некоей «строго объективной науки», чтобы она извлекала своё содержание только из наблюдения, это означало бы, что мы требуем отказа от мышления. Мышление по своей природе выходит за пределы наблюдаемого.

Мыслящее существо

Оно соединяет мышление с наблюдением. Человеческое сознание есть та арена, на которой понятие и наблюдение встречаются и соединяются друг

с другом. Это сознание есть посредник между мышлением и наблюдением.

Когда человек наблюдает предмет, предмет представляется ему **данным**. Когда же он мыслит, он сам себе представляется **деятельным**. Человек рассматривает предмет как **объект**, а себя самого – как мыслящий субъект. Направляя своё мышление на наблюдение, я осознаю объекты; направляя же мышление на себя, я осознаю себя, то есть приобретаю **самосознание**.

Сознание с необходимостью должно быть самосознанием, ибо оно есть сознание **мыслящее**. Действительно, когда мышление обращает свой взор на свою собственную деятельность, тогда оно свой субъект (свою исконную сущность) имеет в качестве объекта, предмета наблюдения.

Только с помощью мышления можем мы определить себя в качестве субъекта, противопоставленного объектам. Вот почему мышление не есть только субъективная деятельность. Оно лежит как бы **по ту сторону** субъекта и объекта, или **над** ними. Мышление образует оба эти понятия так же, как и все другие.

Следовательно, когда мы относим понятие к объекту, мы не можем рассматривать это отношение в качестве чисто субъективного. Ведь не субъект устанавливает эти отношения, но мышление. Субъект мыслит не потому, что он субъект, напротив, он представляется себе субъектом в силу того, что он обладает способностью мыслить. Но это и значит, что деятельность человека, как мыслящего существа, вовсе не субъективна,

но такова, что она ни субъективна, ни объективна, выходя за пределы обоих этих понятий.

Было бы неверным сказать, что мой индивидуальный субъект мыслит: наоборот, он сам живёт по милости мышления. Таким образом, мышление есть элемент, выводящий меня за пределы моей самости и соединяющий меня с объектами. Но в то же время мышление и отделяет меня от объектов, противопоставляя меня им в качестве субъекта.

Всё сказанное обнаруживает двойственность человеческой природы: 1) мысля, человек тем самым объёмлет себя и остальной мир, но 2) одновременно он с помощью мышления же вынужден определить себя как противостоящий вещам индивид.

Объект чистого наблюдения

Каким образом входит в наше сознание тот элемент, который мы до сих пор называли просто «объект наблюдения»? Для ответа на этот вопрос мы должны удалить из поля нашего наблюдения всё то, что было туда внесено мышлением. В этом смысле лучше всего представить себе некое существо с человеческим интеллектом, которое, возникнув из ничего, явилось в мир. То, что оно обнаружило бы до начала мышления, как раз и было бы содержанием чистого наблюдения. Мир представился бы этому существу как агрегат лишённых связей **объектов ощущения**. В него входили бы ощущения цвета, звука, давления, теплоты, вкуса и запаха, а также чувства удовольствия и неудовольствия.

Этот агрегат и есть содержание чистого лишённого мысли наблюдения. Ему противостоит мышление, которое готово начать свою деятельность в тот момент, когда оно найдёт точку приложения. Мышление протягивает нити от одного наблюдаемого элементу к другому. Соединяя с этими элементами определённые понятия, мышление устанавливает отношения между первыми и вторыми (например, отношения причины и следствия).

Помня, что деятельность мышления отнюдь нельзя рассматривать как субъективную, мы избежим искушения считать эти отношения, устанавливаемые мышлением, за нечто, имеющее чисто субъективное значение.

Восприятие

Какое отношение имеет непосредственно данное содержание наблюдения к нашему сознательному субъекту?

Ради ясности условимся называть **воспринимаемым** те непосредственные объекты ощущения, о которых сознающий субъект узнаёт через наблюдение. Следовательно, этот термин мы принимаем для **объекта** наблюдения, а не для **процесса** такового.

Я отказываюсь от термина **ощущение**, поскольку его физиологическое значение уже моего понятия восприятия. Например, о возникающем во мне чувстве радости я узнаю благодаря тому, что оно становится для меня воспринимаемым. Однако, это чувство не будет ощущением в физиологическом смысле.

Наивный человек или ребёнок полагают, что воспринимаемые ими вещи обладают независимым от них существованием. Это убеждение сохраняется до тех пор, пока человек не столкнётся с другими восприятиями, противоречащими первоначальному. Так бывает, например, с ребёнком, который ещё не имеет знания о расстоянии и потому пытается схватить рукой луну. Но затем он уже не повторяет этой попытки.

Расширение круга восприятий постоянно вынуждает меня исправлять сложившуюся у меня картину мира. Тот же процесс имеет место и в духовном развитии человечества, в чём убеждает нас хотя бы сопоставление воззрений на отношение земли к солнцу и другим небесным телам до Коперника и после него. Старая картина мира была изменена, потому что она не согласовалась с новыми, ранее неизвестными восприятиями. Подобно этому слепой, получивший зрение, изменяет сложившийся у него образ формы предметов, корректируя свои прежние, чисто осязательные, восприятия новыми – зрительными.

Каким же образом и в силу чего происходит постоянное корректирование наших наблюдений?

Рассмотрим такой пример. Наблюдая прямолинейный ряд столбов, я замечаю, что в зависимости от места моего наблюдения меняется величина столбов и расстояние между ними. Это означает, что образ моего восприятия зависит не от объекта, но от меня, от воспринимающего.

Труднее понять зависимость мира восприятий от нашей телесной и духовной организации. Физика учит

нас, что в той части пространства, где слышится звук, имеют место колебания воздуха и звучащего тела. Однако, эти колебания воспринимаются нами как звук только при наличии органа слуха. Без этого органа мир был бы для нас немым. Подобно этому для дальтоника мир красок бледнее, чем для человека с нормальным зрением.

Обозначим зависимость образа моего восприятия от места наблюдения как количественную, а зависимость от моей организации – как качественную. Первая определяет размеры и взаимные расстояния предметов в моём восприятии, а вторая – качественные особенности таковых.

Субъективность восприятия

Признание субъективного характера наших восприятий может привести к скептицизму, отрицающему всякое объективное основание воспринимаемого. Поскольку восприятие цвета невозможно без определённого устройства нашего организма, то можно подумать, что это восприятие не имеет вообще какого-либо существования вне нашей субъективной организации. Обобщая этот вывод, Беркли пришёл к заключению, что тела, составляющие мир, не существуют вне духа, что их бытие состоит лишь в **бывании воспринятыми и познанными**.

Такое воззрение означает отрицание цвета, если его никто не видит, и звука, если его никто не слышит. На том же основании пришлось бы отрицать так же и существование (вне акта восприятия) протяжённости,

формы, движения. Действительно, всякая протяжённость и форма всегда сопряжена с наличием цвета и других качеств зависящих от нашей субъективности. Если эти свойства исчезают с прекращением нашего восприятия, тоже следует принять и для протяжённости или формы, к которым привязаны эти свойства.

Некто может возразить на это: пусть форма, цвет и звук существуют лишь в рамках акта восприятия, всё же должны быть и вещи, существующие и вне нашего сознания, которым, в свою очередь, должны быть подобны осознанные образы восприятия. Субъективист отвергнет это возражение на следующем основании. Цвет может быть подобен только цвету, а форма – только форме. Так и восприятия наши могут быть сходны лишь с восприятиями же, а не с какими-либо иными вещами. Ведь всякий предмет представляет собой группу определённым образом связанных восприятий. Если, например, отнять от стола все воспринимаемые нами его свойства (размер, форма, цвет и так далее), в остатке будет ноль.

Последовательный субъективист приходит к двум выводам: 1) объекты моих восприятий существуют лишь постольку, поскольку я их воспринимаю, исчезая вместе с восприятием; 2) вне моих восприятий я не знаю и не могу знать о каких-либо предметах.

Критика субъективизма

Субъективизм прав лишь частично: восприятие соопределяется организацией моего субъекта. Если

бы мы могли определить долю участия нашей воспринимающей способности в возникновении восприятия, мы знали бы, что именно свойственно предмету до того как он воспринят. Но тем самым мы переходим от рассмотрения объекта восприятия к его субъекту.

Самость

Я воспринимаю не только окружающие предметы, но так же и себя самого. Моё Я представляется мне пребывающим – по сравнению с проходящими и уходящими образами восприятия.

Будучи углублён в восприятие данного предмета, я сознаю сначала только его. Но затем выступает на сцену восприятие моей самости, в силу чего прибавляется сознание собственной личности, противостоящей предмету и его наблюдающей.

Когда наблюдавшееся мною дерево скрывается с моего горизонта, в моём сознании остаётся нечто – образ дерева, соединившийся с моей самостью. Этот новый элемент моей самости я называю **представлением** дерева.

Представлений не могло бы быть, если бы я не переживал их в восприятии своей самости. Я ставлю в связь наблюдение предмета с изменением собственного состояния и говорю о моём представлении лишь в силу того, что я воспринимаю свою самость, замечая изменение содержания этой самости с каждым новым восприятием.

Представление воспринимается мною как особенность моей самости – подобно тому, и в том же смысле, как цвет или звук воспринимаются в качестве особенностей окружающих предметов. Эти предметы, противостоящие мне, я называю внешним миром, а содержание моего самовосприятия – миром внутренним.

Представление и предмет (Беркли и Кант)

Неправильная оценка соотношений представления и предмета была причиной величайших заблуждений новой философии. На первый план было выдвинуто восприятие того изменения, которое испытывает моя самость, объект же, вызывающий это изменение, выпал из поля зрения. Философы говорят: мы воспринимаем не предметы, а только собственные представления. Мне не дано знать о столе, как вещи в себе, но лишь о том изменении, которое имеет место во мне в процессе восприятия стола.

Такое воззрение вовсе не идентично берклианскому. Признавая субъективную природу восприятия, Беркли утверждает, что знание ограничено одними моими представлениями только потому, что он одновременно отрицает существование предметов вне представления. (Стол исчезает, как только я отвращаю от него свой взор).

Именно в силу этого Беркли полагает восприятия возникающими непосредственно по воле Бога. Я могу видеть стол только потому, что Бог вызвал во мне это восприятие. Беркли признаёт в качестве реальных

существ только Бога и человеческий дух. Для Беркли не существует внешнего мира наивного человека: бытие мира есть принадлежность духа.

Кантианцы ограничивают познание мира одними представлениями на другом основании. Вещи существуют-де и вне наших представлений, но человеческая организация такова, что мы можем судить только об изменениях нашего Я, а не вещей самих по себе. Иными словами субъект может узнавать о вещах лишь «посредством своих субъективных мыслей».

Аргументация Кантианцев

Основной тезис современного кантианства заключается в следующем. Наши знания простираются лишь на представления. Поскольку мы познаём и переживаем их непосредственно, поскольку даже самый крайний скептик не в силах оторвать наши знания от представлений. Всё прочее подвержено сомнению.

То, что объявляется кантианцами, как непосредственная и очевидная истина, в действительности есть результат мыслительной операции, протекающей следующим образом.

Наивный человек не сомневается в том, что окружающие предметы существуют и вне его сознания, притом такими, как он их воспринимает. Однако физика, физиология и психология учат, что для восприятий необходима наша организация, а это значит, что все восприятия – модификации нашей организации, а никак не вещи в себе. Звук, например, есть

лишь субъективная реакция нашего организма на происходящие вне его колебания тел и воздуха; то же следует сказать о свете и теплоте. Переживание тепла или цвета есть нечто совершенно иное, чем процессы внешнего мира.

Эту аргументацию можно усилить ещё учением И. Мюллера о специфических энергиях рецепторов, то есть о том, что каждый рецептор отвечает одним определённым образом на любое раздражение. Не значит ли это, что наши рецепторы информируют нас вовсе не о внешнем мире, а только о том, что происходит в них самих?

Аргументацию кантианцев можно вкратце резюмировать следующим образом.

Мы исходим прежде всего из того, что дано нам наивным сознанием – из воспринятых предметов. Затем мы показываем, что не было бы никаких свойств этих предметов, если бы у нас не было бы рецепторов: нет глаза – нет цвета. В самом предмете, воздействующим на глаз, ещё нет цвета, он возникает лишь в результате взаимодействия самого по себе бесцветного предмета с органом зрения. Но цвета нет и в глазах: в них имеется лишь физический или химический процесс, который проводится нервом в мозг и вызывает там новый процесс. Но и этот второй процесс тоже ещё не равносителен цвету. Цвет возникает в нашей душе, будучи вызван мозговым процессом. Но и здесь цвет ещё не вступает в моё сознание – сначала он переносится душой на внешний предмет, и вот наконец именно здесь я его воспринимаю, как таковой.

Таким образом, мы совершили полный круг и осознали предмет как окрашенное тело, вернувшись к исходному моменту.

Критика кантианства (критического идеализма)

Если принять, как это делают кантианцы, что всё наше знание состоит только из представлений, то будучи последовательными, мы должны признать субъективный характер и наших рецепторов и процессов в них протекающих. Я не имею права говорить о **действительном** глазе, но только о моём представлении глаза. То же приходится сказать о нервном поведении, о процессах в мозгу и о том душевном процессе, посредством которого из хаоса разнообразных ощущений конструируются вещи. Но в этом случае получается, что звенья познавательного процесса – не что иное, как сплетение представлений. Но представления, как таковые, не могут, конечно, воздействовать друг на друга. Не могу же я сказать так: моё представление предмета воздействует на моё представление глаза, и из этого взаимодействия рождается представление цвета. Как только я уясню себе, что мои рецепторы и их деятельность, что мои нервные и душевные процессы тоже даны мне только через восприятие, весь изложенный выше ход мыслей обнаруживает свою полную несостоятельность.

Если верно, что восприятие невозможно без соответствующего рецептора, я должен признать и обратное: рецептор невозможен без восприятия такового.

Все звенья познавательного процесса даны нам только через восприятия.

Сверх сказанного, ход умозаключений кантианцев включает скачок, при переходе от внешнего наблюдения к внутреннему. Внешнее наблюдение кончается в тот момент, когда мы рассматриваем (хотя бы и с примесью гипотетического элемента) процессы, идущие в мозгу. Внутреннее наблюдение начинается с ощущения и продолжается вплоть до конструирования вещей из материала ощущений. Переходя в нашей цепи заключений от мозгового процесса к ощущению, мы допускаем явный перерыв.

Критикуя наивных реалистов, кантианцы обозначают свою точку зрения, как **критический идеализм**. Основная ошибка критического идеалиста заключается в том, что он одну часть воспринимаемого характеризует как представление, а другую часть принимает в том самом смысле, как это делает якобы опровергнутый им наивный реалист. Воспринимаемое в пределах собственного организма критический идеалист считает имеющим значение объективного факта, то есть в данном случае следует по пути наивного реалиста. Кроме того, он незаконно объединяет области внешнего и внутреннего наблюдения, не замечая существующего между ними перерыва.

Шопенгауэр начинает своё главное произведение «Мир как воля и представление» такими словами: «Мир есть моё представление. – Вот истина, обязательная для каждого живущего и познающего существа...» Для философа очевидно, «... что он не знает ни солнца,

ни земли; он знает только глаз, который видит солнце, только руку, которая осязает землю...» Основное положение Шопенгауэра имеет, по его мнению, большую общность, чем время, пространство и причинность.

Мы можем возразить этому философу, пользуясь его же методом: мой глаз, который видит солнце, и моя рука, которая осязает землю, – совершенно такие же представления, как само солнце и сама земля. Но очевидно, что только действительные глаз и рука могут обусловить представления солнца и земли. Мои представления глаза и руки непригодны для этой функции.

Критический идеализм не в силах решить вопрос о соотношении восприятия и представления. Для этого требуется иной путь.

Глава V Познание мира

Из сказанного в предыдущей главе вытекает, что исследование содержания нашего наблюдения не может дать доказательства тезиса: наши восприятия суть представления.

Сущность этого «доказательства» такова: доказывающий представляет себе процесс восприятия соответственно наивно-реалистическим допущениям о психологической и физиологической конституции нашего индивидуума и таким образом приходит к заключению, что мы имеем дело не с вещами «в себе», а всего лишь с нашими представлениями о них. Этот вывод означает, что последовательный наивный реализм приходит к результатам, отрицающим его собственные предпосылки. Очевидно, эти предпосылки непригодны для обоснования мировоззрения и потому должны быть отброшены. Критический идеалист, отбрасывая эти предпосылки, принимает вытекающие из них следствия, что явно нелогично.

Для того, кто признаёт, что восприятие мира состоит лишь в воздействии неизвестных нам вещей на нашу душу, познание должно быть направленно на вещи, лежащие по ту сторону нашего сознания, не зависящие от нас. Что именно можно узнать об этих вещах посредственно, если они недоступны нашему **непосредственному** наблюдению? С этой точки зрения наше сознание подобно зеркалу, отражающему действительный мир, но не показывающему истинных вещей.

Следовательно, об истинном мире мы можем судить только по его отражениям, то есть косвенно. Такую позицию в вопросах познания занимает современное естествознание.

Дальнейшее развитие критического идеализма

В своём стремлении к истинному познанию критический идеалист должен был бы, перескочив свой субъективный мир представлений, заняться непосредственно тем, что порождает эти представления. Однако, он может сказать себе: я замкнут в моём мире представлений и никуда не могу из него выйти; если я помыслю о некоей вещи, находящейся за пределами моих представлений, то ведь эта мысль будет опять-таки только моим представлением. Следовательно, он должен будет либо просто отрицать действительное существование «вещей в себе», либо счесть их не имеющими никакого значения для человека в силу непознаваемости.

Такому критическому идеалисту мир представляется сновидением, и для него существуют лишь два сорта людей: ограниченных, которые принимают свои сны за действительные вещи, и мудрых, понимающих ничтожность этого мира сновидений и потерявших охоту интересоваться им. Но и собственная личность философа с этой точки зрения тоже представляется сновидением. В моём сознании нет истинного Я, есть только представление о Я. Отрицающий бытие вещей должен отрицать существование и возможность познания собственной личности.

Признаёт ли такой философ нечто, стоящее по ту сторону сновидений, или нет, всё равно жизнь сама теряет для него всякий научный интерес. Но здесь возникают два варианта: 1) признание всего мира только сновидением и всей науки – нелепостью обозначается в философии как абсолютный иллюзионизм; 2) допущение возможности заключать нечто о вещах в себе, исходя из представлений о них, составляет основу трансцендентального реализма (термин Э.Ф. Гартмана).

(Примечание. Трансцендентальность познания состоит в том, что оно, исходя из известного субъективного, делает заключение о неизвестном, лежащем по ту сторону субъективного (то есть трансцендентном). Вещь в себе с этой точки зрения трансцендентна. В то же время она есть истинная **реальность**, в противоположность идеальному субъективному миру. Отсюда и «реализм»).

Основным вопросом для трансцендентального реалиста должно быть следующее: каким образом порождает из себя наше Я мир представлений? Поскольку этот мир исчезает в тот самый момент, как только мы отвратим от него наши органы чувств, он может интересоваться нас лишь как средство познания действительного мира нашего Я. В этом смысле наша повседневная жизнь, питающаяся представлениями, подобна сновидению, а познание истинного положения дела – пробуждению.

Но сновидения интересуют нас лишь в течении сна. Пробудившись, мы интересуемся уже не внутренними связями виденных во сне картин, но теми процессами – физическими, физиологическими, психологическими,

которые составляют основу сна. Подобно этому философ, считающий мир своим представлением, не должен интересоваться внутренними связями его компонентов. Его задача должна состоять в исследовании душевных процессов, составляющих его сознание, в зависимости от хода представлений.

Мне снится, что я пью вино. Проснувшись, я сознаю, что этот сон есть просто отражение кашля, и он утрачивает для меня интерес, как таковой. Теперь моё внимание обращено на те физиологические и психологические процессы, благодаря которым раздражение от кашля символически отобразилось в форме сна. Таким же образом философ, убедившись в том, что данный ему мир есть представление, естественно, обращается к стоящей за ним действительной душе.

Но иллюзионизм отрицает даже и Я, стоящее позади представления. К такой точке зрения легко может привести следующее наблюдение: сновидению можно противопоставить состояние бодрствования, в котором мы сводим сны к реальным событиям; но нет такого состояния, которое находилось бы в подобном же отношении к бодрствованию. Этот взгляд означает забвение того, важнейшего, что находится в таком же отношении к чистому восприятию, как бодрствующее познание к сновидению. Мы имеем в виду мышление.

