

1. Знак \$ стоит за буквой, на которой следует поставить ударение.
2. Знак @ стоит перед номером примечания в тексте.

Рудольф Штайнер Очерк теории познания, отвечающей гётевскому мировоззрению

С опорой на Шиллера

Как дополнение к изданию естественнонаучных сочинений Гёте
в серии Кюршнера "Немецкая национальная литература"

Предисловие к новому изданию

Эта работа, "Теория познания, отвечающая гётевскому мировоззрению", была написана мною в середине 80-х годов прошлого столетия. В это время в душе у меня активно шла мыслительная деятельность двоякого рода. С одной стороны, в ее центре находилось творчество Гёте, а предметом устремлений было воссоздание как мировоззрения, так и представлений о жизни, являвшихся движущими силами в этом творчестве. Я полагал, что человеческая целостность, чистая человечность властвуют во всем, что Гёте дал миру – творя, наблюдая и живя. Мне казалось, что в Новое время нигде, как у Гёте, не обозначились внутренняя уверенность, гармоническая завершенность и чувство действительности по отношению к миру. На основе этих размышлений неизбежно должно было сформироваться признание того факта, что также и практиковавшийся Гёте способ познания есть тот, что происходит непосредственно из сущности человека и мира.

С другой стороны, мои размышления вращались вокруг философских воззрений, связанных с типом познания, существовавшего в то время. Явной в этих воззрениях делалась опасность, что познание всецело замкнется в существе самого человека. Глубокий философ Отто Либман сказал так: "Человеческое сознание не в состоянии перескочить через себя. Ему приходится оставаться в себе самом. Сознание не в состоянии ничего знать о том, что пребывает, как подлинная действительность, за пределами того мира, который оно выстраивает само в себе". Эти мысли были проведены Либманом в его блестящих работах – на примере разных областей мира человеческого опыта. Иоганн Фолькельт написал богатые идеями труды "Кантовская теория познания" и "Опыт и мышление". Фолькельт усматривал в данном человеку мире лишь взаимосвязь представлений, образующихся на основе отношения человека к неведомому самому по себе миру. Правда, он допустил, что в переживаниях мышления обнаруживается необходимость – тогда, когда мышление вмещивается в мир представлений. Когда мышление совершает действие, в человеке возникает ощущение некоторого, так сказать, прорыва сквозь мир представлений к действительности. Что, однако, давало это нам? Можно было сколько угодно ощущать, что ты вправе строить в уме

суждения, провозглашающие нечто относительно реального мира; однако с суждениями этими мы пребывали все же всецело внутри человека; чему бы то ни было из сущности мира вход сюда заказан.

Эдуард фон Гартман, философию которого я чрезвычайно ценил (без того, однако, чтобы согласиться с ее фундаментальными положениями и результатами), пребывал в вопросах теории познания всецело на той же позиции, которая была во всех деталях изложена Фолькельтом.

Повсеместно бытовало признание того, что человек со своим познанием наталкивается на определенные границы, проникнуть через которые в область подлинной действительности он не в состоянии.

Всему этому наперекор, во мне наличествовал внутренне пережитой и в этом переживании признанный факт, что человек со своим мышлением, если только он достаточно его углубит, обитает непосредственно в мировой действительности, как действительности духовной. Во мне жило впечатление, что данное знание дано мне как нечто способное представляться сознанию с той же внутренней ясностью, с какой ему открывается знание математическое.

Относительно такого знания не может возникнуть мнения, что существуют *такие* границы познания, как те, которые полагало необходимым установить вышеуказанное направление мысли.

На фоне этого всего во мне стало формироваться определенное отношение к переживавшей тогда расцвет теории познания. У Геккеля теория познания приняла такие формы, в которых никак не могли находить отражение самостоятельное бытие и деятельность духовного начала. Позднейшее, более совершенное должно было происходить с течением времени из более раннего, неразвитого. Это было очевидно и мне – в отношении внешней, открывающейся чувствам действительности. И все же я знал независящую от чувственности, утвержденную в самой себе, самостоятельную духовность слишком хорошо для того, чтобы признать правоту внешнего, открывающегося чувствам мира явлений. Следовало, однако, навести мост от этого мира к миру духа. В мыслящемся чувственным течении времени может создаться впечатление, что человеческая духовность развивается из предшествующего ей бездуховного.