Восприятие, мышление и действительность

Размышляя о предмете, мы не можем в то же время мыслить о мышлении. Именно поэтому при

рассмотрении вещей обычно упускается из виду самое мышление. В глазах наивного сознания мышление стоит в стороне от вещей и только уже вторично направляется на мир. Образ мира, слагаемый мыслителем, не считается принадлежащим вещам: он признаётся существующим только в голове человека. Мир имеется сам по себе в готовой форме, со всеми своими веществами и силами, не завися от человека.

Сторонников данной точки зрения можно спросить: по какому праву вы объявляете мир существующим в готовом виде – без участия мышления? А не порождается ли мир в голове человека **мышлением** с той же необходимостью, с которой на растении возникает цветок?

Посадите семя в землю. Оно порождает корень и стебель, а далее развивает листья и цветки. Теперь противопоставьте растение вам самим. Оно соединится в вашей душе с определённым понятием. Можно ли считать понятие менее принадлежащим растению, чем лист и цветок?

Вы отвечаете: листья и цветки существуют без воспринимающего субъекта, а понятия появляются лишь тогда, когда человек противопоставит себя растению. Допустим. Но ведь цветки и листья тоже возникают на растении лишь при условии наличия земли, света, воздуха. Совершенно так же понятие растения возникает лишь при участии мыслящего сознания.

Было бы совершенным произволом, объявив целостностью то, что мы узнали о вещи путём чистого восприятия, считать чем то привходящим для этой

вещи результат **мыслительного** рассмотрения. Недопустимо считать вещью лишь сумму воспринимаемых нами её признаков. Возможно, что некий дух обретал бы понятие одновременно с восприятием. Такой дух не стал бы рассматривать понятие как нечто, не принадлежащее вещи.

Бросив камень, я последовательно наблюдаю его в разных точках. Соединяя эти точки, я получаю линию, в которой узнаю математическую кривую параболу. Падение камня по параболе есть необходимое следствие данных условий. Форма параболы принадлежит явлению так же, как и всё прочее. Для названного выше духа, который не нуждается в окольном пути мышления, наравне и одновременно с суммой зрительных ощущений (в разных точках) была бы дана и параболическая форма полёта, как неотделимая от явления. Мы же вынуждены прибавить эту параболу к явлению лишь через посредство мышления.

Аналитическое познание

Первоначально предметы даны нам без соответствующих им понятий. Это зависит вовсе не от самих предметов, а только от нашей духовной организации. К нашей сущности при наличии какой-нибудь вещи притекают два элемента: один со стороны восприятия, другой - мышления.

Граница между восприятием и мышлением обнаруживается лишь в тот момент, когда я, наблюдатель, предстаю перед вещами. Принадлежат ли какие-либо

элементы вещи или нет, не может зависеть от путей моего познания этих элементов.

Поскольку бытие человека принадлежит пространству и времени, ему может быть дана лишь некоторая часть универсума. Эта часть пространственно и во времени примыкает к остальному миру. Будь наше существование так связано с вещами, что каждое мировое событие одновременно было бы и нашим переживанием, тогда не было бы разницы между нами и вещами. Но тогда не было бы для нас и отдельных вещей, ибо мир, как континуум, был бы единством и замкнутым целым.

Отдельное кажется нам таковым лишь в силу нашей ограниченности (например, красный цвет как отдельное качество). Наш глаз может воспринимать лишь отдельные цвета из многочисленного цветного целого, а наш рассудок – лишь отдельные понятия из связной системы таковых. Это обособление есть субъективный акт, обусловленный тем обстоятельством, что мы не идентичны с мировым процессом, будучи существами среди прочих.

Личность и мышление

Человек должен определить отношение своего существа к другим существам. Это определение нужно отличать от простого осознания своей самости. Последнее также основано на **восприятии**, как и осознание любой другой вещи, ибо оно есть «самовосприятие». Оно не выводит меня за пределы того, что

принадлежит лично мне. Иное дело – **мыслительное** определение самости. Восприятия, полученные от меня самого, я включаю посредством мышления в мировой процесс таким же образом, как и всякое единичное восприятие внешнего мира.

Если самовосприятие заключает меня в определённые границы, то мышление моё этих границ не желает знать. В этом смысле я двойственное существо. С одной стороны, я замкнул в область восприятия своей личности; с другой стороны, я – носитель деятельности, которая определяет моё ограниченное бытие из высшей сферы.

Наше ощущение и чувствование индивидуальны, а наше мышление универсально. Мышление приобретает в каждом индивидуальном человеке своеобразный отпечаток лишь в силу того, что оно отнесено к его индивидуальным чувствам и ощущениям. Люди отличаются друг от друга именно этими особыми оттенками универсального мышления. Для понятия «треугольник», однозначно определённого, совершенно безразлично, какой именно человек его мыслит, но каждым мыслящим оно понимается индивидуально. Принятию этого положения мешает предвзятость. Она состоит в том, что наивный человек считает себя творцом своих понятий, и думает, что они у каждого свои собственные. На деле же единое понятие треугольника не становится множеством в результате того, что оно мыслится многими. Ибо мышление многих само есть единство.

Мышление есть тот элемент, который объединяет нашу личность и космос в одно целое. Ощущая,

чувствуя, воспринимая, мы обособлены; когда же мы мыслим, мы – всеединое, всепроникающее существо. Эта двойственность человеческой природы объясняется следующим образом. Мы обнаруживаем в себе некую абсолютную силу, но эту силу мы не способны познать в самом её истечении из мирового центра, а познаём её в периферической точке. В первом случае мы раскрыли бы загадку мира уже в самом начале сознания. Находясь же на периферии, мы находим своё бытие заключённым в определённых границах, в силу чего вынуждены познавать лежащую вне нашего существования область с помощью того мышления, которое внедряется в нас, исходя из общего мирового бытия.

Благодаря тому, что наше мышление распространяется за пределы нашего отдельного бытия и относит себя к общему мировому бытию, в нас возникает стремление к познанию. Им не обладают существа, лишённые мышления: здесь другие вещи остаются внешними, не вызывая никаких вопросов. У существ мыслящих навстречу внешней вещи выделяется понятие. Понятие есть то, что мы принимаем от вещи не извне, но изнутри. Примирение, объединение обоих элементов, внутреннего и внешнего, доставляет **познание**.

Восприятие и понятие – две стороны полной действительности. Акт познания есть синтез восприятия и понятия.

Из сказанного вытекает, что в отдельных существах мира нет иного общего кроме идеального содержания, даваемого нам мышлением. По этой причине безнадежны все попытки найти какое-либо другое мировое

единство помимо того, которое приобретается нами в результате мыслительного рассмотрения наших восприятий. Такие сущности, как человечески-личный Бог, или сила и материя, как лишённая мысли воля (Шопенгауэра), не могут быть приняты в качестве универсального мирового единства, ибо все они принадлежат лишь к одной ограниченной области нашего наблюдения. Человеческую личность мы воспринимаем только в себе самих, силу и материю – во внешних предметах, а что касается воли, то она есть лишь выражение деятельности нашей ограниченной личности.

Интуиция и наблюдение

Наивное сознание полагает мышление абстрактным, лишённым всякого конкретного содержания: мышление-де в лучшем случае может дать лишь «идеальное» отображение мирового единства. Такое мнение основано на непонимании того, что есть восприятие без понятия.

Чистое восприятие даёт нам всего лишь агрегат бес-связных отдельностей в пространстве и во времени, и мир представляется нам в виде собрания равноценных предметов. Как только мы захотим выяснить большее или меньшее значение того или иного факта, мы должны будем обратиться к мышлению. Например, рудиментарный орган животного без участия мышления представится нам равноценным с самыми важными органами. Значение отдельных фактов обнаруживается лишь по мере того как мышление протягивает нити от предмета к предмету.

Эта деятельность мышления полна содержания: только через посредство вполне определённого конкретного содержания могу я знать, почему улитка по своей организации ниже льва. Простое восприятие не даёт мне содержания, которое могло бы информировать меня о совершенстве организации.

Это содержание предоставляет восприятию мышление, извлекая таковое из мира понятий и идей человека. Содержание восприятия дано нам извне, а мыслительное содержание обнаруживается внутри нас – в форме **интуиции**. Интуиция для мышления есть то же, что **наблюдение** для восприятия.

Интуиция и наблюдение – источники нашего познания. Наблюдаемый предмет остаётся чуждым для нас до тех пор, пока мы не обнаружим в нашем нутре соответствующую интуицию; она и дополнит действительность тем, чего нет в восприятии.

Объяснить, сделать понятным некий предмет означает не что иное, как поставить его в такую связь, из которой он вырван благодаря особенностям нашей организации. Нет вещей, отделённых от мирового целого: всякое отделение имеет лишь субъективное значение – для нашей организации. Мышление же наше воссоединяет то, что разделено восприятием.

Анализ восприятия

В чём заключается значение восприятия? Критический идеализм даёт неправильное доказательство субъективности восприятий. Но значит ли это, что неверен

и сам вывод? Если критический идеалист не признаёт абсолютной природы мышления, это не мешает нам взять за основу именно таковую.

Воспринимая цвет, форму, температуру, шероховатость, мы связываем все эти восприятия и обозначаем констатированную нами связь как предмет чувственного мира. В той же части пространства, которую занимает данный предмет, можно обнаружить ещё механические, химические и другие явления. Анализируя путь от предмета к рецептору, можно наблюдать колебания среды, которые не имеют ничего общего с названными выше восприятиями. За ними следуют процессы на пути от рецептора к мозгу.

Что соединяет все эти восприятия, разделённые в пространстве и во времени? Мышление.

Колебания воздуха, обуславливающие звук, даны мне в виде восприятий, как и самый звук. И только мышление сочленяет все эти восприятия друг с другом, демонстрируя их во взаимных отношениях. Следовательно, отношение объектов восприятия к воспринимающему субъекту – чисто идеальное, выражаемое только понятиями.

Современная физиология и основывающаяся на ней философия критического идеализма смешивают идеальные отношения объекта к субъекту с таким процессом, о котором можно было бы говорить лишь в том случае если бы он мог быть воспринятым. Положение «нет цвета без цветоощущающего глаза» нельзя толковать так, будто глаз производит цвет. Его надо понимать следующим образом: между восприятием «цвет»

и восприятием «глаз» существует идеальная связь, познаваемая мышлением. Эмпирическая наука имеет своей задачей выяснить, как относятся друг к другу свойства глаза и свойства цветов, с помощью какого именно устройства орган зрения обеспечивает восприятие цветов и так далее. Я могу проследить последовательность восприятий и их пространственные соотношения, и далее выразить то и другое в понятиях. Однако, я не могу воспринять, как возникает некое восприятие из невоспринимаемого. Все попытки обнаружить какие-либо связи восприятий помимо связей мыслительных неминуемо должны потерпеть крушение.

Что есть восприятие? Этот вопрос, поставленный в общей форме, абсурден: восприятие всегда выступает в качестве вполне определенного, конкретного содержания. Это содержание дано непосредственно и исчерпывается данным. О таком данном можно спросить только следующее: чем оно является вне восприятия, то есть для мышления? Но это означает, что вопрос о качестве («Was») восприятия может быть поставлен лишь по отношению к идеальной интуиции, которая соответствует этому восприятию.

В качестве субъективного может быть обозначено лишь то, что воспринимается как принадлежащее субъекту. Образование связи между субъективным и объективным доступно единственно мышлению, но не какому-либо реальному (в наивном смысле) процессу, то есть событиям воспринимаемым.

Объективно для нас то, что представляется для восприятия как лежащее вне воспринимающего субъекта.

Мой субъект восприятия продолжает оставаться для меня воспринимаемым даже и после того, как предмет, стоявший передо мной, исчезнет. Это означает, что наблюдение стола вызвало во мне столь же пребывающее изменение. Я сохраняю способность восстановить позднее образ предмета.

Психология называет этот образ представлением-воспоминанием. Оно и есть то, что единственно правильно может быть обозначено, как **представление** предметов (стола). Это представление соответствует тому самому изменению (воспринимаемому) моего собственного состояния, вызванному наличием стола в поле зрения.

Изменение коснулось не какого-либо «Я в себе», будто бы стоящего позади субъекта восприятия, – оно произошло с самим воспринимаемым субъектом. Итак, представление есть восприятие субъективное – в противоположность тому объективному восприятию, которое имеет место при наличии предмета в поле восприятия. Смещение обоих восприятий, субъективного и объективного, как раз и приводит идеализм к неверному выводу: «Мир есть моё представление».

Дополнение к изданию 1918 года

Наивная точка зрения на действительность предшествует какому бы то ни было размышлению об отношении человека к миру. Наивный реалист считает мир действительным без всякой критики. Но далее он замечает, что установление отношения к вещам и предметам

внешнего мира возможно лишь в том случае, когда в нём возникает **представление**.

Констатация этого факта естественно приводит человека к такому воззрению: ведь я переживаю только свои представления, а о внешнем мире я знаю лишь постольку, поскольку этот мир есть представление **во мне**. Эта новая концепция означает отказ от наивного воззрения на действительность. Тем самым человек отвращается от внешнего и обращается к внутреннему: между его собственным существом и якобы действительным миром наивного реалиста вклиниваются **представления**. Мир представлений заслоняет от него прежний действительный мир, и человек начинает признавать себя слепым для этой действительности. Так возникает мысль о «вещи в себе», недостижимой для познания.

Человек не может остаться на позиции наивного реализма, не ограничивая искусственно своего стремления к познанию. Если бы наивная точка зрения давала нечто такое, что можно и должно признать истиной, человек не мог бы больше ощущать в себе это стремление познать своё отношение к миру.

Однако ощущение истины не достигается и в том случае, когда человек, отказавшись от наивного реализма, тем не менее, незаметно для себя, сохраняет строй мыслей, навязанный ему наивной точкой зрения. Эта ошибка имеет место тогда, когда мы говорим себе: я думаю, что имею дело с действительностью, а на деле это только мои представления действительности; если так, то значит, настоящая действительность лежит вне

моего сознания – «вещи в себе», о которых я ничего не знаю непосредственно, но которые влияют на меня так, что во мне оживает мир моих представлений.

Рассуждая таким образом, мы присочиняем к лежащему нам миру некий второй мир, «мир в себе», как «истинно действительный». Но по отношению к этому новому миру пришлось бы вновь предпринять мыслительную работу: ведь неизвестная «вещь в себе» мыслится при этом совершенно так же, как первично-действительная вещь наивного реалиста.

Всей этой путаницы можно избежать в том случае, если мы учтём, что в пределах переживаемого внутри нас и во внешнем мире существует нечто, могущее избежать вмешательства **представления**, которое вклинивается между процессом и наблюдающим его человеком.

Это нечто есть мышление. По отношению к нему человек может сохранить наивную точку зрения на действительность. Если он этого не делает, то только потому, что, раз отбросив эту точку зрения, он не хочет вернуться к ней ради мышления. Но, как только он поймёт исключительное положение мышления, для него откроется возможность правильного воззрения: в мышлении и через мышление должно познаваться то, по отношению к чему человек делает себя слепым, вставляя между миром и собой жизнь в представлениях.

Один критик упрекнул автора в том, что он по отношению к мышлению остаётся наивным реалистом, допускающим совпадение мира действительного

с миром представляемым. Но автор полагает, что ему как раз и удалось доказать резонность наивного реализма **для мышления**. Познание истинной сущности мышления позволяет преодолеть наивно-реалистическую точку зрения, непригодную для всего прочего, кроме мышления.

Глава VI

Человеческая индивидуальность

Представление и жизненный опыт

Когда в поле моего наблюдения появляется некое восприятие, тогда во мне становится деятельным и мышление. Определённая интуиция, понятие, то есть звено моей мыслительной системы, соединяется с восприятием.

Что же остаётся после того, как восприятие исчезнет из моего кругозора? Остаётся моя интуиция, отнесённая к тому восприятию, которое образовалось в момент воспринимания. Я могу затем вновь представить себе это отношение – с той степенью живости, которая определяется характером функционирования моего духовного и телесного организма.

Таким образом, **представление** есть отнесённая к определённому восприятию интуиция, понятие, которое раньше соединилось с восприятием, а затем сохранило отношение к этому восприятию. Моё понятие льва образовалось не из моих восприятий львов. Но моё представление обо льве сложилось на основе восприятия. Я могу сообщить понятие льва другому лицу, никогда не видевшему льва. Но передать ему живое представление – невозможно без его собственного восприятия.

Итак, **представление** есть индивидуализированное понятие. Если так, то становится ясным, в силу чего

предметы действительности могут быть для нас репрезентированы представлениями. Полная действительность предмета результируется в момент наблюдения благодаря совпадению понятия и восприятия. Понятие получает благодаря восприятию индивидуальную форму, приобретая отношение к этому определённом восприятию. В такой индивидуальной форме, которая содержит в себе, в качестве специфической особенности, отношение к восприятию, понятие длительно живёт в нас, образуя представление соответственного предмета.

Если мы встретим второй предмет, с которым соединяется то же самое понятие, мы познаем принадлежность обоих к одному виду. Если же мы встретим вторично тот же самый предмет, мы найдём в нашей идеальной системе индивидуализированное понятие с присущим ему специфическим отношением к данному предмету, и в этом случае мы опознаем предмет как таковой.

Представление стоит **между** восприятием и понятием, будучи определённым, приуроченным к восприятию понятием.

Сумму всего того, о чём я могу образовывать представления, следует назвать моим **жизненным опытом**. Чем большим количеством индивидуализированных понятий владеет человек, тем богаче его опыт. Человек, лишённый всякой способности интуиции, не может приобрести никакого опыта. Он теряет из виду предметы мира, ибо не располагает понятиями, которые он должен был бы отнести к этим предметам. Столь же мало жизненного опыта имеется у человека с хорошо

развитую способностью мышления, но обладающего плохим восприятием из-за несовершенства рецепторов. Он хоть и может приобрести тем или иным путём понятия, но они будут лишены отношения к определённым предметам. Путешественник без мысли и учёный, замкнутый в абстрактной системе понятий, в равной мере неспособны приобрести жизненный опыт.

Действительность представляется нам как восприятие и понятие, а субъективная репрезентация этой действительности – как представление.

Чувства и индивидуальность

Если бы наша личность была только познающей, тогда совокупность всего объективного исчерпывалась бы восприятием, понятием и представлением.

Но мы не довольствуемся тем, что относим, с помощью мышления, восприятие к понятию; сверх этого мы относим восприятие также и к нашей особой субъективности, к нашему индивидуальному Я. Такое индивидуальное отнесение выражается в **чувстве** – в чувстве удовольствия и неудовольствия.

Мышление и чувство отвечают двойственной природе нашего существа. Благодаря мышлению мы участвуем в общем мировом процессе, а чувство завлекает нас в теснину собственного существа.

Чувствование уводит нас в самих себя, и только оно делает нас индивидами. Будь мы только мыслящими и воспринимающими существами, вся наша жизнь протекала бы в однообразном безразличии.

Если бы мы могли только **познавать** себя как самость, мы были бы полностью безразличны к самим себе. Лишь благодаря тому, что мы наряду с самопознанием ощущаем самочувствие, а при восприятии вещей – радость и боль, живём мы как индивидуальные существа. Именно в силу этого наше существование не исчерпывается нашим идеальным отношением к прочему миру, но имеет ещё и особую ценность само по себе.

Можно было бы подумать, что жизнь в чувствах богаче действительностью, чем мыслительное рассмотрение мира. На это следует возразить, что это богатство имеет значение только для моего индивида. Для мира в целом моя жизнь в чувствах приобретает ценность лишь в том случае, когда чувство, будучи восприятием моей самости, соединится с понятием и таким окольным путём входит в космос.

Жизнь наша есть непрерывное колебание между участием в общем мировом процессе и нашим индивидуальным бытием. Чем больше мы погружаемся во всеобщую природу мышления, где индивидуальное сохраняет значение лишь частного случая понятия, тем больше утрачивается особенность нашего существа, как вполне определённой личности. Чем больше мы внедряемся в глубины собственной жизни, согласуя наши чувства с опытом внешнего мира, тем больше обособляемся мы от универсального бытия.

Но истинной индивидуальностью следует признать ту, которая своими чувствами наивыше поднимается в область идеального. Бывают люди, у которых даже

самые общие идеи носят отпечаток их связи с автором. Но бывают и такие, чьи понятия лишены всякого своеобразия, как будто они возникают совсем не в человеке, состоящем из плоти и крови.

Уже представление сообщает нашей идеальной жизни индивидуальный отпечаток. У всякого есть определённое место в мире. К его восприятиям присоединяются его понятия, и он мыслит общие понятия на свой лад. Такая особая определённость вытекает из нашего места в мире, из той сферы восприятия, которая смыкается к этому месту.

Но есть и другая определённость, зависящая от нашей особой организации, как специальной, полностью определённой отдельности. Каждый из нас соединяет со своими восприятиями свои особые чувства, притом разной интенсивности. В этом и заключается индивидуальное нашей личности, которое остаётся за вычетом того, что зависит от нашего места в жизни.

Жизнь в чувствах, лишённая мыслей, постепенно приводит к утрате всякой связи с миром, но у цельного человека познание идёт рука об руку с выработкой и развитием жизни в чувствах.

Чувство есть то средство, с помощью которого понятия обретают конкретную **жизнь**.

Глава VII

Существуют ли границы познания

Дуализм и монизм

Благодаря особенностям нашей организации полная действительность мира, включая и наш собственный субъект, является нам сначала в двойственной форме восприятия и понятия. Обозначим предстоящий нам до начала познания мир как **мир явления** – в противоположность **сущности**, составленной в результате объединения восприятия и понятия. Тогда мы можем сказать: мир явлений дан нам как двойственность (дуалистически), а познание перерабатывает его в единство (монистически).

Философия, исходящая из такого основного принципа, может быть обозначена как **монизм**, а противостоящая ей теория двух миров как **дуализм**. Дуализм исходит не из наличия лишь двух сторон единой действительности, определяемого нашей организацией, но из признания двух миров, абсолютно отличных друг от друга. А дальше дуалист стремится объяснить один мир другим.

Исходя из философии Канта, дуалист различает объект восприятия и вещь в себе. Мы же полагаем, что отдельная вещь даётся нам в форме восприятия лишь в силу природы нашей духовной организации, а мышление преодолевает затем это обособление, указывая каждому восприятию надлежащее место в мировом целом.

Определяя обособленные части этого целого в качестве восприятий, мы только следуем законам нашей субъективности. Если же мы вздумаем противопоставить совокупность всех восприятий, как первый компонент, «вещам в себе», как второму компоненту, то наша «философия» будет всего лишь игрой в понятия. Второй компонент будет лишён содержания, ибо такое черпается только из восприятий.

«Вещь в себе» – необоснованная гипотеза, как и всё прочее, что признаётся лежащим вне восприятия и понятия. Естественно, что дуалист не может установить связи между своим гипотетическим мировым принципом и тем, что дано в опыте. Содержание своего принципа он, незаметно для себя, вынужден брать из того же опыта, а сделав это, он объявляет содержание своего понятия непознаваемым. Но можно ли всё богатство конкретной жизни опыта свести к парочке абстрактных элементов, извлечённых оттуда же и включённых в понятие «вещи в себе»?

Именно так поступает Дюбуа Реймонд. Он допускает, что невоспринимаемые атомы вызывают ощущение и чувство, определяемые положением и движением этих атомов. Отсюда он делает заключение о том, что мы никогда не сможем понять, каким образом первые порождаются вторыми, ибо нельзя понять, как то или иное расположение и движение известного количества атомов углерода, водорода, азота и так далее даёт начало возникновению сознания.

Такой ход мыслей характеризует целое направление. Из всего богатства восприятий выделяются положения

и движение. Далее они переносятся на вымышленный мир атомов. А затем человек удивляется тому, что из этого самодельного принципа, почерпнутого из мира восприятий, не удаётся развить конкретную жизнь.

Дуалист вынужден сам ограничить свою способность к познанию. Но приверженец монистического мировоззрения знает, что всё необходимое для объяснения данного мирового явления лежит в рамках того же самого мира. Он знает, что трудности познания зависят лишь от случайных недостатков его организации – не человеческой организации вообще, а только его индивидуальной.

Границы познания

Из нашего определения познания вытекает, что границ такого нет. Познание есть личное дело человека: вещи не требуют объяснения, существуя и воздействуя друг на друга согласно законам, с которыми они образуют неразрывное единство. Наше Я узнаёт об этих вещах сначала лишь в порядке восприятия. Но далее в недрах нашего Я обнаруживается способность найти также и вторую часть действительности. И когда наше Я оба элемента действительности, неразрывно соединённые в мире, соединяет также и для себя, тогда мы ощущаем удовлетворение, ибо Я достигло действительности.

Таким образом, предпосылки возникновения познания существуют **через Я** и **для Я**. Именно Я ставит перед собой вопросы познания, извлекая их из элемента мышления.

Эти вопросы возникают благодаря тому, что сфере восприятия, обусловленной местом, временем и субъективной организацией, противостоит сфера понятий, указующая на мировую всеобщность. Моя задача состоит в согласовании обеих этих сфер.

Здесь не может быть речи о границах познания. Правда, то или иное может остаться необъяснённым до поры, до времени, но препятствия на пути познания, зависящие от нашего места на жизненной арене, постепенно преодолеваются – по мере прогресса восприятия и мышления.

Психология дуализма

Двойственность объекта и субъекта, которая имеет значение только для области восприятия, дуалист ошибочно переносит на выдуманные им сущности, якобы лежащие вне сферы восприятия. Он это делает потому, что обособление вещей в сфере восприятия лишь временное – до начала деятельности мышления, устраняющего двойственность.

В силу сказанного дуалист разлагает два фактора познания (восприятие и понятие) на четыре элемента: 1) объект в себе; 2) восприятие объекта субъектом; 3) субъект; 4) понятие, которое относит восприятие к «объекту в себе».

Отношение между объектом и субъектом дуалист полагает **реальным**, считая что субъект действительно (динамически) подвергается воздействию объекта. Однако, этот реальный процесс якобы не попадает

в сферу нашего сознания. Вместе с тем он вызывает в субъекте реакцию на воздействие, исходящее из объекта. Результат этой реакции есть восприятие, которое уже попадает в область сознания. Итак, объект, по мнению дуалистов, обладает объективной, то есть независимой от субъекта, реальностью, а восприятие – субъективной. Эта субъективная реальность будто бы относит субъект к объекту, причём последнее отношение представляется дуалисту идеальным.

Этим путём дуалист расщепляет процесс познания надвое. Первую часть процесса, то есть порождение объекта восприятия из «вещи в себе», он полагает лежащей **вне** сознания, а вторую часть, то есть соединение восприятия с понятием и отнесение понятия к объекту, – **внутри** него. При такой ситуации становится ясным, почему дуалист считает свои понятия всего лишь субъективными репрезентациями того, что предлежит его сознанию.

Объективно-реальный процесс в субъекте, благодаря которому возникает восприятие, а тем более объективные отношения вещей в себе, остаются для такого дуалиста непознаваемыми: ведь по его мнению человек способен лишь создавать идеальные репрезентации объективно реального. Связь вещей друг с другом и с нашим индивидуальным духом (как «вещью в себе») лежит по ту сторону сознания, в некоем существе, для которого мы можем иметь в своём сознании также лишь идеального представителя.

Дуалист опасается того, что растворит мир в абстрактных понятиях, если он не примет наряду

с идеальными связями предметов ещё и реальные связи. Иными словами, идеальные принципы, устанавливаемые мышлением, представляются ему слишком воздушными, и он стремится поддержать их принципами реальными.

Наивный реализм

Наивный реалист считает предметы внешнего опыта реальностями в силу их воспринимаемости: он может их видеть, осязать и так далее. Он исходит из аксиомы – «всё существующее может быть воспринято» и её обращения – «всё воспринимаемое существует».

Этому реальному миру наивного реалиста противостоит мир идей, который «только идеален»: мысли о вещах не прибавляют к восприятию ничего реального.

Так же трактуются и процессы. Взаимодействие вещей осуществляется через посредство **силы**, переходящей от одной вещи к другой. Старая физика признавала истечение из тел тончайших веществ, которые далее через рецепторы проникают в душу. Мы не видим этих веществ только в силу грубости рецепторов.

Покоящаяся в себе сущность идеально переживаемого не признаётся такой реальностью, как переживаемое чувственно. Только чувственное восприятие может убедить наивного реалиста в реальности существования. Именно поэтому он требует от божества реально воспринимаемых чудес.

Познание представляется наивному человеку как процесс, подобный чувственному: вещи отпечатлеваются в душе, посылая образы, проникающие через рецепторы.

Понятие служит лишь средством научного **описания** воспринимаемого, для создания отражений восприятий. Реальными представляются наивному реалисту лишь отдельные тюльпаны, а понятие тюльпана он считает абстракцией, которая слагается душой из признаков, общим всем особям.

Основной тезис наивного реализма опровергается опытом, который констатирует преходящую природу содержания восприятий. Ведь отдельный тюльпан исчезает, отмирая, а понятие, **род** тюльпан, который не считается действительным, остаётся. В силу этого наивный реалист вынужден искать какой-то реальной основы понятия, и он приходит к признанию сущностей, подобным чувственным объектам, которые внедряются в него, не будучи воспринимаемы рецепторами.

Примерами такого рода сущностей могут служить невидимые силы, осуществляющие взаимодействие вещей. Так же трактуется наследственность – основа воспроизведения подобного, благодаря чему сохраняются род. Сюда же относится и душа, будто бы пронизывающая тело, для которой наивное сознание находит понятие по аналогии с чувственными реальностями. Таким же образом антропоморфное божественное существо представляется действующим по человеческому образцу.

Современная физика сводит ощущения к движениям мельчайших частиц тел и к тончайшему веществу – эфиру. Теплота трактуется, как движение частиц тела. Самое тело в этом смысле рассматривается как содержание замкнутой части пространства, в котором по всем направлениям движутся эластические шарики. Во всех этих случаях невоспринимаемое мыслится как подобие воспринимаемого.

Без таких допущений мир наивного реалиста превратился бы в бессвязный агрегат восприятий, лишённый единства. А вместе с тем очевидно, что необходимое единство приобретается ценой логической непоследовательности. Если действительно только воспринимаемое, нельзя же, оставаясь верным основной аксиоме наивного реализма, объявлять действительностью невоспринимаемые силы и сущности.

Метафизический реализм

Противоречивое мировоззрение наивного реализма приводит к реализму метафизическому, который наряду с воспринимаемой реальностью конструирует по аналогии с ней вторую, невоспринимаемую реальность. Естественно, что метафизический реализм относится к дуалистическим учениям.

Метафизический реализм считает реальными отношения воспринимаемых вещей – такие как сближение в результате движения, как осознание объективного и так далее. Поскольку такие отношения,

не поддаваясь восприятию, могут быть выражены только через мышление, постольку метафизический реализм чисто идеальные отношения по своему произволу уподобляет воспринимаемому. С этой точки зрения действительный мир слагается, во-первых, из воспринимаемых объектов, то появляющихся, то исчезающих, и во-вторых, из пребывающих **сил**, которые, хоть сами невоспринимаемы, но производят объекты восприятия.

Метафизический реализм представляет собой противоречивую смесь наивного реализма и идеализма. Его гипотетические силы, будучи невоспринимаемыми сущностями, в то же время наделяются свойствами воспринимаемого. Признавая два мира, метафизический реализм не решается признать ещё и третью область, в которой одновременно имеют значение оба принципа – так называемый реальный и идеальный. Она обнаруживается сначала в форме суммы восприятий и их идеальных отношений, если предварительно исключить неоправданный метафизический элемент.

Метафизический реализм утверждает, что наряду с идеальным отношением между объектом и субъектом восприятия существует и другое, реальное, отношение между «вещью в себе» восприятия и «вещью в себе» воспринимаемого субъекта (так называемого индивидуального духа).

Но это утверждение основано на неправильном допущении невоспринимаемого процесса бытия, аналогичного процессам чувственного мира.

Монизм

Метафизический реализм, освобождённый от противоречивых элементов, приводит к **монизму**. Это название оправдывается тем, что монизм, соединяя односторонний реализм с идеализмом, приходит к высшему единству.

Для наивного реалиста действительный мир – сумма объектов восприятия; реалист метафизический признаёт сверх того ещё и реальность невоспринимаемых сил. Монист на место этих «сил» ставит идеальные связи, обретаемые мышлением. Эти связи есть ничто иное, как **законы природы**. Действительно, закон природы – идеальное выражение связи определённых восприятий.

Метафизический реалист может сделать монисту следующее возражение. Допустим, что для твоей организации твоё познание есть нечто законченное. Но ведь ты не знаешь, как отражается мир в интеллекте, организованном иначе, чем твой. Монист отвечает на это так: если интеллект, отличный от человеческого, воспринимает иначе, чем мой, то в его бытии для меня имеет значение лишь то, что я могу постичь посредством восприятия и понятия. Благодаря тому, что я своим специфическим, человеческим восприятием противопоставлен в качестве субъекта объекту, связь вещей оказалась разорванной. Я восстанавливаю эту связь мышлением, воссоединяя себя с космосом. Связь вещей восстанавливается мною в том пункте, где она была разорвана, то есть между моим

восприятием и моим понятием. Для другого существа, (обладающего, например, двойным числом рецепторов) с иным миром восприятия соответственный разрыв мог бы иметь место в другом пункте. В таком случае для этого существа и воссоединение должно иметь специфическую форму.

Вопрос о границе познания существует только для наивного и метафизического реалиста, поскольку оба они рассматривают содержание души всего лишь как идеальную репрезентацию мира. И тот и другой считают абсолютом нечто такое, что находится все субъекта, а в содержании субъекта видят лишь отражение этого абсолюта. Они полагают, что совершенство познания определяется степенью сходства этого отражения с абсолютным объектом. Смотри по тому, богаче рецепторами некое существо в сравнение с человеком или беднее, его познание будет выше или ниже человеческого.

Монист смотрит на дело иначе. Он не признаёт абсолюта, считая всякий объект относительным – отнесённым к данному субъекту. Воссоединение себя с космосом происходит специфически, в соответствии с особенностями человеческого субъекта. И как только оно произойдёт (в мыслительном рассмотрении), сейчас же прекратятся все дальнейшие вопросы, ибо эти вопросы были всего лишь следствием разделения.

Существо, организованное иначе, имело бы иную форму познания. А наше познание достаточно для того, чтобы ответить на все вопросы, поставленные нашим собственным существом.

Метафизический реалист стремится узнать, в силу чего данное даётся нам в форме восприятия, и что именно воздействует на субъект. А для мониста восприятие определяется субъектом, который в мышлении находит средство для того, чтобы устранить эту субъективную определённую.

Индуктивный метод метафизического реализма

Из того факта, что в обыденной жизни люди достаточно хорошо понимают друг друга, метафизический реалист заключает о сходстве субъективных представлений о мире, присущих разным человеческим индивидам. Опираясь на это сходство, метафизический реалист делает и следующий вывод – о равенстве тех «Я в себе» (или «индивидуальных духов»), которые лежат в основе воспринимающих субъектов.

Таким образом метафизический реалист, исходя из наблюдаемых им следствий, делает заключение о причинах. Основываясь на достаточно большом числе отдельных наблюдений, мы считаем себя в праве принять, что то же самое (например, те же самые причины), что мы могли констатировать для наблюденных случаев, будет иметь место и в других подобных ситуациях. Такого типа умозаключения мы называем индуктивными. Если в ходе дальнейших наблюдений нам встретится нечто неожиданное, мы будем считать себя вынужденными соответственно изменить наш индуктивный вывод: ведь характер результата определяется только индивидуальными

особенностями сделанных нами наблюдений. Метафизические реалисты утверждают, что такое условное познание причин вполне достаточно для практической жизни.

Индуктивное умозаключение составляет методическую основу современного метафизического реализма. Его адепты полагают, что из достаточно большого числа фактов, добываемых восприятием, можно сделать заключение о характере «вещи в себе», лежащей в основе этих фактов. Но восприятия не отличаются ясностью и прозрачностью: каждое следующее восприятие выглядит несколько иным в сравнении с однородными предыдущими. Поэтому выведенное из предыдущего несколько модифицируется каждым последующим наблюдением. Если так, то сказанное справедливо и по отношению к добытой таким же путём метафизике. Её следует признать лишь относительно правильной, подлежащей исправлению в результате последующих случаев.

Образ «вещей в себе» метафизического реалиста есть результат индуктивных умозаключений. Соображения, касающиеся процесса познания, убеждают метафизического реалиста в том, что наряду с «субъективной» связью, которая познаётся восприятием и понятием, существуют ещё и объективно-реальные мировые связи. Природу этой объективной реальности метафизический реалист считает возможным определить посредством индуктивных умозаключений из своих восприятий.

Дополнение к изданию 1918 года

Критика и антикритика

Неправильная оценка достижений современного естествознания может помешать непредвзятому наблюдению, выражающемуся в восприятии и понятии.

Поскольку за пределами видимой части спектра полагаются ультрафиолетовые и инфракрасные лучи, о которых мы судим по их химическому или тепловому действию, постольку можно прийти к такому мнению. Объём воспринимаемого человеком мира ограничен областью деятельности рецепторов. Мир был бы для человека совсем иным, если бы он имел иные рецепторы. Если так, мы не имеем права то ограниченное восприятие, которое обусловлено нашей организацией, считать мерой действительности. Ведь приобретение нового рецептора, например, привело бы к новой картине действительности.

Сказанное справедливо в известных пределах. Если, однако, такого рода соображения приведут к искажению соотношения восприятия и понятия, тем самым будет преграждён путь к познанию действительности.

Недопустимо смешивать сущность мышления с восприятием посредством рецепторов. Ни один рецептор не может дать человеку действительности, если воспринимаемое не пронизывается понятиями. При соблюдении же этого условия любой рецептор даёт человеку возможность жить в действительном.

Не фантастические представления об иных мирах, якобы существующих для воображаемых обладателей рецепторов, отличных от человеческих, побуждают человека добиваться познания своего отношения к миру. Это побуждение вытекает из признания **каждого** восприятия лишь частью действительности.

Непредвзятой оценке соотношения восприятия и понятия может помешать ещё одно обстоятельство. В области физики приходится говорить, наряду с непосредственно и наглядно воспринимаемыми явлениями, также и о величинах, лишённых наглядности, каковы например электрические и магнитные силовые линии. Может **показаться** что здесь мы имеем дело с такого рода элементами действительности, которые не имеют ничего общего ни с восприятием, ни с понятием. Однако это мнение есть самообман. Все научные результаты, полученные физикой, за исключением необоснованных гипотез, обязаны своим существованием восприятию и понятию. Это в полной мере относится, по **существу**, также и к электрическим или магнитным силовым линиям.

Умножение или изменение рецепторов дало бы человеку иной образ восприятия, означая обогащение или изменение человеческого опыта. Но действительное познание и в отношении **этого** опыта всё равно бы приобреталось взаимодействием понятия и восприятия.

Углубление познания зависит от сил интуиции, работающих в области мышления. Путём интуиции мы можем слабее или сильнее погружаться в недра действительности. Расширение сферы восприятия

косвенно стимулирует это погружение. Но последнее **ни в коем случае** не должно смешиваться с более или менее широким кругом восприятия, в котором **всегда** содержится лишь половина действительности.

Следует признать тот факт, что познающему человеку, занимающемуся физикой, до некоторых элементов в поле восприятия – таких, которые не воспринимаются непосредственно (в виду отсутствия специфически настроенных рецепторов), приходится доходить путём умозаключения. Помимо непосредственного восприятия, обусловленного рецепторами, существует ещё гораздо больший, необходимый человеку кругозор не воспринимаемых чувственно элементов в том же поле, из которого возникают восприятия чувственного.

Толкование термина «восприятие»

Термин «восприятие» в нашем понимании далеко не совпадает с общепринятым, но гораздо более узким, значением его, как восприятия рецепторного. В область восприятия мы включаем всё чувственное и духовное, что предстоит человеку ещё до того, как он приступит к осмысливанию посредством своих понятий.

Для восприятий душевного и духовного рода обычные рецепторы непригодны.

Можно было бы оспаривать законность допускаемого нами расширения обычного словоупотребления. И всё же оно необходимо, если мы не захотим сковать своё познание традициями. Узкое понимание восприятия, как только рецепторного, будет помехой даже

и для правильной оценки последнего. Действительно, расширение понятия иной раз способствует и более точному приложению этого понятия к частному случаю. Например, наше понимание представления, как индивидуализированного понятия, необходимо принять для уразумения истинного смысла представления.

II ЧАСТЬ

ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ СВОБОДЫ

Глава VIII Факторы жизни

Истоки познания

Мир предстает человеку как множество компонентов, среди которых имеется и сам человек. Этот образ мира нам дан в форме **восприятия**. В мире восприятий я воспринимаю и себя. Из глубины восприятия моей самости выплывает нечто такое, что оказывается способным соединить восприятия нашей самости с совокупностью прочих восприятий.