Однако чувственное, если познать его надлежащим образом, обнаруживает во всем, что оно является откровением духовного. Ввиду этого надлежащего познания чувственного мне было ясно, что с "границами познания", в том их виде, как они были установлены, может согласиться лишь тот, кто наталкивается на это чувственное и обращается с ним так, как обращался бы со страницей печатного текста человек, принимающий во внимание лишь форму букв и, не имея о чтении ни малейшего понятия, утверждающий, что невозможно знать, что кроется за этими формами.

Таким образом, на пути чувственного наблюдения мой взгляд направился на духовное, бывшее для меня в моем внутреннем познавательном переживании вполне определенным. Я отыскивал за чувственно воспринимаемыми явлениями не бездушные миры атомов, но духовное, которое лишь по видимости открывается внутри человека, на самом же деле

принадлежит к самым чувственным вещам и чувственным процессам. Действия познающего человека создают кажимость того, что мысли вещей находятся в человеке, между тем как на самом деле они господствуют в самих вещах. Человек нуждается в том, чтобы обособить их от вещей в мнимом переживании; однако в подлинном переживании познания он возвращает эти мысли обратно вещам.

Но в таком случае развитие мира следует понимать так, что предшествующее бездуховное, из которого впоследствии развивается духовность человека, имеет подле и вне себя нечто духовное. А значит, пронизанная впоследствии духом чувственность, в которой является человек, возникает в результате того, что духовный предок человека соединяется с несовершенными бездуховными формами и, преобразуя их, выступает тогда в чувственной форме.

Такой ход мыслей увел меня прочь от людей, занимавшихся тогда теорией познания, людей, остроту ума и чувство научной ответственности которых я вполне признавал. И он привел меня к Гёте.

Сегодня мне пришлось вернуться мысленно к тогдашней внутренней борьбе с самим собой. Мне было вовсе не легко сойти с проторенных путей мысли тогдашней философии. Однако моей путеводной звездой постоянно было исходящее всецело из меня самого признание того факта, что человек в состоянии рассматривать себя внутренним образом в качестве независимого от тела духа, высящегося в своем чисто духовном мире.

Еще прежде моих работ о естественнонаучных сочинениях Гёте и о его теории познания я написал небольшую, так и ненапечатанную, статью об атомизме. Статья эта исходила из предпосылок, которые я только что обозначил. Отчетливо вспоминается радость, испытанная мной при получении нескольких слов одобрения от Фридриха Теодора Фишера, которому я послал эту статью.

И тогда мне, в ходе моих занятий Гёте, сделалось ясным то, что мои идеи приводят к такому воззрению на сущность познания, которое во всем проявляется как в творчестве Гёте, так и в его отношении к миру. Я обнаружил, что на основании моей точки зрения возникает теория познания, отвечающая гётевскому мировоззрению.

В 80-е годы прошлого столетия Карл Юлиус Шрёер, мой учитель и относившийся ко мне по-отцовски друг, человек, которому я многим обязан, рекомендовал меня на роль автора вступлений к естественнонаучным сочинениям Гёте, выходившим в кюршнеровской серии "Немецкая национальная литература", а также на роль редактора издания этих сочинений. В процессе этой работы я проследил познавательную жизнь Гёте во всех областях, в которых он работал. На примере частных моментов мне все с большей отчетливостью становилось ясно, что мое собственное воззрение на вещи укладывается в теорию познания, отвечающую гётевскому мировоззрению. Так, по ходу указанных работ, я и написал эту "Теорию познания".

Когда я рассматриваю ее теперь вновь, она представляется мне фундаментом и оправданием, с точки зрения теории познания, всего того, что

я говорил и писал впоследствии. В ней говорится о сущности познания, прокладывающего дорогу от мира чувственного – в духовный.