Это нечто есть мышление. Оно обнаруживается иначе, чем восприятия, ибо порождается деятельностью. Сначала мышление связано с восприятием нашей самости, но далее выходит за её пределы и сообщает отдельным восприятиям идеальную определённую. То, что приобретает самовосприятием, мышление тоже определяет идеально, наряду с другими восприятиями, и противопоставляет объектам в качестве субъекта, или Я. Идеальную определённую составляют понятия и идеи.

Хотя мышление сначала обнаруживается при восприятии самости, оно не может считаться субъективным, ибо самость обозначает себя как субъект лишь с помощью мышления.

Отнесение мыслительной деятельности к самому себе равносильно жизненному определению нашей

личности. Благодаря ему мы ведём чисто индивидуальное существование и чувствуем себя мыслящими существами. Но жизнь наша протекала бы только в чисто идеальной, логической области, если бы не имели места также и другие определения нашей самости. Обозначая установление мысленных отношений как процесс познания, а достигнутое благодаря ему состояние нашей самости – как знание, мы были бы без этих дополнений всего лишь познающими, знающими существами.

Философия чувства (мистика)

Мы относим к себе воспринимаемое не только идеально, но также и через посредство чувства, то есть наше жизненное содержание не ограничивается чисто идеальным. Более того, наивный реалист признаёт чувствование более действительным компонентом жизни личности чем идеальный элемент знания. Он прав в том смысле, что чувства с субъективной стороны есть точно то же, что восприятие со стороны объективной.

Основной принцип наивного реализма выражается так: действительно то, что может быть воспринято. Отсюда понятно, почему для него чувство есть гарантия реальности собственной личности. Однако, наш монизм сообщает чувству то же самое дополнение, которое он считает необходимым для всякого восприятия, дабы оно могло стать полной действительностью.

Чувство, как таковое, ещё не содержит ни понятия, ни идеи, предшествуя познанию. Сначала мы только чувствуем себя существующими, и лишь в ходе постепенного развития в смутном ощущении собственного бытия всплывает понятие нашей самости. Наивный человек переживает бытие в чувстве непосредственно, а в знании лишь посредственно. Вот почему жизнь в чувствах представляется ему важнее всего другого. Он стремится сделать орудием познания не знание, но чувствование.

Поскольку чувство есть нечто вполне индивидуальное, равносильное восприятию, постольку сторонник философии чувства делает мировым принципом то, что имеет значение лишь в пределах его личности. Он стремится пронизать весь мир своей собственной самостью, заменяя понятие чувством. Эта философия чувства часто обозначается как **мистика**. Заблуждение мистического мировоззрения заключается в том, что оно стремится **пережить** то, что оно должно было бы **знать**, возвышая индивидуальное чувство в ранг универсального.

Философия воли (телизм)

Человеческая личность имеет ещё и другое выражение. Через посредство своего мышления Я сопереживает общее мировое бытие и относит в идеальной форме восприятия к себе, а себя к восприятиям. Чувство означает переживание отнесения объектов к субъекту. Нечто противоположное следует сказать

о **воле**. Воля есть тоже род восприятия; она есть восприятие индивидуального отнесения нашей самости к объективному. Воля (как часть действительности), по выключении чисто идеального фактора есть такой же предмет воспринимания, какой содержится в любом предмете внешнего мира.

Наивный реалист опять-таки склонен считать волю гораздо более действительным элементом, чем мышление. В этом элементе он обнаруживает происходящее и обуславливающее **непосредственно** – в противоположность мышлению, которое это происходящее сначала облакает в понятия. Для такого воззрения совершаемое нашим Я через посредство воли есть процесс, непосредственно переживаемый. Сторонник этой философии смотрит на волю как на рычаг, рукоятку, позволяющую ему «ухватить» мировой процесс.

Воля представляется такому философу непосредственным переживанием реального процесса. Именно поэтому форма бытия, в которой ему является воля в рамках самости, становится для него реальным принципом действительности. Собственная воля представляется философу как частный случай общего мирового процесса, а этот последний – как универсальная воля. Здесь воля становится мировым принципом, подобно тому как в мистике (смотри выше) чувства объявляются принципом познания.

Изложенное мировоззрение обозначается как философия воли (телизм).

Критика

И мистика и телизм, наряду с идеальным принципом бытия, требуют ещё принципа реального. Но для этого реального принципа они располагают в качестве средства понимания только восприятием. Они признают два источника познания: мышление и восприятие, причём последнее представлено либо чувством, либо волей. Но переживания, даваемые вторым источником не могут, по их мнению, быть восприняты первым источником (мышление).

Ввиду сказанного восприятие и мышление остаются разъединёнными: их реальный принцип, переживание, не может быть понят через мышление. Но тем самым обе системы приходят к основному положению: действительно то, что воспринимается непосредственно. Это означает, что таким образом обычный наивный реализм, выражаемый последней формулой, отягощается непоследовательностью: из всего арсенала восприятий в качестве единственного орудия познания признаются либо чувство, либо воля.

Телизм становится **метафизическим** реализмом, если воля полагается в те сферы бытия, где невозможно непосредственное переживание такового. Но противоречивость любой формы метафизического реализма была уже показана в предыдущей главе.

Дополнение к изданию 1918 года

Сущность мышления лишь с трудом поддаётся наблюдению и пониманию. Это зависит от того, что поверхностный наблюдатель, вместо живого мышления, улавливает лишь мёртвую абстракцию. Не получая от неё удовлетворения, он и обращается к якобы полному жизни элементу мистики чувства или метафизике воли.

Может показаться странным стремление понять сущность действительности «одними мыслями». Но тот, кто сумеет достичь истинной **жизни в мышлении**, тот найдёт в рамках этой жизни внутреннее богатство и опыт, далеко превосходящие то, что даст ему погружение в чувства и созерцание волевого элемента.

Среди всех видов душевной деятельности мышление недооценивается наиболее легко. Воля и чувство длительно согревают человеческую душу, а мышление представляется «иссушающим душевную жизнь». Такое, холодное, мышление и на самом деле есть лишь тень настоящей действительности мышления, которая пронизана светом и которая с теплотой погружается в мировые явления. Это погружение осуществляется с помощью силы, обнаруживающейся в самой мыслительной деятельности, – силы любви духовного рода.

Нам могут возразить, что, находя любовь в деятельном мышлении, мы тем самым переносим в него **чувства**. Однако тот, кто обращается к сущностному мышлению, обнаружит в нём и чувства и волю, притом в самых глубинах их действительности. Тот же, кто,

отвращаясь от мышления, устремляется к «чистому» чувствованию и воле, утрачивает элемент истинной действительности как из чувства, так и из воли.

Интуитивное переживание в мышлении одновременно обеспечивает переживание чувства и воли. А сторонники телизма и чувственной мистики, полагающие себя в действительном, становятся жертвой самообмана.

Глава IX Идея свободы

I.

В ответ на определённое восприятие предмета внешнего мира я могу выбрать из общей системы понятий лишь одно, столь же определённое. Связь понятия с восприятием устанавливается мышлением **посредственно** – при наличии восприятия, и объективно – при наличии объекта. Хотя соединение восприятия с соответствующим понятием обнаруживается после акта восприятия, приуроченность второго к первому определена сутью дела.

Иное имеет место, когда мы обращаемся к рассмотрению отношения человека к миру, которое обнаруживается в процессе познания. Выше мы попытались показать, каким образом можно разъяснить это отношение наблюдая его без предвзятости. Такое наблюдение приводит нас к выводу: мышление может рассматриваться **непосредственно**, как сама в себе заключённая сущность. Человек, не понимающий этого, будет стараться «объяснить» мышление физическими процессами в мозгу или подсознательными духовными процессами, протекающими позади сознательного мышления. Но тот, кто способен наблюдать мышление, живёт в это время непосредственно духовной сущностной жизнью. Именно мышление, покоящееся на самом себе, позволяет

человеку понять сущность духовного – в той форме, в которой это духовное **прежде всего** представляется ему.

При наблюдении мышления, как такового, совпадает в едином целом то, что иначе всегда разделено, – понятие и восприятие. Не понимающий этого будет видеть в понятиях лишь тени, отражения восприятий, и восприятия представят для него подлинную действительность. А далее, по образцу воспринятого мира, он станет строить метафизический мир, мир атомов, мир воли, мир подсознательной духовности и так далее. Человек же, правильно понимающий мышление, сочтёт восприятие лишь частью действительности и примет, что другая её часть **переживается** в мыслительном пронизывании восприятия. Для него мышление будет не тенью действительности, но автономной духовной сущностью, которая присутствует в его сознании благодаря интуиции.

Интуиция есть сознательное переживание чисто духовного содержания, протекающее в чистой духовности. Только через неё может стать понятной сущность мышления.

II. Мышление и телесно-душевная организация

Признание интуитивной сущности мышления даёт нам возможность правильно судить о значении телесно-душевной организации человека; эта организация отнюдь не может воздействовать на **сущность** мышления.

В момент начала мышления сущность, действующая в нём, оттесняет работу человеческой организации и становится сама на её место. Соотношение мышления и телесной организации можно понять из следующего примера. Человек, ступающий по мягкой земле, оставляет в ней следы определённой формы. Уподобив землю телесной организации, а форму следов – результату деятельности мышления, мы не скажем, конечно, что первая определяет вторую. Точно так же, рассматривая без предвзятости сущность мышления, мы не станем утверждать, что те следы в телесном организме, которые возникают в результате того, что мышление подготавливает через посредство тела своё появление, играют какую-то роль в самой этой сущности.

Спрашивается, какое же значение имеет всё же телесная организация в рамках единого существа человека. На этот вопрос можно ответить так. То, что происходит в этой организации благодаря мышлению, имеет прямое отношение к происхождению из мышления сознания Я. В собственном существе мышления заключено истинное Я, но не сознание Я. Исторически сознание Я возникает благодаря тому, что в общем сознании отпечатлеваются следы мыслительной деятельности (смотри выше). Таким образом, сознание Я возникает через телесную организацию. Однако, далее оно утрачивает свою зависимость от телесной организации, вбирается мышлением и с этого момента становится частью его духовной сущности.

III. Факторы определяющие волевой акт

Рассмотрим, каким образом волевое действие протекает из человеческой организации. Акт воли зависит от двух факторов – мотива, или повода и морального основания. Мотив может быть либо чистым понятием, либо индивидуализированным, то есть представлением. То или другое воздействует на человеческую индивидуальность, направляя её к действию.

Но одинаковые понятия или представления по-разному действуют на разных людей, и здесь выступает на сцену характер. Специфичность воздействия понятий на характер человека сообщает его жизни определённую моральную, этическую окраску. Характер наш зависит от богатства представлений и чувств, а оно, в свою очередь, обусловлено суммой понятий, обрётённых мною в течении жизни при соприкосновении с восприятиями и тем самым ставших моими представлениями. Сумма же эта определена, во-первых, моей большей или меньшей способностью к интуиции, а во-вторых, зависит от круга моих наблюдений, сделанных на жизненной арене. Но особенно сильно определяется характер жизнью в чувствах: представление становится мотивом поступка смотря по тому, что оно заставляет нас ощущать – радость или боль.

Итак, мотив определяет цель моего хотения, а характер побуждает меня направить свою деятельность на достижение этой цели.

Пример. Мне представляется возможность пойти погулять. Это представление, определяющее цель

действия, станет мотивом лишь в том случае, если оно сочетается с подходящим характером, – с тем, как я смотрю на полезность или приятность прогулок.

IV. Анализ моральных оснований поступка

Для понимания моральных оснований наших поступков следует рассмотреть, из каких элементов складывается индивидуальная жизнь.

1. Первую и низшую степень индивидуальной жизни составляет рецепторное восприятие. Оно порождает желание без посредничества чувства или понятия. Сюда относится удовлетворение наших чисто животных потребностей – голода, полового влечения и т.д. Но сюда же следует отнести и то, что называют тактом, или моральным вкусом: наши привычные действия в обращении с людьми. Чем чаще восприятие стимулирует некое действие, тем больше привыкает человек поступать в силу непосредственного воздействия этого такта, причём такт становится компонентом характера.

2. Сфера чувствования определяет вторую степень индивидуальной жизни. Здесь к восприятиям внешнего мира присоединяются определённые чувства, которые и становятся основаниями наших поступков. Когда я вижу голодающего человека, то моё чувство сострадания к нему может стать моральным основанием соответственного моего действия. Таковы чувства гордости, чести, покорности, раскаяния, сострадания, мести, благодарности, преклонения, верности, любви и долга.

3. Мышление и представление характеризуют третью ступень. Здесь представление или понятие становятся мотивом поступка благодаря чистому размышлению. Представления становятся мотивами благодаря тому, что мы в ходе жизни постоянно соединяем с восприятиями определённые цели нашего волевого стремления. Решения наши определяются тем, что мы уже и прежде совершали нечто в подобных ситуациях. Представления становятся образцами для последующих решений, а тем самым они вступают в состав основы характера. Так складывается практический опыт, как основание нашего желания.

Но этот опыт постепенно переходит в такое действие, которое определяется чистым тактом, минуя процесс обдумывания и размышления.

4. Высшая ступень индивидуальной жизни есть мышление в понятиях, без отношения к определённому восприятию. Когда стимулом нашего желания служит понятие, опирающееся на восприятие, то определяющим началом следует считать именно это восприятие. Но когда мы действуем под влиянием интуиции, побуждение к действию есть **чистое мышление**.

Поскольку чистая способность мышления обозначается в философии как разум, будет уместно назвать моральное основание или побуждение на этой четвертой ступени – **практическим разумом** или, иначе, **практическим априори**, то есть побуждением к действию, вытекающим непосредственно из моих интуиций.

Данный вариант побуждения уже не относится к области характера: здесь побуждение не опирается больше на индивидуальное, так как исходит из идеального.

Этическими мотивами всегда обязательно бывают представления или понятия. Мотивом не может быть чувство, как таковое, поскольку и чувство (например, чувство удовольствия) должно быть сначала **представлено**.

(Установление четырёх компонентов «индивидуальной жизни» есть результат анализа **оснований** человеческих поступков. Эти компоненты расположены в восходящем порядке, то есть от низших к высшим. Следует помнить, что поступок осуществляется вследствие соединения рассматриваемых компонентов с представлениями или понятиями, которые таким образом становятся **мотивами** поступков).

V. Эгоизм

Принцип, который заключается в стремлении к наибольшему личному удовольствию, к индивидуальному благополучию, называется эгоизмом.

Это стремление имеет тройкую форму. Во-первых, человек стремится к собственному благу, не считаясь ни с чем, даже с ущербом для других. Во-вторых, он содействует чужому благу, надеясь этим путём косвенно повысить своё благополучие. В третьих, человек избегает вредить другим, боясь таким образом повредить собственным интересам («умная мораль»).

VI. Принципы морали

В данном случае человек исходит в своих действиях из **системы** нравственных принципов.

Здесь возможны два варианта. Во-первых, человек подчиняется внешнему авторитету, например авторитету главы семьи, государства, общественной морали, церкви, божественного откровения. Во-вторых, нравственное веление воспринимается нами не через внешний, а через внутренний авторитет (моральная автономия). Мы подчиняемся внутреннему голосу, и выражение этого голоса есть наша совесть.

VII. Максимы* морали

Следует считать моральным прогрессом такую ситуацию, когда человек в своих поступках руководствуется не предписанием внешнего или внутреннего авторитета, но стремится вникнуть в то основание, исходя из которого для него становится мотивом какая-либо максима поведения. На этой ступени нравственности человек старается найти «требования» моральной жизни и полагает их в основание своих поступков.

* Максима есть субъективное основоположение, в противоположность объективному закону. Теоретически она есть правило исследования, а практически – основное правило поведения

Эти «требования» тройкие:

1. максимальное благо человечества – ради самого блага;
2. культурный прогресс человечества;
3. осуществление индивидуальных моральных задач, выработанных чисто интуитивно.

Первая и вторая максимы основываются на представлении, исходя из отношения, которым содержание нравственных идей связывается с определёнными переживаниями (восприятиями). Но наивысший мыслимый моральный принцип – тот, который свободен от этой связи: он возникает из **чистой интуиции** и лишь вторично ищет связи с восприятием, с жизнью.

В первых двух случаях мы должны спросить себя: каким образом координировать наши поступки с тем или другим идеалом? Но в третьем случае наша активность определяется другой интуицией. Здесь выступает на первый план сама идеальная интуиция, и мотивом поступка служит только его идейное содержание. Этот случай соответствует четвёртой, высшей ступени индивидуальной жизни (смотри выше). На этой ступени работает чистое мышление (как моральное основание) – в качестве практического разума, а мотивом служит идеальная интуиция. При ближайшем рассмотрении оказывается, что на данной ступени основание и мотив совпадают: на наши поступки уже не оказывают воздействия ни характер наш, ни принятый в качестве нормы моральный принцип.

Такие действия предполагают способность моральных интуиций; они исключают автоматизм и шаблон.

Этот принцип морали диаметрально противоположен кантовскому, который требует, чтобы моральные основы поступков были одними и теми же для всех людей. Кантовское положение равносильно смерти для всех индивидуальных побуждений.

Критик может нам возразить следующее: как можно совместить индивидуальность нашего действия, его приуроченность к частной ситуации, с чисто идеальным источником – интуицией, как определяющим моментом?

Критик смешивает истинно моральный мотив с восприятием, с воспринимаемым содержанием поступка. Последнее действительно может быть мотивом поступка, но лишь при наличии таких максим, как, например, максима культурного прогресса. Однако, этого не бывает, когда основой служит только моральная интуиция. Конечно, и здесь наше Я направляет свой взор на восприятие, но оно не подчиняется таковому, не определяется им. Восприятие используется лишь для образования познавательного понятия, а соответственное моральное понятие наше Я извлекает не из объекта.

Человек, исходящий из морали культурного прогресса, тем самым связывает себя в своих поступках. У него познавательное понятие, извлечённое из определённой ситуации, действительно совпадает с понятием моральным. Из любого воспринимаемого события он тут же извлекает моральный долг, получая извне указание, как ему надо себя вести, он обязуется внести свою лепту в дело пресловутого культурного развития. Но на высшей степени моральным мотивом моего поступка

становится моя особая идея, которая всплывает во мне по поводу данной конкретной ситуации.

Люди различны по своей способности к интуиции. Один обуреваем идеями, а другой приобретает их с трудом. Столь же различны и условия деятельности людей. Поступок человека определяется тем, как работает его интуиция в определённой ситуации. Богатство идей, реальное содержание наших интуиций обуславливают индивидуальность человека, не взирая на общность мира идей. Интуитивное содержание, переходя в действие, поступки, становится **моральным** содержанием индивида. Последнее есть одновременно и высшее моральное основание и высший мотив для человека, который понимает, что все другие моральные принципы в конечном счёте объединяются в этом моральном содержании.

Изложенное воззрение мы обозначим как **этический индивидуализм**.

Решающим моментом для конкретного случая интуитивно определённого поступка является нахождение соответственной, в полной мере индивидуальной интуиции. На этой ступени нравственности можно говорить о всеобщих моральных понятиях (нормах, законах) лишь постольку, поскольку таковые результируются из обобщения индивидуальных побуждений. (Это значит, что нормы никем не навязываются нам и не ограничивают ни нашего данного поступка, ни поведения вообще). Общие нормы всегда предполагают конкретные факты, из которых они выводятся, а творятся факты – человеческой деятельностью.

VIII. Свобода человеческого действия, добро и зло

Человек, поступающий согласно правил морально-го кодекса, навязанного ему каким-либо авторитетом, представляется лишь исполнителем, автоматом высшего сорта. Когда в его сознании появляется повод к действию, он пускает в ход машину своих моральных принципов, которая и производит определённый эффект, направленный, например, на пользу хотя бы того же «культурного прогресса человечества».

Но когда человек совершает поступок, исходя из чувства любви к объекту своего действия, тогда он проявляет себя как **индивид**. На этой ступени нравственности человек отвергает всякий внешний принцип, потому что в себе самом находит любовь, как основание своего поступка. Он руководствуется не рассудочной оценкой своего действия с точки зрения добра или зла, но действует лишь потому, что **любит**. Его поступок означает добро, когда интуиция погруженная в любовь, включается в интуитивно переживаемый мировой порядок; в противном случае его поступок означает зло. Здесь человек действует как истинный индивид: я не ощущаю никакого принуждения, в частности – принуждения природы, которая регулирует влечения.

Защитник морали может увидеть в изложенном воззрении оправдание произвола, стирание границы между добрым делом и преступлением. Он может потребовать от нравственного человека, чтобы тот сначала проанализировал, идёт ли речь о поступке добром или злом.

На это надо возразить так. Лишь тот может счесть проявлением индивидуальности преступное действие, кто к индивидуальному в человеке причисляет слепые влечения. Но такие влечения возникают не из интуиции, и они не входят в индивидуальное. Индивидуальность составляет не организм мой с его влечениями, чувствами, инстинктами и страстями, но лишь мир идей, вспыхивающий в этом организме. Первое есть принадлежность роду Homo, второе – моей индивидуальности, того, что в этих влечениях и страстях специфически переживается как идеальное. Я отличаюсь от других людей тем, как я мыслю, то есть действительной оценкой того, что переживается в моём организме как идеальное. В то же время о действии преступника никоим образом нельзя сказать, что оно вытекает из идеи: напротив, оно вытекает из внеидеальных элементов человека.

Моё действие ощущается как свободное постольку, поскольку его основание покоится на идеальной части моего индивидуального существа. Всякий другой компонент действия, вытекающий из принуждения природы или моральной нормы, ощущается как несвободный.

Человек свободен в той мере, в какой он способен следовать самому себе в любой момент жизни. Моральный поступок лишь в том случае **моё** дело, когда он может быть назван свободным именно в таком смысле.

Свободное действие не исключает моральных норм: напротив, оно включает их, но одновременно стоит выше тех поступков, которые продиктованы этими нормами. Чистое понятие долга как раз и исключает

свободу, ибо подчинение нормам означает отрицание индивидуальности. Свободные поступки возможны лишь с точки зрения этического индивидуализма.

Но как возможна совместная жизнь людей, когда каждый стремится только к тому, чтобы проявить свою индивидуальность? Это возражение ложного морализма предусматривает возможность общности людей лишь при наличии общих этических норм. Такой моралист не понимает единства мира идей, не понимает, что в моём ближнем действует тот же мир идей, что и во мне. Однако, такое единство обретается лишь в результате познания мира. Без этого условия не было бы индивидуального переживания, была бы лишь общая норма: только тогда возможна индивидуальность, когда один индивид узнаёт нечто о другом посредством индивидуального наблюдения.

Разница между мной и моим ближним заключается отнюдь не в том, что мы якобы живём в двух совершенно различных духовных мирах: мы различаемся тем, что из общего нам мира идей он принимает и переживает одни интуиции, а я другие. Если мы оба в своих творческих действиях исходим действительно из идеи, а не из внешних побуждений (физических или духовных), тогда мы можем объединиться лишь в одних и тех же стремлениях и намерениях. Вот почему у морально **свободных** людей исключаются конфликты. Оттолкнуть ближнего, который не хочет следовать исповедуемому нами кодексу, мы можем лишь в том случае, когда, будучи несвободными, мы подчиняемся либо влечению природы, либо принятому нами обязательному долгу.

Основная максима **свободного человека** состоит в том, чтобы жить в любви к действию и давать жить другим, уважая их желания и стремления. Свободный человек не знает иного долга кроме того, который находится в интуитивном созвучии с его хотением и стремлением; в каждом же частном случае его стремление будет определяться богатством идей.

Единство свободных людей основано на том, что они принадлежат одному духовному миру. Свободный человек не предъявляет к своему ближнему требование обязательно согласиться с ним; он **ожидает** этого согласия, потому что оно обусловлено духовным единством человеческой природы. Речь идёт о таком душевном строе, который наиболее оценивает человеческое достоинство.

Могут сказать, что живые действительные люди далеки от этого идеала свободного человека. Могут сказать, что фактически человеческая природа нуждается в принуждении. Я не отрицаю этого, но тогда – прощай свобода! Лишь человек, действующий без принуждения, вправе считать свои поступки действительно **своими**.

Над сферой принуждения возвышаются люди, свободные духовно, которые находят себя во всём этом нагромождении традиций и принуждений – со стороны закона, религии и прочего. Они свободны, когда следуют только самим себе; они несвободны, когда подчиняются.

Хотя никто из нас не может сказать, что он действительно свободен во всех своих поступках, всё же в каждом обитает более глубокая сущность, в которой

и выражается свободный человек. Лишь свобода делает нас настоящими людьми.

Разумеется, это есть идеал, но он обладает жизненностью, и он явственно возвещает о себе даже и в самой несовершенной форме своего бытия.

В предметах внешнего мира идея определяется восприятием, и наша задача исчерпывается установлением связи между идеей и восприятием. У человека же сумма его бытия не может быть определена без него самого. Его истинное понятие как **нравственного** человека, как свободного духа, вовсе не соединено с восприятием «человек» заранее, объективно, то есть так, чтобы лишь вторично быть установленным через познание (как это бывает с вещами внешнего мира). Человек должен **самодетельно** соединить своё собственное понятие с восприятием «человек». Понятие и восприятие совпадают здесь лишь в том случае, когда человек сам приводит их к совпадению.

Но он может это сделать лишь в том случае, когда он найдёт понятие свободного духа, как своё собственное понятие.

В мире объективном, благодаря особенностям нашей организации, проведена черта, разграничивающая восприятия и понятия; познание преодолевает эту границу. В субъективной природе, эта граница выражена не меньше; её преодоление человеком происходит в ходе его развития, путём постепенной выработки своего собственного понятия.

Как интеллектуальная, так и моральная жизнь человека приводит его к признанию двойственности его

природы – наличию восприятия, как непосредственного переживания, и мышления. Интеллектуальная жизнь преодолевает эту двойственность посредством познания, моральная – путём фактического осуществления свободного духа.

IX. Критические замечания

Сказанное нами может вызвать следующие возражения. Восприятию человека в каждый момент его жизни соответствует определённое понятие, и в этом отношении человек не отличается от других существ и предметов природы. Ведь я могу образовать понятие некоего стандартного человека, а в то же время таковой даётся мне и в форме восприятия. Если я теперь к названному понятию прибавлю ещё и другое – понятие свободного духа, то получится, что для одного объекта у меня будут два понятия.

Природа делает из человека всего лишь «природное существо»; общество доводит это развитие до некоторой следующей стадии, заставляя человека жить в согласии с принятыми нормами и законами. Но существо **свободное** человек может сделать из себя только **сам**. Растение преобразуется вследствие заложенной в нём объективной закономерности. Человек же остановится на несовершенной стадии, если он не приложит собственных сил к своему дальнейшему развитию.

Свободная духовность есть лишь последняя стадия в развитии человека. Тем самым дан ответ и на высказанное выше возражение: понятия шаблонного

и свободного человека совместимы, как отнесённые к разным стадиям единого процесса развития. (Сверх того, оба понятия совместимы, как родовое понятие Ното и как видовое – свободного человека).

Точка зрения свободной морали признаёт, что поведение человека соответственно нормам имеет своё оправдание, как некая ступень развития. Но свободный дух преодолевает нормы – в том смысле, что он не только принимает предписания в качестве мотивов, но и организует своё поведение согласно своим импульсам – интуициям.

Кант возвеличивает **долг** – за то, что долг строжайше предписывает нам беспрекословное подчинение закону, перед которым немеют люди со своими индивидуальными склонностями и симпатиями. Человек же, исходящий из сознания своего свободного духа, обращается к **свободе** и возвеличивает её – за то, что она не делает его ничьим слугой, за то, что она не предписывает ему законов, более всего ценит человеческое достоинство и полагается на то, что признаёт законом его нравственная любовь.

Только обыватель может забыть о том, что все законы – государственные, общественные, семейные, возникли из интуиции духовно свободных людей. А поборник свободы понимает это, добровольно и сознательно подчиняясь законам до тех пор, пока не сочтёт нужным заменить их лучшими.

Не человек существует для морали, – мораль создаётся человеком. Человеческая индивидуальность есть источник всякой нравственности и средоточие всей

земной жизни. Государство и общество образовались как результат жизненной деятельности индивидов. Это нисколько не мешает их обратному, благотворному воздействию на человека. Подобно тому как упражнение стимулирует развитие органа, а неупражнение приводит к его редукции, индивид, обособляющий себя от человеческого общества, претерпевает обратное развитие и деградирует.

Глава X Философия свободы и монизм

Мораль наивного реалиста

Наивный человек считает действительным только то, что даётся рецепцией. Вот почему и для своей морали он ищет столь же «осозательных» оснований. Ему нужен некто, сообщающий эти основания доступным его рецепторам образом. Он требует предписаний от мудрого человека, от стоящей над ним власти и тому подобное.

Отсюда понятно возникновение морального авторитета, признаваемого наивным реалистом, – авторитета семьи, государства, общества, церкви и, наконец, Бога. Во всех этих случаях имеется некая наглядно воспринимаемая власть. Постепенно убеждаясь в ограниченности людей, наивный реалист приходит к признанию божественного существа, которое он наделяет чувственно воспринимаемыми свойствами (голос Бога вещает ему из пылающего куста свои распоряжения).

Мораль метафизического реалиста

На высшей ступени развития этики наивного реализма моральная норма (моральная идея) отделяется от сущности, лежащей вне человека, и мыслится гипотетически в качестве абсолютной силы, заключённой

внутри самого человека. Так внешний голос Бога становится внутренним голосом совести.

Но в этот момент ступень наивного сознания оказывается уже пройденной. Человек, превратив моральные законы в самодовлеющие нормы, лишает их какого бы то ни было носителя и превращает в метафизические сущности. Эти сущности подобны «невидимо-видимым силам», признаваемым философией метафизического реализма.

В отношении происхождения нравственности для метафизического реалиста имеется возможность выбора одной из двух следующих концепций.

I. Предполагаемая метафизическая сущность представляется лишённой мысли и действующей по чисто механическим законам. С этой, материалистической, точки зрения всё, что делает человек, осуществляется с механической необходимостью. В этом случае сознание свободы – не более, чем иллюзия, поскольку во мне действует составляющая меня материя и процессы её движения. Ощущение свободы возникает якобы лишь в силу того, что мы не знаем мотивов, которые вынуждают нас поступать так или иначе.

II. Другая возможная концепция заключается в признании некоего абсолюта, стоящего за явлениями в качестве духовной сущности. Этические принципы нашего разума полагаются истечением этой сущности или существа, имеющего свои особые намерения по отношению к человеку. Законы морали дуалисты этого направления считают продиктованными названным абсолютом, а человек рассматривается ими как

выполнитель указаний абсолютного существа. Весь моральный строй мира представляется воспринимаемым отблеском высшего мирового порядка. Человек не участвует в создании этого мирового порядка, определяемого неким существом в себе; он просто обязан выполнять волю этого существа.

Мораль и монизм

Поскольку монист признаёт наличие мира восприятий, постольку он должен признать и частичную правоту наивного реализма. Человек, неспособный породить с помощью интуиции моральную идею, вынужден взять её у других. Но, получая извне свои моральные принципы, он действительно несвободен.

Однако, наряду с восприятием, монист в равной мере признаёт и идею. Идея же может проявиться в человеке, как в индивидуе. Следуя побуждениям с **этой** стороны, человек ощущает себя свободным. Но монист совершенно отвергает всякую метафизику и все побуждения, исходящие от «существа в себе». Подчиняясь воспринимаемой внешней необходимости, человек действительно бывает несвободным; зато он обретает свободу, подчиняясь только самому себе. Иначе говоря, человек лишён свободы в мире восприятий, но в себе самом он осуществляет **свободный** дух.

В противоположность метафизическому реализму, монист отрицает наличие морального мирового порядка, как следствия чисто механических причин или воли существа, лежащего вне человека. Монист считает

человека, который осуществляет интуитивные идеи, исполнителем своей собственной воли, следующим своей собственной, человеческой цели. Мир идей проявляется не в совокупности людей, а только в отдельных человеческих индивидуальностях. Однако, эти индивидуальные цели вторично объединяются в общечеловеческие. При этом большинство следует авторитету немногих избранных. Но каждый человек призван стать свободным духом, подобно тому как каждый зачаток розы призван стать розой.

Итак, монизм в области морали есть **философия свободы**. Будучи в то же время философией действительности, он отвергает все метафизические недействительные ограничения свободного духа. Однако, монизм признаёт, что человек подлежит развитию: вначале подчиняясь руководительству природы, он лишь постепенно достигает той ступени, на которой находит себя и становится свободным. Степень автоматического действия, подчинённого естественным влечениям и инстинктам, равно как и степень подчинения моральным нормам, представляют собой предварительные, подготовительные стадии, которые затем преодолеваются свободным духом.

Монизм освобождает истинно нравственное мировоззрение как от внутримировых оков наивной морали, так и от внемировых моральных максим спекулирующих метафизиков. Объяснения мирового порядка монист ищет в рамках этого мира. Нравственность человека так же, как и человеческое познание, обусловлена природой человека.

Разумные существа, отличные от людей, будут отличаться от нас не только познанием: они будут иметь и иную мораль. С точки зрения мониста нравственность есть специфически человеческое свойство, а свобода – присущая человеку форма нравственности.

Дополнение к изданию 1918 года

Читатель может усмотреть в наших рассуждениях некое внутреннее противоречие. С одной стороны, говорится о переживании мышления, ощущаемом как общее и равнозначное для каждого человеческого сознания. С другой стороны, утверждается, что идеи, которые осуществляются в нравственной жизни и которые принадлежат к тому же роду, что и идеи, вырабатываемые в мышлении, переживаются в каждом человеческом сознании индивидуально.

Человек, который счёл бы эту двойственность непреодолимым противоречием, не будучи в силах понять, что именно в живом созерцании этой вполне реальной противоречивости раскрывается часть человеческого существа, не мог бы видеть в настоящем свете ни идеи познания, ни идеи свободы. Высказанная нами мысль навсегда останется всего лишь противоречием для такого воззрения, которое, не воздавая должного интуиции, полагает, что понятия попросту абстрагируются, извлекаясь человеком из чувственного мира.

Но для другого воззрения, признающего интуитивное переживание идей, как самодовлеющего сущностного, становится ясным следующее. Человек,

окружённый миром идей, вживается в **процессе познания** в нечто единое и общее для всех людей. Когда же он заимствует из этого мира идей интуиции для своих волевых актов, он индивидуализирует некоторую часть идейного мира **посредством той же самой деятельности**, которую он развивает в духовно-идеальном процессе познания в качестве общей для всех людей.

Логическое противоречие между всеобщностью познавательных идей и индивидуальностью идей моральных, созерцаемое в **своей действительности**, становится живым жизненным понятием. То в человеке, что должно быть понято посредством интуиции, колеблется как живой маятник между равнозначным и общим для всех людей познанием и индивидуальным переживанием этого общего. Кто не видит одного из этих двух качаний маятника, для того мышление – лишь субъективная человеческая деятельность. Для того же, кто не способен осознать другого качания, мыслительная деятельность человека утратит всякую индивидуальную жизнь. Философы, грешащие той или другой односторонностью, в своих попытках объяснения будут создавать всякие негодные представления: один из них не сможет понять переживаемости мышления, а другой истолкует мышление превратно, как чисто абстрагирующую деятельность.

Второе добавление к изданию 1918 года

Некоторые философы, проповедующие детерминизм, который полагает человеческие поступки

и мышление вынужденными, считают, что они вовсе не материалисты, ибо сумели преодолеть естественно-исторический (механический) материализм XIX века. Однако, они пользуются только такими понятиями, которые применимы лишь к материальному бытию. Этот завуалированный материализм есть результат логической непоследовательности, следствие не доведённой до конца мысли.

Глава XI

Цель мировая и цель жизни (назначение человека)

В духовной жизни человечества наблюдается законное стремление изгнать понятие цели из тех областей, которым оно не принадлежит.

В случае причинной связи следствие *B* определяется причиной *A*. В случае же целесообразности, наоборот, последующее *B* определяет предыдущее *A*. Такая связь наблюдается только в человеческих действиях. Человек выполняет действие, которое он **заранее** себе представил. Последующее, то есть поступок, воздействует с помощью представления на предшествующее, то есть на действующего человека. Этот окольный путь через представление – обязательная особенность целевой связи.

Причинность и целесообразность

В том процессе, который распадается на причину и следствие, мы должны отличать восприятие от понятия. Если бы мы не соединяли причину со следствием с помощью соответствующих понятий, тогда *A* и *B* оставались бы в нашем сознании просто лежащими рядом. Для того, чтобы следствие реально влияло на причину, необходимо посредничество **идеального** фактора. Ведь фактор **восприятия** *B* не существует ранее *A*.

Когда мы утверждаем, что цветок есть цель корня, мы тем самым признаём, что цветок влияет на корень. Но в момент возникновения корня восприятия цветка

ещё нет. Следовательно, мы не только внесли в процесс момент идеальной, закономерной связи B с A , но также признали, что понятие (закон) должно реально, через воспринимаемый процесс воздействовать на причину.

Целесообразность и наивное сознание

Воспринимаемое влияние понятия на нечто другое наблюдается лишь в человеческих поступках, и только тут приложимо понятие цели. Наивное сознание, признающее одно только восприятие, стремится к констатации воспринимаемых же связей. Если таковых не обнаруживается, наивный реалист их выдумывает, привнося понятие цели, извлекаемое из человеческих поступков. Он таким образом уподобляет процессы, происходящие в природе, человеческим действиям. Он видит в идеальных связях природы не только воображаемые силы, но также и невоспринимаемые реальные цели. Изготавливая сам свои орудия сообразно цели, наивный реалист мыслит Творца строящим организмы по такому же рецепту. Это ложное понятие цели лишь с большим трудом изгоняется из науки и с ещё большим – из философии.

Монизм

Принимая понятие цели единственно применительно к человеческим поступкам, монист отвергает всякое другое понимание цели. Монизм ищет законов природы, а не цели: «цели природы» – столь же произвольное допущение, как и невоспринимаемые силы.

Более того, монизм отвергает и такие «цели жизни», которых человек не ставит сам себе. Целесообразное возникает лишь через осуществление идеи, а в реалистическом смысле идея становится действенной только в человеке. Задача человеческой жизни – та, которую человек сам себе поставил; моя миссия в мире определяется мной самим.

Поскольку идеи осуществляются целесообразно только людьми, недопустимо говорить о воплощении идей историей; неприемлемы такие обороты: «история есть развитие человека на пути к свободе» или «осуществление мирового морального порядка».

Концепция целесообразности у Гамерлинга

Гамерлинг в своей «Атомистике воли» проповедует господство целесообразности в природе. Он полагает, что формирование некоего члена определяется не какой-то идеей этого члена, витающей в воздухе, но связью данного компонента с телом, как целым высшего порядка. Точно так же и формирование растения, животного, человека обусловлено не витающей в воздухе идеей того, другого, третьего, но принципами природного целого, целесообразно и планомерно себя проявляющего.

Телеологическая концепция Гамерлинга признаёт очевидную целесообразность в явлениях и процессах природы. Нецелесообразности составляют, по его мнению, ничтожную долю в этом мире чудес целесообразного.

Критика телеологизма

Что называет целесообразностью Гамерлинг? Очевидно, он имеет в виду гармоническую целостность комплекса восприятий. Но в основании всех восприятий лежат законы (идеи), находимые нашим мышлением. Поэтому гармония членов воспринимаемого целого есть не что иное, как проявление гармонии содержащихся в нём членов идеального целого.

Справедливо, что организм не определяется идеей, «витающей в воздухе», он определяется той идеей, которая врождена этому организму и составляет его закономерную сущность. Именно потому, что идея не находится вне вещи, но действует в ней в качестве её сущности, как раз и нельзя говорить о целесообразности.

Я строю машину, как нечто целесообразное, приводя части этой машины в такое соответствие, которого раньше не было в природе. Целесообразность машины определяется тем, что способ действия машины я положил в её основу в качестве её идеи. Таким образом машина сделалась объектом восприятия, соединённого с соответствующей идеей.

Тот, кто называет вещь целесообразной в силу закономерности её строения, тот может, конечно, подобным же образом обозначить и организмы. Но эту закономерность не должно смешивать с закономерностью субъективного человеческого действия.

Чтобы на лицо была цель, обязательно требуется в качестве причины понятие – понятие следствия. Однако, в природе мы не находим таких понятий,

которые были бы причинами: понятие всегда обнаруживается только как идеальная связь причины и следствия. Но причины в природе констатируются нами лишь в форме восприятий.

Там, где для нашего восприятия имеется закономерная связь причины и следствия, дуалист видит лишь отпечаток той связи, в форме которой «абсолютное мировое существо» осуществило свои цели. А монист, отрицающий это выдуманное мировое существо, тем самым отрицает и мировые цели и цели природы.