Может показаться странным, что эта юношеская работа, которой уже почти сорок лет, издается ныне снова, причем без перемен, снабженная лишь расширенными примечаниями. Сам ее способ изложения несет на себе отпечаток мышления, жившего в философии того времени. Если бы мне довелось ее писать теперь, я сказал бы многое по-иному. Однако указать что-то иное в качестве сущности познания я бы не смог. И, опять-таки, то, что было бы написано мной сегодня, не несло бы в себе с такой правдивостью *бутонов* представляемого мной ориентированного на дух мировоззрения. Писать так "бутонно" можно лишь в начале познавательной жизни. Поэтому, быть может, и следует этой юношеской работе появиться вновь в неизменной форме. То, в плане иных теорий познания, что существовало во время ее написания, нашло свое продолжение в позднейших теориях познания. И все, что следовало об этом сказать мне, я высказал в книге "Загадки философии". Новое ее издание появляется в том же издательстве одновременно. – Как мне кажется, необходимо высказать то, что было набросано мной в этой работе по "Теории познания, отвечающей гётевскому мировоззрению", существует и ныне, 40 лет спустя, причем ничуть не меньшая, чем наличествовавшая тогда, столько лет назад.

Гётеанум в Дорнахе близ Базеля

Ноябрь 1923 г.

Рудольф Штайнер

Предисловие к первому изданию

Когда г-ну проф. *Кюринеру* было угодно возложить на меня почетное задание по изданию естественнонаучных сочинений Гёте для серии "Немецкая национальная литература", я прекрасно отдавал себе отчет в трудностях, с которыми мне придется столкнуться в таком предприятии. Мне следовало пойти наперекор едва ли не общепринятому мнению.

Между тем как убеждение в том, что *литературные сочинения* Гёте образуют собой фундамент всего нашего образования, получает все большее распространение, даже те люди, которые заходят дальше всего в признании его *научных* устремлений, усматривают в них не более, чем *предчувствия* истин, нашедшие полное свое подтверждение в ходе последующего развития науки. Гёте, мол, с его гениальным взглядом удалось предчувствовать природные закономерности, которые впоследствии *независимо* от него были переоткрыты строгой наукой. Все в полной мере признаваемое за прочей деятельностью Гёте, а именно то, что обращаться к ней обязан всякий образованный человек, отрицается в отношении его научных воззрений. Никогда не хотят признать, что, вникая в научные труды писателя, возможно извлечь что-то такое, что не смогла бы дать без него никакая сегодняшняя наука.

Когда *К. Ю. Шрёер*, любимый мой учитель, посвятил меня в мировоззрение Гёте, мое мышление уже усвоило направление, сделавшее для меня возможным через голову открытий писателя в частных областях прийти к главному: к постижению того, как Гёте включал такой единичный факт в

целое своего представления о природе, как он его оценивал, чтобы прийти к узрению взаимосвязи природных сущностей или, как он так удачно выражает это сам (в статье "Созерцающая способность суждения"), – к духовному участию в произведениях природы. Вскоре мне стала ясна незначительность достижений, признаваемых за Гёте теперешней наукой, между тем как все важное-то как раз и упускается из виду. Эти открытия в частных областях и в самом деле были бы сделаны и без исследований Гёте; а вот к его величественному понятию природы науке не прийти до тех пор, пока она его не почерпнет непосредственно у него самого. Тем самым оказалось заданным направление, в котором должны были ориентироваться введения к моему изданию. Введения эти должны были показать, что всякое высказанное Гёте воззрение следует выводить из целостности его гения.

Принципы, в соответствии с которыми это следует делать, составляют предмет настоящей небольшой работы. Она должна показать, что тому, что представляется нам научными воззрениями Гёте, может быть дано и независимое обоснование.

Тем самым я сказал все, что было необходимо предпослать последующим рассуждениям. Мне остается лишь исполнить приятную обязанность, а именно выразить глубочайшую благодарность г-ну проф. Кюршнеру, всегда доброжелательно встречавшему мои усилия в научной области, а теперь дружелюбно содействовавшему и настоящей работе.

Конец апреля 1886 г.