Дополнение к изданию 1918 года

В этой книге процесс мышления трактуется как чисто духовный. Уже по одному этому наше отрицательное отношение к применению понятия цели к области, лежащей вне человеческой деятельности, не может привести к точке зрения тех философов, которые, отрицая целесообразность, всё происходящее в мире объявляют следствием «естественных» (слепо действующих) процессов. Своё отрицательное значение они распространяют и на сферу деятельности человека.

Отрицая понятие цели также и для духовного мира, поскольку он лежит за пределами человеческой деятельности, мы зато признаём, что в этом мире проявляется нечто высшее, чем те цели, которые осуществляет человек. Отдельные люди ставят себе отдельные, частные цели. То, что слагается из них как результат совместной деятельности человечества, **превышает** компоненты этого целого – цели отдельных личностей.

Глава XII

Моральная фантазия

(Дарвинизм и нравственность)

Свободный дух руководствуется в своих действиях интуициями, которые избираются им посредством мышления из общего арсенала его идей. Дух несвободный избирает интуиции, опираясь на данный ему мир восприятий, то есть на прежние свои переживания. Он старается припомнить, как поступали в подобном случае другие, каковы божественные предписания для данного случая и тому подобное, и только тогда принимает решение.

Свободный дух не боится быть **первым**, принимающим то или иное решение, и не беспокоится о том, что в подобных случаях делали или приказали делать другие. Его побуждения – чисто идеальные.

Поскольку понятие реализовалось в форме отдельного события, совершённое человеком перешло в область воспринимаемого. Однако, понятие не содержит в себе этого отдельного случая. Оно относится к последнему так же, как всякое понятие относится к восприятию, – например, как понятие льва – к отдельному льву.

Промежуточным звеном между понятием и восприятием служит **представление**. У несвободного духа мотивы поступков в качестве представлений присутствуют в сознании заранее, в готовом виде. Он действует по примеру или по приказанию других. Иной христианин охотнее следует поступкам Христа, чем духу его учения. Правила и законы рассчитаны гораздо

больше на запрещение чего-либо, чем на побуждение к чему-нибудь. Предписания должны даваться несвободному духу во вполне конкретной форме (не убий! не укради!). Их действенность обусловлена ссылкой на столь же конкретное представление – наказания, мук совести, вечного проклятия и так далее.

Если побуждение к поступку имеется в общей форме (делай добро ближнему! стремись к личному благополучию!), тогда для каждого отдельного случая необходимо сначала найти конкретное представление ожидаемого поступка. Такое претворение понятия в представление всегда необходимо для свободного духа, не имеющего готовых образцов и не боящегося кары.

Моральная фантазия и моральная техника

Для того чтобы продуцировать конкретные представления, исходя из наличного запаса идей, свободный дух, который стремится осуществить свои идеи, обращается к своей **моральной фантазии**. Без этого нет моральной продуктивности, о чём свидетельствуют действия таких проповедников морали, которые только вырабатывают нравственные правила, но не могут довести их до степени конкретный представлений. Эти люди подобны критикам, умеющим судить о том, каким должно быть произведение искусства, но лишённым творческих способностей.

Наряду с моральной фантазией необходимо владеть и «моральной техникой». Человек, замысливший изменить область своих восприятий

согласно моральному представлению, должен **уметь** это сделать. Для этого ему требуется, во-первых, знание закономерностей его объекта, что предполагает знание той или иной области науки, а во-вторых, нахождение способа, согласно которому данная закономерность может быть превращена в новую.

Моральная техника может быть предметом изучения в том же смысле, что и наука. В общем человеку легче найти понятия для существующего мира, чем представить свои будущие действия, используя свою собственную моральную фантазию. Поэтому многие люди, не обладая моральной фантазией, заимствуют моральные представления и затем успешно претворяют их в действительность. Однако, возможен и обратный случай, когда человек, обладающий моральной фантазией, не имеет технических способностей и пользуется другими для осуществления собственных представлений.

Этика и диэстетика

Моральная фантазия и нравственные идеи, созданные индивидом, могут стать предметом изучения. В этом случае они должны рассматриваться с точки зрения закона причинности (или целесообразности – для субъекта), составляя содержание естественного учения о моральных представлениях. Тем самым исключается параллельное существование этики, как науки о нормах.

Паульсен сделал попытку сохранить нормативный характер моральных законов, приравняв этику

к диэтике, то есть учению об общих нормах, определяющих условия жизни организма, дающих основание для воздействия на физическое тело. Несостоятельность этой попытки очевидна: нельзя же отождествлять моральную жизнь человека с жизнью его организма. Законы деятельности организма даны природой, а законы морали есть продукт нашего творчества. Первые определены наследственностью, будучи родовым законом для отдельного организма; вторые восходят к индивиду, как моральному существу, и имеют индивидуальный характер.

Мораль и эволюционная теория

Можно подумать, что наша точка зрения находится в противоречии с учением об органической эволюции. Но это не так.

Развитие понимается, как **реальное** происхождение более позднего из более раннего согласно законам природы; более совершенное реально возникает из менее совершенного. Если бы мы могли жить и наблюдать соответствующую эпоху, мы могли бы воочию проследить превращение пресмыкающихся в млекопитающих. Однако, ни один эволюционист не стал бы утверждать, что из **понятия** пресмыкающегося возможно вывести понятие млекопитающего, не видев ни разу млекопитающего животного: нет возможности чисто индуктивным путём из понятия менее совершенного существа извлечь понятие более совершенного.

Подобно этому мы можем понять связь позднейших моральных понятий с более ранними. Но совершенно невозможно вывести **новую** моральную идею из старой. Хотя позднейшие моральные идеи фактически развились из более ранних, мы не могли бы вывести первые из вторых путём дедукции.

Натуралист сначала располагает фактами, а затем познаёт их; в своих моральных действиях мы сначала сами создаём факты, а потом уже делаем их предметом изучения. Следовательно, этическая норма не может стать предметом познания, как закон природы, раньше, чем она создана нами самими.

Этический индивидуализм и эволюционизм

Нас могут спросить: а почему же нельзя взять старое в качестве масштаба для оценки нового? Разве не обязан каждый человек оценить порождение своей моральной фантазии путём сравнения с существующими моральными учениями? Мы должны ответить отрицательно, так как эта операция была бы равносильна следующей: оценивая вновь возникший класс животных – млекопитающих путём сравнения их с предками – рептилиями, мы заключаем, что млекопитающие – неоправданные, патологические формы, ибо они не совпадают с рептилиями.

Этический индивидуализм не только не противоречит правильно понимаемой эволюционной теории, но, напротив, непосредственно вытекает из неё. Эволюционизм утверждает преемственность органических форм от амёбы до человека, включая в непрерывную

цепь и каждый индивид – моральное существо. Однако, сущность вида-потомка не может быть дедуктивно выведена из сущности вида-предка. Верно, что моральные идеи индивида, как явление, ведут своё начало от таковых его предков. Но справедливо и то, что индивид морально бесплоден, если не обладает собственной моральной идеей.

Этический индивидуализм, который был нами развит, исходя из изложенных соображений, может быть выведен так же и из общей теории развития. Новый вид животного возникает из старого вида, а новая моральная идея – из моральной фантазии. В обоих случаях мы должны отбросить всякого рода представления о сверхъестественных существах, будто бы существующих вне мира и вмешивающихся в ход развития.

Монизм не нуждается в сверхъестественной «творческой мысли» для объяснения живого существа. Точно также он отказывается от выведения морального мирового строя из причин, лежащих вне переживаемого нами мира. Монизм не может ограничиться оценкой поступка как морального, основываясь на сверхъестественном воздействии на моральную жизнь внешнего для человека божественного мироуправления или откровения какой-либо эпохи. Заповеди Христа претворяются в мораль лишь при том условии, что они становятся в человеческом переживании индивидуальной собственностью. Моральные процессы, будучи продуктами мира, заключены в человеке, ибо человек есть носитель нравственности. Этический индивидуализм завершает здание, построенное Дарвиным и Геккелем;

он есть одухотворённое эволюционное учение, перенесённое на моральную жизнь.

Только человек, искусственно сужающий область **естественного**, может не найти в ней места для свободного индивидуального действия. Было бы непоследовательным, если бы эволюционист остановился на стадии обезьяны, как завершающем звене естественного развития, а для человека принял бы сверхъестественное происхождение. Поскольку он признаёт историческую преемственность для физической человеческой организации, он должен найти её и для морально-свободной жизни, как духовного продолжения жизни органической. (Это означает, что эволюционист должен искать духа в природе, когда он ищет естественных предков человека).

Делая такое утверждение, мы тем не менее можем судить о человеческой свободной морали только путём непосредственного наблюдения самих людей. Результаты этих наблюдений обязательно должны согласоваться с эволюционным учением, то есть не включать ничего сверхъестественного.

Этическому индивидуализму нечего бояться естествознания, как такового. Наблюдение позволяет прийти к такому заключению, что наиболее совершенная форма человеческой деятельности есть **свобода**. Человек использует свою свободную волю, осуществляя чисто идеальные интуиции, которые не есть результат внешней необходимости, но опираются только сами на себя. Человек ощущает свободу действия, когда его поступок отображает индивидуальную интуицию.

Свобода воли и Гамерлинг

Гамерлинг говорит: «свободен тот, кто **делает** что хочет». Но он считает абсурдной тавтологией такое положение: «я имею возможность хотеть того, что захочу».

Мы полагаем, что осуществление нашего намерения зависит, во-первых, от внешних обстоятельств, а во-вторых, от нашего умения. Мы свободны в том случае, когда побуждающие нас к действию представления порождаются нашей моральной фантазией. Свобода невозможна, когда мои моральные представления определяются чем-либо внешним, будь это механический процесс или вымышленный Бог, лежащий вне мира.

Я свободен, когда сам произвожу представления, когда имею возможность хотеть того, что **сам** считаю правильным. Моя свобода исчезает, когда мои действия определяются мотивами, лежащими вне меня. Нам представляется абсурдом находить свободу в возможности делать то, чего мы **вынуждены хотеть**. Но именно это утверждает Гамерлинг, когда он не требует и даже не представляет себе большей свободы. Мы же видим её в том, чтобы самостоятельно определять **основания** своих желаний.

Когда человек действует под давлением внешних обстоятельств или выполняет предписание другого, он не бывает свободным. Внешние силы могут обречь меня на бездействие. Порабощая мой дух и изгоняя мои собственные намерения, они посягают на мою

свободу. Так поступает церковь, когда она осуждает «нечистые» мысли, то есть такие, которые не продиктованы ею самою.

Дополнение к изданию 1918 года

Важнейшим критерием свободного желания следует считать то, что сознание свободы достигается переживанием: иначе говоря в этом желании осуществляется идеальная интуиция. И если такая интуиция действительно присутствует в человеческом сознании, она не может быть выведена из чисто органических процессов. Напротив, деятельность организма отступает на задний план, чтобы дать место деятельности идеальной. Наблюдая своё желание, как отражение интуиции, я убеждаюсь в том, что деятельность органическая не принимает в нём участия.

Кто этого не понимает, тот будет считать несвободным всякий акт своей воли. Человек обретает свободу, когда он чувствует себя способным вырабатывать чисто идеальные, духовные интуиции. Свобода не есть какой-то абстрактный идеал, но направляющая сила, заложенная в самой человеческой сущности.

Глава XIII

Ценность жизни (пессимизм и оптимизм)

Существует два противоположных взгляда на ценность жизни, оптимистический и пессимистический. Многочисленные промежуточные точки зрения представляют собой попытки компромиссного решения вопроса.

I. Оптимисты (их главные представители – Шефтсбери и Лейбниц) полагают, что мир есть лучший из всех возможных, что жизнь и деятельность есть благо неисчислимой ценности. Всё сущее представляется им гармоническим и целесообразным, и потому достойным восхищения. Зло признаётся оптимистами лишь видимостью: по существу оно то же добро, ибо составляет благодетельный противовес добру. Иначе говоря, зло есть лишь отсутствие добра.

Лейбниц считает, что наш мир своим совершенством обязан благодати и мудрости Бога. Отсюда вытекает, что человек должен в своём поведении следовать божественным замыслам, стремясь к их правильному пониманию. Счастье заключается в том, чтобы внести свою лепту в наличное добро. Оптимистическая точка зрения на жизнь, естественно, побуждает человека к энергичной деятельности на благо мира.

II. Пессимисты (например, Шопенгауэр и фон Гартман) утверждают, что жизнь полна мук и бедствий, что страдание повсюду превышает наслаждение, а боль –

радость. По их мнению, бытие есть тягость, и небытие всегда следует предпочесть бытию.

Шопенгауэр, полагаящий в основу мира слепое стремление, или волю, считает, что основную черту всякого желания составляет вечное стремление к удовлетворению, которое, однако, никогда не насыщается. Едва успеваем мы достичь желанной цели, как сейчас же возникает новая потребность. Поэтому идеал Шопенгауэра заключается в подавлении желаний и потребностей. Его пессимизм приводит к бездействию, а его этика сводится ко всеобщей лени.

Гартман, опираясь на жизненный опыт, стремится выяснить, что перевешивает в мире – радость или страдание. То, что представляется человеку как благо и счастье, Гартман подвергает критике разума и старается показать, что вся радость мнимая, оказываясь при ближайшем рассмотрении лишь иллюзией; иллюзорна наша вера в свободу, дружбу, честь, славу, науку, культуру, в загробную жизнь и так далее. Отсюда ясно, что страдание неизмеримо перевешивает действительную радость.

В отличие от Шопенгауэра Гартман признаёт наряду с господством воли, как слепого стремления, и существование в мире идеального элемента – мудрости. Страдание мира проистекает из страдания самого Бога, так как жизнь мира в целом идентична жизни Бога. Цель всемудрого Бога состоит в освобождении от страдания и, поскольку всё бытие есть страдание, в освобождении от бытия.

Смысл творения мира заключается по Гартману в переводе всего бытия в небытие. Моральная жизнь

человека, как звена божественного мира, есть участие в уничтожении бытия; страдания отдельного человека – лишь капля в безбрежном море божественной скорби.

Пессимизм Гартмана, в отличие от шопенгауэрского, считает нашу деятельность в мире возвышенной задачей.

Сущность радости и боли

Что говорит наш жизненный опыт о сущности радости и страдания?

Человек испытывает чувство радости или боли в зависимости от того, удовлетворяются ли его потребности и стремления или нет. Стремление само по себе ни в коем случае не означает страдания. Может случиться, что уже в момент исполнения нашего желания возникает новая потребность. Но мы переживаем болезненное чувство лишь в том случае, когда наши желания наталкиваются на препятствия, когда нам заказаны пути к достижению ещё большего или ещё более утончённого удовольствия. Наслаждение порождает страдание лишь тогда, когда второе бывает естественным и необходимым следствием первого: так половое наслаждение у женщин влечёт за собой родовые муки, а в дальнейшем – заботы и трудности, связанные с воспитанием детей.

Если бы человеческие стремления, как таковые, уже означали страдание, то устранение их сопровождалось бы чувством радости. В действительности имеет место

обратное: отсутствие стремлений и желаний порождает скуку. Желание не всегда исполняется сразу, но человек живёт радостной надеждой на успех. Отсюда вытекает, что Шопенгауэр неправ, рассматривая желание или стремление (волю) как источник страдания.

В действительности наблюдается как раз обратное: желание чего-либо доставляет нам радость. Всякому знакома радостная надежда на достижение цели, ещё отдалённой, но страстно желаемой. Эта радость сопровождает наши труды, результаты которых скажутся лишь в будущем. А достижение цели доставляет новую радость.

Крушение надежд смягчается сознанием того, что человек сделал всё, что мог. Это упускается из виду теми, кто считает, что неисполненное желание означает только страдание.

Не следует думать, что радость и страдание зависят только от осуществления наших желаний и стремлений. Болезнь, например, сопровождается страданиями независимо от них. Столь же мало зависит от них и радость, которую доставляет человеку неожиданное известие о получении наследства.

Человек, который хочет установить удельный вес радостей и страданий, приходящихся на его долю, должен учесть следующее. На одну чашку весов следует положить радость самого стремления, радость исполнившегося желания и ту радость, которую приносит нам жизнь сверх наших ожиданий. На другую чашку весов мы должны поместить страдания, порождаемые скукой, неисполнением желаний, а также те, которые

причиняет нам жизнь помимо наших ожиданий. Сюда же следует отнести докучливый вынужденный труд.

Критика Гартмановского пессимизма

Определяя ценность человеческой жизни, Гартман сначала пользуется чисто количественным сравнением объёма радостей и страданий, переживаемых человеком. Тем самым он опирается на ощущения, то есть на чисто субъективный элемент. Далее, при подведении своего баланса, он сбрасывает со счёта большую часть жизненных радостей, объявляя их иллюзорными. Вполне естественно, что остаток получается небольшой. Поступая таким образом, Гартман, казалось бы, должен был бы к этому ценному, с его точки зрения, остатку, применить уже критерий **качественный**. Между тем он подчёркивает лишь незначительность объёма этого остатка, то есть на этот раз заставляет молчать разум и вновь обращается к ощущениям – элементу субъективному.

Аналогия. Художник написал в короткий срок множество картин. Из тысячи его произведений мы бракуем 990 картин, но остальные 10 признаём достойными гения. Уподобляясь Гартману, мы должны были бы счесть нашего художника мало плодовитым автором и на этом остановиться, забыв, что несколько его картин отмечены печатью гения.

Одним только разумом нельзя решить вопрос о том, что перевешивает – радость или боль. Он может быть решён лишь путём синтеза понятия и восприятия,

в частности, чувства. Если философ доказывает мне, что страдание доминирует над радостью, а ощущение показывает мне обратное, я вправе сказать ему: ты заблуждаешься.

Если бы страдания лишали нас надежды на предстоящую радость, мы оказались бы банкротами в нашем жизненном предприятии. Однако, лишь меньшинство кончает жизнь самоубийством. Это свидетельствует о том, что либо неверен наш вывод о преобладании страдания, либо продолжение нашей жизни вообще не зависит от наличия боли и радости.

Хотя Гартман отрицает ценность жизни, он всё же считает необходимым продолжать жить, ибо мировая цель может быть достигнута только самоотверженной работой человечества. Убедившись в том, что эгоистическое стремление к наслаждению не может быть удовлетворено, люди обращаются к своей настоящей задаче. Этим путём, согласно Гартману, пессимизм порождает бескорыстие, истребляя эгоизм, как лишённый перспектив. Это означает, что моральные идеалы сами по себе недостаточно сильны для преодоления эгоизма.

Если гартмановский бог – истинный носитель скорби, стремящийся к избавлению от неё, то самоубийство следует считать помехой в деле этого избавления. Самоубийца отказывается от выполнения своей задачи, перекладывая трудности на плечи другого, который должен его заменить.

Если ценность жизни зависит от соотношения радости и боли, тогда следует считать лишними те влечения, которые ведут к преобладанию страдания.

Поэтому мы и займёмся теперь рассмотрением вопроса о том, может ли наслаждение служить масштабом для оценки влечения. Мы начнём с чисто животной потребности – с голода.

Анализ влечения

Голодный прежде всего стремится к насыщению. Оно избавляет нас от болезненного ощущения голода и тем самым доставляет удовольствие. Но стремление насытиться сопровождается ещё и другим – потребностью в приятных вкусовых ощущениях. Ради них голодный на прочь потерпеть лишнего полчаса и не хочет портить себе аппетит мало интересной пищей. Голод нужен ему для получения полного удовольствия. И если бы были насыщены все голодные мира, тогда осуществилось бы в полной мере то удовольствие, которое зависит от наличия голода. Наслаждение вообще было бы наибольшим, если бы все потребности были удовлетворены, не отягощаясь при этом какими-либо страданиями.

Соотношение между потребностью и удовлетворением

Современное естествознание утверждает, что природа не может прокормить все живые существа, которые ею производятся. Это означает, что избыток погибает в страданиях, борясь за своё существование.

Допустим, что жизненные потребности всегда больше, чем наличные средства удовлетворения. Однако, то

отдельное наслаждение жизнью, которое всё же существует, не уменьшается от этого, даже и при условии, что остаётся большое число неудовлетворённых влечений. Уменьшается общая ценность наслаждения жизнью. Если удовлетворяется лишь часть потребностей, то осуществляется и соответствующее наслаждение. Его ценность тем меньше, чем меньше его отношение к потребностям вообще. Эту ценность следует себе представить в форме дроби, знаменатель которой есть сумма потребностей, а числитель – наличное удовлетворение.