Рудольф Штайнер

А. Предварительные вопросы

1. Исходная позиция

Прослеживая до истоков какое-либо из основных направлений духовной жизни современности, мы всякий раз наталкиваемся на один из великих умов нашей классической эпохи. Гёте или Шиллером, Гердером или Лессингом был дан толчок; и отсюда произошло то или другое продолжающееся и поныне духовное движение. Все наша немецкая образованность так основательно покоится на наших классиках, что зачастую мыслитель, мнящий себя всецело оригинальным, на самом деле просто высказывает то, на что уже давно указывали Гёте или Шиллер. Мы так вжились в созданный ими мир, что вряд ли кто-либо вообще может рассчитывать на понимание с нашей стороны, если он пожелает двигаться в стороне от предначертанных ими путей. Наша манера *рассматривать* мир и жизнь в такой значительной степени предопределена ими, что никто не в состоянии возбудить в нас соучастие, если он не ищет точек соприкосновения с этим миром.

Лишь в отношении *одной* ветви нашей духовной культуры нам следует признаться, что он еще не нашел такой точки соприкосновения. Это та ветвь науки, которая выходит за пределы чистого собирательства наблюдений, ознакомления с единичными опытами – с тем, чтобы дать нам удовлетворительное целостное воззрение на мир и жизнь. Отрасль эту называют обыкновенно философией. Возникает впечатление, что для нее нашей классической эпохи все равно что нет. Она ищет своего спасения в

искусственной обособленности и благородной изолированности от всей прочей духовной жизни. Это утверждение не опровергается тем фактом, что значительное число прежних и нынешних философов и естествоиспытателей обращались к Гёте и Шиллеру. Ибо эти люди обрели свою позицию в науке не развитием ростков, наличествовавших в научных достижениях этих гениев духа. Нет, они приобрели свою научную точку зрения *за пределами* того мировоззрения, представителями которого были Гёте и Шиллер, и приступили к сравнению ее с ним лишь *впоследствии*. И сравнение это предпринималось ими не с *той* целью, чтобы из научных воззрений классиков *почерпнуть* что-то для своего собственного направления, но чтобы их проверить – смогут ли они устоять перед лицом этого их собственного направления. Мы еще вернемся к этому впоследствии. Но прежде всего нам следует указать на последствия, какие влечет для рассматриваемой области науки такое отношение к высшей ступени развития культуры Нового времени.

Бульшая часть образованной читающей публики тут же отбрасывает прочь, даже не раскрыв, всякую литературно-научную работу, если только она выступает с претензией на то, чтобы быть философской. Вряд ли бывало когда-нибудь еще такое время, когда бы философия пользовалась столь малой популярностью, как теперь. Если не брать сочинения Шопенгауэра и Эдуарда фон Гартмана, в которых рассматриваются проблемы жизни и мироздания, представляющие всеобщий интерес, мы не погрешим против истины, если скажем: философские работы читают сегодня лишь профессиональные философы. Кроме них никому они не интересны. Образованный человек, не являющийся специалистом в этой области, испытывает неясное чувство: "В этой литературе не содержится ничего, что отвечало бы какой-либо из моих духовных потребностей; предметы, рассматриваемые здесь, меня не затрагивают; они никоим образом не связаны с тем, что необходимо мне для удовлетворения духа". Вина за такое отсутствие интереса к любой философии может быть возложена лишь на указанное нами обстоятельство, ибо незаинтересованности этой противостоит всевозрастающая потребность в удовлетворяющем человека воззрении на мир и на жизнь. Религиозные догматы, бывшие на протяжении столь длительного времени полноценной заменой этого, все в большей степени теряют силу убедительности. Все усиливается стремление к тому, чтобы посредством *мыслительной* деятельности обрести *то*, чем мы бывали некогда обязаны *вере откровения: удовлетворение духа*. Поэтому заинтересованное участие со стороны образованной публики не заставило бы себя ждать, когда бы отрасль науки, о которой у нас теперь идет речь, действительно шла в ногу с развитием культуры, когда бы ее представители заняли позицию по отношению к великим вопросам, приводящим в движение человечество.