Эта дробь равна единице, когда все потребности удовлетворены. Она больше единицы, если жизнь доставляет больше наслаждений, чем требуется; если же сумма наслаждений отстаёт от суммы потребностей, значение дроби становится меньше единицы. Но дробь не обратится в ноль, пока числитель сохраняет хоть самое малое значение. Если удовольствие, получаемое от насыщения, разделить на весь срок жизни, результат никогда не будет нулевым. При постоянном объёме наслаждения ценность жизненной радости будет сокращаться по мере роста потребностей живого существа. То же следует сказать и о всей жизни, существующей в природе. Средняя ценность жизни будет тем меньшей, чем больше число живых существ по отношению к количеству удовлетворённых.

Человек, имевший пищу в течение трёх дней, вынужден голодать следующие три дня. Полученное удовольствие от этого не уменьшилось само по себе, но его надо разделить на все шесть дней, благодаря

чему его ценность по отношению к потребности сократилась наполовину. Так обстоит дело со всяким полученным удовольствием, отнесённым к **степени** моей потребности. Если я получаю только половину потребной мне пищи, удовлетворение составит тоже только половину той ценности, которую оно имело бы при наличии полного насыщения. Итак, удовольствие есть то, что надлежит измерить, а вожделение – измеритель, масштаб. Так удовольствие от насыщения измеряется силой наличного голода.

Полную ценность для нас имеет такое наслаждение, которое по длительности и интенсивности точно совпадает с нашим вожделением. Если первое превышает второе, оно ощущается как удовольствие лишь в том случае, когда мы в состоянии повысить потребность. В противном случае радость превращается в страдание. Это особенно ясно обнаруживается у тех людей, которые имеют малые потребности. Человек, легко пресыщающийся, чувствует отвращение к избытку пищи.

Пессимист может сделать следующее замечание. Голодный страдает не только потому, что он лишён удовольствия, ощущаемого при насыщении; голод причиняет прямую боль, муку и бедствие во всём мире. Беспремерны бедствия голодных людей. А к ним надо прибавить страдания голодающих животных. Именно их имеет в виду пессимист, когда он говорит о превышении страдания голодных над удовольствием, порождаемым насыщением. Но вывод его поспешен: он лишает жизнь её ценности, подводя итог, не подведённый действительностью.

Общую массу страданий следует сопоставить не с суммой радости, но с объёмом наших потребностей. Женщина, желающая иметь ребёнка, сопоставляет предстоящую радость обладания им с силой своего желания, а вовсе не с теми заботами и страданиями, которые связаны с беременностью, родами, воспитанием детей и так далее.

Человек никогда не стремится к какой-то абстрактной сумме радостей. Он желает конкретного удовлетворения во вполне определённой форме. Нельзя подменить один предмет вожделения другим, даже если этот последний обещает нам не меньшую радость. Голодного человека не прельщает приятная прогулка. Мы готовы добиваться удовлетворения даже и тогда, когда оно покупается ценой страданий, далеко превышающих желанное удовольствие. Но это как раз и означает невозможность оценки радости посредством страдания. Желание связывает страдание с радостью не прямо, но косвенно. Дело не в том, что превышает – радость или страдание, речь идёт о соотношении силы стремления к цели и сопротивления возникающих при этом страданий. Если это сопротивление сильнее желания, тогда наше стремление ослабевает и исчезает. Когда желания находят удовлетворение, тогда неизбежное страдание учитывается лишь в той мере, в какой оно смогло уменьшить силу вожделения.

Страстный любитель горных видов не станет заниматься сопоставлением суммы удовольствия, которое он получает, обозревая горизонт, открывающийся с вершины горы, с объёмом трудностей восхождения

и спуска. Его интересует другое: будет ли он в состоянии любоваться видами после всех трудностей подъёма. Следовательно, вопрос решается только тем, достаточно ли сильно желание удовольствия, чтобы преодолеть неизбежные страдания.

Приведём ещё два аргумента в пользу этого положения.

1. Человек больше склонен ценить такую радость, которая даётся ценой страданий, чем ту, которая прямо падает к нам с неба. Пусть страдания и муки ослабили наши вожеления. Если цель наша всё же достигается, наша радость будет тем большей **по отношению** к оставшемуся желанию. Именно это отношение и определяет **ценность** удовольствия.

2. Человек и всякое другое живое существо сохраняет свои влечения до тех пор, пока есть возможность переносить возникающие при этом страдания и муки. Борьба за существование есть лишь следствие этого факта. Жизнь стремится умножить себя, и только те прекращают борьбу, у кого вожеления удушаются нагромождающимися трудностями. Каждое живое существо добивается пищи до тех пор, пока у него сохраняется надежда на достижение цели его жизни. С «философской» точки зрения человек должен был бы держать такого мнения, что его желания имеют смысл лишь тогда, когда они сулят больше радости, чем страдания. Но такая «философия» ошибочна, потому что она ставит желания в зависимость от такого условия (превышение радости над страданием), которое чуждо человеку. Истинная мера желания есть вожеление, а оно

добивается своего пока может. Пусть правы пессимисты, утверждая, что страдания мира превышают его радости. Это не может уничтожить желание, так как всякое живое существо стремится к той радости, которая всё же остаётся в мире. Если бы удалось доказать, что боль перевешивает удовольствие, это означало бы признание бесперспективности того философского направления (эвдемонизма), которое видит ценность жизни в избытке удовольствия. Но отсюда вовсе не вытекала бы неразумность желаний вообще, ибо они направлены на те радости, которые остаются за вычетом страданий.

Этика пессимизма

Противники пессимистов ставили им в вину невыполнимость такого подсчёта, который показал бы преобладание радости или страдания в мире. Между тем вполне возможно определить силу и длительность как страдания, так и радости. Разве мы не можем судить о том, что доставит нам большее удовольствие – хорошая сигара или тонкая острота?

Пессимисты ошибаются в другом – в своём утверждении, что из установления баланса положительного и отрицательного якобы вытекает нечто, имеющее значение для человеческих желаний и стремлений. Перевес удовольствия или неудовольствия может влиять на наши поступки лишь в тех случаях, когда объекты нашей деятельности равнозначущи. Мне надо развлечься после утомительной работы. Я могу поиграть

на рояле или поболтать. Я выберу то, что доставит мне больше удовольствия. Так же поступаю я, когда покупаю игрушку: я выбираю то, что доставит ребёнку больше радости. Но во всех других случаях наше решение не может определяться **только** названными сообщениями.

Пессимисты ошибаются, рассчитывая подготовить почву для самоотверженной культурной работы человечества посредством доказательства наличия в мире пресловутого перевеса элементов страдания. Они не понимают, что человеческие желания по самой своей природе не могут зависеть от такого рода демонстрации. Человеческие стремления определяются другим – мерой удовлетворения, которое достигается после преодоления всех препятствий. Надежда на это удовлетворение составляет основу деятельности людей. Она стимулирует и работу личности и всего человечества.

Этика пессимистов рекомендует отказаться от несбыточной погони за счастьем, дабы человек мог посвятить себя выполнению настоящих нравственных задач. Но эти моральные задачи – не что иное, как конкретные влечения, природные и духовные, к удовлетворению которых человек стремится. Это значит, что никакой «погони за счастьем», которую хотят отметить пессимисты, вовсе не существует. Что же касается моральных задач, которые должны быть выполнены человеком, то он занимается ими только потому, что **хочет** это делать – в силу особенности своего существа. Никакая этика не может изобрести жизненных задач

сверх тех, которые состоят в реализации человеческих желаний и в исполнении моральных идеалов человека. Никакая этика не может отнять у человека радость, которую он обретает при исполнении его желаний.

Пессимисты говорят: не гонись за наслаждением – ты его всё равно не достигнешь; стремись к тому, что ты считаешь своей задачей. На самом деле человек вовсе не стремится к какому-то абстрактному «счастью», но только к удовлетворению того, чего страстно желает его существо. Предметы его стремлений всегда конкретны. Что же касается его «жизненной задачи», то она и состоит в исполнении желаний.

Для того, чтобы быть нравственным, человек вовсе не нуждается в такой философии, которая калечит его, требуя отказа от его собственной природы. Нравственность состоит в стремлении к цели, поставленной самим человеком. Этика основывается не на искоренении стремления к радости ради господства художественных, абстрактных идей, но на сильных, настойчивых желаниях, исходящих из идеальной интуиции.

Этика философии свободы

Моральные идеалы возникают из моральной фантазии человека. Это – его интуиции, порождаемые духом, и их осуществление составляет высшую радость человека, в сравнении с которой поистине ничтожны наслаждения нашей повседневной жизни. Идеалист наслаждается духовно, претворяя свои идеалы в действительность.

Тот, кто хочет лишить человека радости исполненных желаний, тот должен сначала превратить его в раба, чьи поступки не свободны, но диктуются долгом, навязанным человеку. Добро не есть то, что человек **должен** делать, но то, чего он сам **хочет**, раскрывая полноту своей истинной природы. Лишённый доброй воли, человек будет выполнять чьи-то предписания, а это лишает ценности его деятельность.

Этическая система пессимизма пренебрегает моральной фантазией. Но человек, лишённый фантазии, не производит моральных идей, и они должны быть даны ему извне. Этика пессимизма, требующая подавления человеческих желаний во имя выполнения задач, навязываемых извне, исходит не из полноценного человека, а из такого, который лишён духовных потребностей.

Для гармонически развитого человека идея добра находится **не вне, а внутри** его существа. Подавление личной воли во имя «идеала» означает непонимание того, что полное раскрытие сущности человека обнаруживает в нём столь же естественное духовное стремление к идеалу, как стремление к удовлетворению так называемых животных влечений.

Моральная зрелость

Наша точка зрения может привести к недоразумению. Люди незрелые, лишённые моральной фантазии, легко могут принять инстинкты своей недоразвитой личности за полное моральное содержание человека.

Они захотят, пожалуй, отклонить все те моральные идеи, которые не ими созданы, – во имя беспрепятственного «проявления» своей личности. Наша этика, конечно, не годится для таких людей, чья моральная природа должна ещё освободиться от низших страстей. Имея в виду людей морально зрелых, мы стремились показать возможность свободы, которая проявляется не в поступках, исходящих из физического или душевного принуждения, но только в действиях, вытекающих из духовных интуиций.

Морально зрелый человек сам определяет своё достоинство и свою ценность. Он не будет стремиться ни к наслаждению, как милости природы, ни к выполнению абстрактного долга. Он поступает соответственно своим желаниям, в меру своих этических интуиций, и исполнение своих стремлений ощущает как истинное наслаждение. Ценность жизни такой человек определяет, как отношение уже достигнутого к желаемому.

Наша этика видит в морально развитой личности её собственного властителя и ценителя.

Дополнение к изданию 1918 года

Этическую систему, изложенную в настоящей главе, то есть этический индивидуализм, критиковали следующим образом. Человеческие желания сами по себе якобы неразумны; надо убедить человека в этом, и тогда он поймёт, что цель нравственных стремлений заключается в освобождении его от таких желаний. Критики не могут понять главного: для того, чтобы

осуществилась истинная свобода, желания человека должны основываться на интуитивном мышлении. Человеческие устремления могут определяться не только интуицией, но и чем-то иным; однако, истинно нравственное, имеющее подлинную ценность, возникает **только** из свободного осуществления интуиции, проистекающей из самой сущности человека.

Этический индивидуализм может по достоинству оценить нравственное. Во-первых, он отвергает взгляд, согласно которому нравственным считается только то, что даёт внешнюю гармонию желания и моральной нормы (предписания). Во-вторых, этический индивидуализм полагает истинно нравственным такого человека, который развивает в себе моральное желание, как компонент своего полного существа, в результате чего безнравственный поступок представляется ему как уродование, искажение собственной сущности.

Глава XIV

Индивидуальность и род

Можно ли примирить свободную индивидуальность человека с его принадлежностью к естественному целому – расе, племени, народу, семье, полу, с одной стороны, и к государству, церкви и так далее с другой стороны? Казалось бы, что место человека внутри некоторого множества, компонентом которого он состоит, определяет содержание его действий. Вырастая из недр целого и затем включаясь в него, может ли человек сам рассматриваться как целое?

Действительно, общая физиономия и деятельность отдельного человека в значительной мере зависят от его положения в названной иерархии. Однако, родовое начало не стесняет человеческой свободы, если только человек должным образом к нему относится. Тогда человек разовьёт такие свойства и деятельность, основание которых будет заключено в нём самом. В этом случае родовое послужит ему только средством для выражения его индивидуального существа в этом родовом. То, что дано природой, свободная личность использует как основу, которой она придаёт форму, соответствующую её индивидуальной сущности. Поэтому личность может быть понята только в том случае, если исходить из неё самой.

В нашем стремлении понять человеческую личность с наибольшим трудом преодолевается то родовое, которое определяется принадлежностью к полу. Мужчина

и женщина, когда судят друг о друге, придают слишком большое значение общей характеристике того или другого пола. Женщина, как член общества, особенно страдает от того, что её рассматривают с точки зрения общих представлений об естественной роли и потребностях женщины. Благодаря этому женщина становится рабом родового, общеженского. Но женщина должна решать сама, к какой профессии она пригодна, и что соответствует её природе. Не стоит бояться потрясения общественных устоев, которое якобы угрожает нам в том случае, если общество будет относиться к женщине не с родовой точки зрения, а с индивидуальной. Поскольку женская половина человечества вынуждена занимать положение, не соответствующее её достоинству, эти социальные основы должны быть изменены.

Пока мы судим о людях с точки зрения общеродового, мы не переходим той границы, за которой человек только и становится свободным существом. Люди остаются для нас лишь экземплярами, образцами своего рода. Но там, где начинается область свободы мышления и действия, родовое начало уже недействительно.

Никто не может раз навсегда установить и в готовом виде предоставить человечеству то идеальное содержание, которое сам человек объединяет с соответствующим восприятием, дабы овладеть полной действительностью. Личность обретает свои понятия в собственной интуиции, и образ мышления личности не выводится из родового понятия. То же следует сказать и о конкретных целях, которые ставит перед собой индивид.

Если я хочу понять индивидуальность человека, я должен проникнуть в его специфическую сущность, не останавливаясь на типических особенностях. Когда мы познаём действительность, мы, как правило, извлекаем понятия из собственной интуиции, соединяя их с восприятием посредством мышления. Но познание **свободной личности** есть исключение и требует иного: здесь мы должны те понятия, согласно которым эта личность сама себя определяет, в чистом виде включить в наш дух, не смешивая их с нашим собственным идеальным содержанием. Подобно тому как свободная личность освобождает себя от родовых пут, познание должно здесь освободиться от «родового» способа понимания.

Не может быть человека, который исчерпывался бы родовым началом, но нет и такого, кто был бы целиком индивидуален. Человек постепенно очищает большую или меньшую часть своего существа как от родового начала животной жизни, так и от владеющих им предписаний авторитетов.

Поскольку всё же остаётся некая сфера, для которой человек не может завоевать свободу, постольку он и остаётся компонентом природного и духовного мирового организма. Та часть моральных инстинктов, которую человек наследует как инстинкты социальные, приобретает этический характер, включаясь в область его интуиции.

Из индивидуальных этических интуиций, из их включения в человеческое общество проистекает моральная деятельность человечества. Иначе говоря,

моральная жизнь человечества есть общая совокупность продуктов моральной фантазии свободных человеческих личностей. Таков вывод, к которому приходит монизм.

Выводы монизма

Монизм, как единое, целостное мировоззрение, извлекает из человеческого опыта все те принципы, которые ему нужны для объяснения мира. Стимулы нашей деятельности монистическое мировоззрение находит также в пределах наблюдаемого мира – в моральной фантазии, то есть в человеческой природе, доступной нашему самопознанию.

Монизм отвергает все попытки искать первооснову мира, подлежащего нашему восприятию и мышлению, **вне** этого мира. Единство, которое приобретается в результате объединения переживаемого нами мыслительного наблюдения с многообразием восприятий, удовлетворяет человеческое стремление к познанию и вводит человека как в физические области мира, так и в духовные.

Человек не отделён от мира: его действительная связь с космосом прервана лишь для нашего восприятия. Мы ощущаем свою самостоятельность, как независимость от мира, только потому, что не видим приводных ремней, через которые основные силы космоса воздействуют на движение нашего жизненного колеса.

Человек, считающий себя монадой, существующей самостоятельно, естественно приходит к тому, чтобы

искать вестей из окружающего мира где-то вне, по ту сторону мира. Но как только мы вплетём воспринимаемый мир посредством нашего мышления в сеть мира понятий, отделив наше существование представится нам как простая **видимость восприятия**.

Мышление, интуитивное мыслительное переживание, устраняет эту видимость и включает наше личное существование в жизнь космоса. Единый мир понятий принимает в себя также и содержание нашей субъективной личности. Мышление даёт нам единый, правдивый образ действительности, многообразие же восприятий есть видимость, обусловленная лишь нашей организацией. (Действительный мир есть систематизированное восприятие).

Преодолевая эту видимость восприятий, человечество и его наука во все времена стремились к тому, чтобы раскрытием закономерных связей внутри воспринимаемого достичь познания действительности. Философы, которые полагали, что устанавливаемая мышлением связь имеет лишь субъективное значение, искали истинную основу единства по ту сторону опыта, в объектах, лежащих вне познаваемого мира, – таких, как выдуманный, человекообразный бог, воля, абсолютный дух и так далее.

В силу этого возникло убеждение в существовании такого знания, которое, находясь за пределами опыта, может раскрыть связь нашего опыта с непознаваемыми метафизическими сущностями. С этой точки зрения возможность понимания мировых связей посредством мышления обусловлена тем, что некое первосущество

построило мир по законам логики и сделало свою волю основой для нашего действия. Философы этой категории не могли понять того, что мышление объемлет как субъективное, так и объективное, и что слияние восприятия с понятием составляет полную действительность.

Чисто субъективное имеет место лишь до тех пор, пока мы рассматриваем закономерность, которая пронизывает и определяет восприятие, в абстрактной форме понятия. Но нельзя считать субъективным содержание понятия, причленяемое к восприятию с помощью мышления. Это содержание взято не из субъекта, а из действительности, будучи той частью последней, которая недоступна восприятию. Оно есть тоже опыт, но опыт, получаемый без посредства восприятия.

Тот, кто не может себе представить, что понятие есть нечто действительное, имеет к виду лишь абстрактную форму понятия. Но отвлечённость понятия возможна, как и обособленность восприятия, лишь в силу нашей организации.

Ведь и дерево, воспринимаемое нами, не имеет обособленного существования: оно составляет часть великого механизма природы и возможно лишь в реальной связи с ним. Подобно восприятию, и абстрактное понятие не может быть действительным «в себе». Наша духовная организация разрывает действительность на два компонента: один из них является внешнему наблюдению, объективно, а другой – внутреннему, интуиции (субъективно). Полную действительность составляет лишь объединение их обеих, то есть восприятие,

закономерно включающееся в универсум. Восприятие само по себе даёт нам лишь бессвязный хаос, а закономерность восприятий, как таковая, может дать только абстрактные понятия. Действительность содержится не в абстрактном понятии, но в мыслительном наблюдении, которое, отказываясь от понятия и восприятия «в себе», признаёт лишь их объединение.

Монизм не может считать мышление ни субъективным, ни объективным, потому что с его точки зрения мышление есть принцип, объединяющий обе эти стороны действительности. Наше мыслящее наблюдение есть такой процесс, который сам принадлежит к области действительного. Мы не можем выдумать некую «сущность действительного» с помощью абстрактных гипотез; зато мы **живём** в действительном, отыскивая приуроченные к восприятиям идеи. Монист не занимается сплетением абстрактных понятий в метафизическую систему. Он стремится создать убеждение в том, что человек живёт в мире действительности и не нуждается в какой-то высшей действительности, которая им не переживается и якобы лежит вне его мира.

То, чего дуалист ищет позади наблюдаемого мира, монист находит в самом этом мире. Монизм показывает, что мы в своём познании овладеваем действительностью в её истинном образе, а не в форме какой-то субъективной картины, которая вклинивалась бы между человеком и действительностью.

Монист считает идеальное содержание мира одним и тем же для всех человеческих личностей. Я рассматриваю других людей, как себе подобных, потому что

во всех людях живёт одно и то же содержание мира. В едином мире понятий нет множества понятий льва, которое было бы равно множеству людей, мыслящих о льве; понятие льва одно для всех. Понятие, которое личность А присоединяет к своему восприятию льва, то же самое, что и для личности В, но составляется разными субъектами восприятия. Мышление приводит людей к общему идеальному единству всего воспринимаемого ими многообразия. Единый мир идей живёт во всех людях, как во множестве индивидов.

Человек рассматривает себя, как обособленную личность, лишь до тех пор, пока он ограничивается самовосприятием. Но как только он обратит свой взор к вспыхивающему в нём миру идей, который объемлет всё обособленное, он узрит в себе живую вспышку абсолютно действительного.

Дуалист определяет божественное первосущество как нечто, пронизывающее всех людей и живущее во всех них, а монист обнаруживает эту общую божественную жизнь в самой действительности. Идеальное содержание любого человека представляется мне «другим» лишь до тех пор, пока я только воспринимаю; оно становится моим, как только я начинаю мыслить. Человек может объять своим мышлением лишь некоторую часть всего мира идей, и от этого зависит разница между людьми по фактическому содержанию их мышления. Но все эти индивидуальные содержания объединены в едином замкнутом целом. Благодаря этому человеческая личность обретает в своём мышлении общее первосущество, которое пронизывает всех

людей. Жизнь в сфере действительности, исполненная мыслительного содержания, именно и есть жизнь в Боге.

Измышленный потусторонний мир есть продукт недостаточного разума тех людей, которые в нашем, посюстороннем мире не могут найти основы его существования. В конечном счёте все философские спекуляции черпают своё содержание только из данной нам действительности. Их абстрактный бог есть не что иное, как перемещённый по ту сторону мира человек; воля у Шопенгауэра есть абсолютизированная воля человека, первосущество Гартмана, составленное из идеи и воли, – слияние двух абстракций.

Человеческий дух никогда не выходит за пределы действительности, в которой мы живём. Он в этом и не нуждается, ибо в рамках нашего мира находит всё требуемое для объяснения этого мира. Всякое выхождение за пределы мира следует рассматривать только как мнимое. Само себя разумеющее мышление не нуждается в таком выходе, поскольку мыслительное содержание находит соответствующее ему содержание восприятия, вместе с которым оно образует полную действительность, внутри мира, а не за его пределами.

Объекты фантазии находят себе оправдание только тогда, когда они становятся представлениями, связанными с восприятиями, включаясь в действительность через содержание этих последних.

Монист не отвергает идеального. Но во всей области мышления он не находит ничего такого, что могло бы его заставить выйти за пределы мыслительного

переживания в результате отрицания объективно-духовной действительности мышления. Науку, которая ограничивается описанием восприятий, не заботясь об идеальных дополнениях к ним, монист считает половинчатой. Но он сочтёт половинчатыми также и все абстрактные понятия, которые не дополнены восприятиями. Вот почему он не признаёт идей, которые якобы связаны с чем-то объективным, лежащим по ту сторону нашего опыта. Идеи такого рода – абстракции, и их авторы просто не замечают того факта, что эти идеи абстрагируются ими из жизненного опыта.

Подобным же образом монист не станет искать цели своей деятельности в потустороннем, но найдет её, исходя из собственной, человеческой интуиции. Человек преследует свою собственную цель, которая индивидуальна и даётся ему собственной моральной фантазией, а вовсе не намерениями некоего потустороннего первосущества. Идея, осуществляющаяся в действии, в поступке, выделяется человеком из единого мира идей и полагается в основание его хотения.

Монист не признаёт такого мироправителя, который направляет человеческие действия; он руководствуется собственными заповедями, принадлежащими его интуиции. Нигде не находя потусторонней первоосновы бытия, человек сам определяет содержание своих поступков. Выходя за пределы элементарных потребностей, об удовлетворении которых позаботилась мать природа, человек должен искать руководящие основы своего хотения в собственной моральной фантазии. В противном случае ему придётся подчинить свои

поступки моральной фантазии других или же отказаться от всякой активности.

Иначе говоря, свободный человек должен руководствоваться стимулами, которые исходят от него самого. Идеально эти стимулы определены в едином мире идей, но они извлекаются оттуда и претворяются в действительность только самим человеком. Для того, чтобы идея стала действием, человек должен этого **захотеть**, а его хотение имеет своей основой только самого человека. Человек есть последняя инстанция, определяющая его поступок. Это значит, что человек **свободен**.

Дополнение к изданию 1918 года

Вторая часть книги содержит обоснование того тезиса, что свобода состоит в действительности человеческих поступков. Не все действия человека следует считать свободными, но только те из них, в которых осуществляются идеальные интуиции. При непредвзятом самонаблюдении человек признаёт себя расположенным следовать по пути осуществления этических интуиций.

Однако, непредвзятое наблюдение этического существа человека само по себе ещё не решает вопроса о свободе. Ведь если бы интуитивное мышление само происходило бы из какой-нибудь другой сущности, то есть если бы его сущность не основывалась на себе самой, то сознание свободы было бы лишь мнимым. Вот почему второй части книги в качестве её естественной опоры предпослана часть первая.

В первой части интуитивное мышление представлено как пережитая внутренняя духовная деятельность человека. Понять, **переживая**, именно **эту** сущность мышления равносильно познанию **свободы** интуитивного мышления. Убедившись в свободе мышления, мы одновременно можем установить круг наших свободных желаний. Тот, кто признаёт, на основании внутреннего опыта, свободу интуитивного мыслительного переживания, как в самой себе покоящейся сущности, тот сочтёт свободными и поступки человека. А без этого нет пути к свободе.

Внутренний опыт находит в **сознании** интуитивное мышление, которое действительно не только в сознании. Тем самым этот опыт приведёт к признанию свободы, как отличительного признака поступков, происходящих из интуиции нашего сознания.

Второе дополнение к изданию 1918 года

Содержание этой книги ограничивается тем, что можно обозреть, исходя из переживания интуитивного мышления. Но следует указать строй мыслей, которого требует переживаемое мышление. Оно требует, во-первых, признания мышления покоящимся в себе переживанием в процессе познания. Во-вторых, за мышлением должно признать способность переживать действительность в единстве с восприятием.

Тем самым в мышлении указывается элемент, посредством которого человек духовно вживается в действительность. Восприятие же принимает для

человеческого познания определённую действительности лишь тогда, когда этим восприятием овладевает мышление. Вне мышления нет действительности.

Восприятие духовного мира

Человек сталкивается с восприятиями, неизбежно встречая их на своём жизненном пути. Возникает вопрос – может ли человек помимо «чувственного» воспринять также и духовное? Мы отвечаем положительно, исходя из следующего.

Интуитивно переживаемое мышление есть, с одной стороны, деятельный процесс, совершающийся в человеческом духе; с другой стороны, это же мышление есть одновременно духовное восприятие, получаемое без посредства чувственных рецепторов. В таком восприятии воспринимающий деятелен сам, – это есть самодеятельность, которая в то же время и воспринимается.

Во время интуитивно переживаемого мышления человек переносится в духовный мир также и в качестве воспринимающего. Человек познаёт в форме духовного мира восприятия именно то, что предстаёт перед ним как духовный мир его собственного мышления. Этот мир восприятия относится к мышлению так же, как чувственно воспринимаемый мир - к рецепции. Духовный мир восприятия, переживаемый человеком, не может быть ему чуждым, поскольку интуитивное мышление уже есть такое переживание, которое имеет чисто духовный характер.

Именно об этом духовном мире восприятия говорится в моих сочинениях, опубликованных после этой книги. «Философию свободы» следует рассматривать как философскую основу названных сочинений: в ней показано, что правильно понятое мыслительное переживание уже **есть** переживание духовное.

Вот почему автор полагает, что читатель, который с полной серьёзностью признаёт точку зрения «Философии свободы», не остановится перед вступлением в духовный мир восприятия. Однако, из содержания данной книги нельзя логическим путем вывести то, что содержится в наших последующих сочинениях. И всё же живое овладение интуитивным мышлением, о котором идёт речь в этой книге, должно естественно привести к дальнейшему вхождению в духовный мир восприятия.

Первое приложение (Дополнение к изданию 1918 года)

В современной философии принято обсуждать такого рода вопросы, которые на наш взгляд коренятся не в естественном ходе человеческого мышления, а скорее в известных предрассудках самих мыслителей. Мы займёмся рассмотрением этих вопросов, чтобы избежать упреков в дилетантизме, в незнании философии.

Некоторые философы видят особую трудность в том случае, когда мы хотим понять, каким образом душевная жизнь другого человека может воздействовать на мою. Эти философы рассуждают так: мир моего сознания замкнут во мне, мир твоего сознания - в тебе; как же могу я знать о том, что мы с тобой находимся в одном, общем мире?

Эта трудность преодолевается философами следующим образом. Существует мир действительности **М**, непостижимый сам по себе для моего сознания, но представленный в нем миром **М***. В том же мире **М** лежит истинная сущность моего **Я**, тоже имеющее представителя **Я*** в мире **М***. Своя сущность **Ты** опять-таки не зависит от твоего сознания и тоже представлена в качестве **Ты***, в твоём мире. В мире **М** происходит воздействие истинного **Ты** на истинное **Я**, и только благодаря этому возможно, в виде представительства, твоё воздействие в моём сознании.

Такое допущение делается для того, чтобы избежать абсурдного солипсизма. Он заключается в том, что весь

внешний мир признаётся лишь миром моего сознания. В частности, все другие люди признаются живущими только в моём сознании.

Решение проблемы с монистической точки зрения

Когда перед нами предстаёт наш ближний, мы сначала воспринимаем его как чувственное, телесное явление – зрительное, слуховое, осязательное и так далее. Пронизывая это явление своим мышлением, я делаю его как бы душевно-прозрачным. Оно становится иным по сравнению с тем, что представляется только моим рецепторам. Одновременно это явление погашается как чисто рецепторное, и то, что мне открывается, заставляет меня выключить моё собственное мышление – для того, чтобы на его место поставить твоё мышление.

Овладевая твоим мышлением, я переживаю его как своё собственное, и тогда я действительно воспринимаю твоё мышление. В моём сознании протекает процесс, состоящий в замене собственного мышления чужим. Таким путём выключение чувственного явления действительно приводит к стиранию границы, разделявшей обе сферы сознания – моего и твоего. В этот момент я так же мало переживаю собственное сознание, как это бывает в снах без сновидений. В этих снах выключается моё дневное сознание; при восприятии чужого сознания выключается моё собственное.

Откуда же берётся иллюзия, будто ничего этого нет в действительности? Это происходит благодаря

следующему. Во-первых, когда мы воспринимаем другую личность, на место выключенного собственного сознания становится не бессознательность (как это бывает во сне), но иное содержание сознания. Во-вторых, промежуточное состояние между выключением сознания и его новым оживанием слишком незначительно, чтобы быть замеченным нами в обычных условиях.

Мы видим, что данная проблема решается не искусственными идеальными конструкциями, но лишь истинным переживанием того, что результируется при соединении мышления с восприятием. Философы должны были бы искать пути к непредвзятому наблюдению; вместо этого они заслоняют действительность искусственными логическими конструкциями.

Критика «Философии свободы» со стороны Эдуарда фон Гартмана

Гартман квалифицирует нашу точку зрения, как гносеологический монизм и считает её невозможной, так как по его мнению возможны лишь следующие три гносеологические точки зрения.

1. Наивный реалист, лишённый критицизма, считает воспринимаемые явления действительными вещами, имеющими бытие вне человеческого сознания. Он не понимает, что содержание сознания исчерпывается нашим собственным сознанием. Он не заботится о том, что имеет дело, например, не со «столом в себе», а только с предметом своего сознания.

2. Трансцендентальный идеалист, преодолевая непоследовательность наивного реализма, отрицает действительность вещей вне собственного сознания. Но тем самым он неминуемо приходит к абсолютному иллюзионизму, то есть к абсурду, ибо весь внешний мир, **включая все чужие сознания**, признаётся существующим только в моём сознании.

3. Трансцендентальный реализм есть единственная возможная точка зрения. Он признаёт наличие «вещей в себе», не поддающихся, однако, непосредственному переживанию. Тем не менее эти «вещи в себе», находясь вне человеческого сознания, воздействуют таким образом, что вызывают появление соответственных объектов сознания.

Гартман утверждает, что «гносеологическим монизм», который он мне приписывает, должен обязательно совпасть с одной из трех перечисленных точек зрения. И только ценой непоследовательности мой монизм отказывается это признать. Для того, чтобы доказать своё утверждение, Гартман предлагает нам ответить на следующие три вопроса.

Три вопроса Эдуарда Фон Гартмана

1. Следует ли считать существование вещей непрерывным, или же оно прерывисто?

Если ответ гласит – «оно непрерывно», мы имеем дело с какой-либо разновидностью наивного реализма. Если говорят – «оно прерывно», то отвечающий – трансцендентальный идеалист. И, наконец, мы имеем дело

с трансцендентальным реалистом, когда нам отвечают так: существование вещей, как содержаний абсолютного сознания, непрерывно; однако, оно прерывисто, если речь идет о вещах, как содержаниях ограниченного сознания.

2. Три человека сидят за столом. Сколько экземпляров стола налицо?

Наивный реалист отвечает – один, трансцендентальный идеалист – три, трансцендентальный реалист – четыре. (Последний имеет в виду общий счёт столов, как трех восприятий и как одной вещи в себе).

3. Если в комнате встретились два человека, то сколько экземпляров людей налицо?

Ответ наивного реалиста гласит – 2, трансцендентального идеалиста – 4 (по 2 в сознании каждого), трансцендентального реалиста – 6 (две вещи в себе и четыре представления в двух сознаниях).

Если гносеологический монист – говорит Гартман – имеет собственную точку зрения, пусть он даст ответ, отличный от данных, здесь.

Три ответа «Философии свободы»

1. Собственно говоря, наивным реализмом следовало бы считать убеждение в том, что действительность исчерпывается содержанием восприятия: стол действителен, пока я на него гляжу, но действительность исчезает вместе с прекращением восприятия.

Следовательно, для наивного реалиста действительность должна быть прерывистой. Если же он дополнит

своё восприятие живой работой мысли, то возникнет истинная действительность, которая, естественно, будет уже непрерывной.

2. Поскольку три человека, сидящие за столом, ограничиваются только восприятием, постольку имеются три воспринимаемых образа; однако, они ещё не составляют действительности. Но как только эти три человека выполняют мыслительную работу, им откроется одна действительность стола: в этот момент они объединятся в действительности всеми тремя содержаниями сознания.

3. Когда в комнате находятся два человека, то сначала каждый из них обладает двумя образами восприятия - себя и другого (всего $2+2=4$). Когда же вступает в силу работа мышления, оба выходят за пределы сферы собственного сознания, и в каждом оживает как сознание другого, так и сознание собственной личности. В моменты такого оживания каждый столь же мало заключён в собственном сознании, как и во сне. В иные же моменты вновь вспыхивает сознание этого оживания в другом, и таким образом сознание обоих людей охватывает в мыслительном переживании себя и другого.

Трансцендентальный реалист сочтёт нашу точку зрения возвратом к наивному реализму. Он не желает вдаваться в истинное положение дела, имеющее место в процессе познания, изолируя себя мысленной паутиной, в которой сам и запутывается.

Наш монизм «Философии свободы» следует назвать не гносеологическим, а «мыслительным монизмом».

Не поняв специфической сущности нашей «Философии свободы», автор увидел в ней попытку соединения гегелевского универсалистического панлогизма с юмовским индивидуалистическим феноменализмом. На самом же деле Философия свободы не имеет ничего общего с этими двумя воззрениями. По той же причине я не рассматриваю «гносеологического монизма» И. Ремке: наша точка зрения отнюдь не совпадает с той, которую Гартман называет гносеологическим монизмом.

Второе приложение (Дополнение к изданию 1918 года)

В этом приложении содержится наиболее существенное из того, что было своего рода предисловием к первому изданию этой книги и характеризовало тогдашний строй моих мыслей, побудивший меня 25 лет тому назад написать настоящую книгу. Я не исключаю этот материал, чтобы избежать впечатления, будто мои более поздние духовно-научные работы в какой-то мере отодвинули на задний план ранние произведения.

Из двух путей познания истины, о которых говорит Шиллер:

«Истину ищем мы обе: ты в жизни ищешь снаружи
Я же – в сердце, и так каждый находит её.
Если глаз твой здоров – вовне Творца он встречает,
Если же сердце – оно мир отражает внутри.»

Наш век предпочитает второй. Истина, приходящая к нам извне, всегда носит отпечаток ненадежности. Мы склонны верить лишь тому, что является нам, как истина, внутри нас.

Человек, раздираемый сомнениями, не может найти цели своей деятельности в мире, и мир остаётся для него загадкой. Мы больше не хотим просто **верить** – мы хотим **знать**. Вера требует признания истин, которых мы себе не уясняем в полной мере. А это противоречит нашей индивидуальности, ибо она стремится пережить

решительно всё в своих глубочайших недрах. Нас может удовлетворить только знание: возникая из внутренней жизни личности, оно не подчиняется внешним нормам.

Мы не нуждаемся и в школьных истинах, которые устанавливаются раз навсегда. Мы считаем себя вправе исходить из собственного опыта, из собственных переживаний, стремясь к надёжному знанию, притом каждый на свой лад. Также относимся мы и к науке, не желая терпеть принудительного внедрения её учений. Даже в детях мы стараемся развить их собственные способности, вырабатывая в них **желание** знать.

Конечно, и в наше время достаточно людей, чей идеал составляет безличный шаблон. Я обращаюсь не к ним, но к тем, кто хочет построить свою жизнь в указанном выше смысле. Задача моей книги не в том, чтобы указать «единственно возможный» путь к истине. Я просто хочу **рассказать** о пути, которым пошёл человек, ищущий истины.

Наша книга сначала вводит читателя в область абстракции, где мысль, в поисках надёжной точки отправления, непременно должна провести отчётливые контуры. Но затем читатель из области сухих понятии переводится в сферу конкретной жизни. Для того, чтобы пережить бытие во всех возможных направлениях, необходимо побывать и в эфирном царстве понятий. Человек, который умеет жить лишь одними чувствами, не знает самого привлекательного в жизни.

Ученые Востока требуют долгих лет аскетической жизни, как подготовки к знанию. А Запад не нуждается

в богоборности и аскетизме: вместо этого он хочет, чтобы человек по доброй воле отвлекся, хотя бы на время, от непосредственных жизненных впечатлений и погрузился в чистый мир мыслей.

Частные науки, ведающие отдельными областями жизни, отдаляют нас от единого образа живого мирового целого, а истинная философия вновь возвращает человека к полной жизни. Наша книга преследует философскую цель, стремясь к тому, чтобы наука сама стала органически-живой; частные науки лишь ступени к ней.

Подобная же ситуация наблюдается и в области искусств. Композитор работает, основываясь на композиционной науке, и эта наука, как сумма знаний, есть необходимая предпосылка. В самом же композиционном творчестве законы науки служат жизни, реальной действительности. В этом именно смысле философия есть искусство. Все истинные философы были художниками в идеальной области, в области понятий. Идеи были для них материалом для искусства, а научный метод – художественной техникой.

Этим путём абстрактное мышление обретает конкретную, индивидуальную жизнь. Идеи становятся властителями жизни, а знание – реальным, самоуправляющимся организмом. Так наше действительное, деятельное сознание возвышается над чисто пассивным восприятием истин.

Основная проблема всей нашей книги заключается в следующем: как относится философия, в качестве искусства, к свободе человека? Что есть эта свобода?

Причастны ли мы к свободе или, по крайней мере, можем ли мы стать причастными к ней? Предмет этой книги – **Философия Свободы**, и всё остальное подчинено этому предмету.

Наша наука была бы лишь орудием удовлетворения праздного любопытства, если бы она не стремилась к повышению **ценности бытия человеческой личности**. Все науки приобретают действительную цену только благодаря значению их результатов для человечества. Конечная цель индивидуума состоит не в облагораживании одной какой-либо душевной способности, но в развитии всех вообще заложенных в нас способностей. Ценность знания в том, что оно способствует **всестороннему раскрытию всей** человеческой природы.

Соотношение науки и жизни не следует понимать так, что человек должен склониться перед идеей и посвятить свои силы служению ей. Смысл этого отношения таков, что человек, овладевая миром идей, ставит его на службу своим **человеческим** целям, которые выходят далеко за пределы целей чисто научных.

Мы должны быть в силах противопоставить себя идее, переживая это, в противном случае мы неизбежно станем её рабами.

**ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ
ОСНОВЫ СОВРЕМЕННОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ**

соч. Рудольфа Штейнера

**Результаты наблюдений души по
естественно-научному методу.**

**перевод проф. энтомологии
Е.С. Смирнова/1949-52/**

*Обнаружение перевода и перепечатка на пишущей машинке
Любарский Георгий*

*Идея издания, набор, оформление и вёрстка
Саянов Михаил*

Москва 2021