При этом никоим образом не следует упускать из виду, что речь здесь никогда не может идти о том, чтобы искусственно создать духовную потребность, но лишь о том, чтобы отыскать потребность уже существующую и ее удовлетворить. Задача науки – не в постановке

вопросов, но во внимательном наблюдении за ними, если они уже поставлены самой природой человека и соответствующей культурной эпохой, и в том, чтобы на них *отвечать*. Наши современные философы поставили перед собой задачи, никоим образом не являющиеся естественным продуктом той ступени образованности, на которой мы теперь находимся, и потому никто не просит о том, чтобы они были решены. Те же вопросы, что наша образованность, в силу высоты, на которую она была поднята нашими классиками, *ставить должна*, наука обходит стороной. *Таким образом у нас имеется наука, которой никто не ищет, и научная потребность, которую никто не удовлетворяет.*

Наша главная наука, та наука, которая должна нам разгадать подлинные мировые загадки, не должна быть исключением из всех прочих отраслей духовной жизни. Она должна разыскивать свои источники там же, где они были найдены ими. Она должна не только обращаться к классикам, но и отыскивать у них ростки для своего дальнейшего развития; ее должен пронизывать тот же самый дух, что и всю остальную нашу культуру. Это необходимость, заложенная в самой природе вещей. К необходимости этой следует возводить и уже затрагивавшиеся выше обращения современных исследователей к классикам. Однако в обращениях этих невозможно обнаружить что-то сверх неясного чувства невозможности так вот запросто, перескочив через убеждения этих наших гениев, перейти к повестке дня. Обнаруживается в них также и то, что подлинного развития *их собственных* воззрений не произошло. Об этом говорит сама манера, с которой принято подходить к Лессингу, Гердеру, Гёте, Шиллеру. При всех превосходных качествах многих относящихся сюда сочинений почти обо всем, что было написано о научных работах Гёте и Шиллера, может быть сказано, что оно не произошло из их воззрений органически, но оказалось поставленным в соотношение с ними задним числом. Ничто другое не подтверждает это так основательно, как то, что самые противоположные научные направления усматривают в Гёте ум, в котором имелись "предчувствия" их воззрений. Мировоззрения, не имеющие друг с другом ничего общего, указывают на Гёте, имея на это по видимости равные основания, когда испытывают потребность в том, чтобы убедиться в признании своей точки зрения одной из вершин человеческого духа. Невозможно себе представить более резкие противоположности, чем учения Гегеля и Шопенгауэра. Этот последний называет Гегеля шарлатаном, его философию – пустым словесным мусором, чистой воды бессмыслицей, варварским нагромождением слов. Собственно говоря, у того и другого нет меж собой ничего общего за исключением безграничного преклонения перед Гёте и веры в то, что он присоединился к их воззрению на мир.

Не иначе обстоит дело и с новейшими научными направлениями. Гениально, с железной последовательностью разрабатывающий дарвинизм Геккель, в котором нам следует усматривать наиболее значительного приверженца английского исследователя, усматривает в точке зрения Гёте прообраз своей собственной. Другой современный естествоиспытатель, К. Ф. В. Йессен, пишет о теории Дарвина: "Часто выдвигавшаяся и так же

часто опровергавшаяся основательными исследованиями в прошлом, эта теория была ныне, однако, подкреплена множеством мнимых аргументов. То возбуждение, в которое она привела некоторых специалистов и многих дилетантов, показывает, к сожалению, как же все-таки мало способны народы к тому, чтобы признать и постигнуть результаты научного исследования". Тот же исследователь говорит о Гёте, что он "предпринял обширные изыскания как в неживой, так и в живой природе", когда он обнаружил "через чуткое, глубинное наблюдение природы фундаментальный закон образования растений". Каждый из названных исследователей способен на то, чтобы прямо-таки подавляющим числом примеров обосновать совпадение своего научного направления с "чуткими наблюдениями Гёте". Учитывая, что каждое из указанных воззрений аргументированно ссылается, как на свое обоснование, на одного и того же Гёте, это может заронить в нас глубокие сомнения в том, было ли целостным его мышление. Однако причина данного явления состоит именно в том, что никакое из этих воззрений на самом деле не произошло из гётевского мировоззрения, но корни каждого из них находятся где-то в другом месте. Причина в том, что, хотя каждый и ищет здесь внешнего совпадения с частными моментами, которые, будучи вырваны из гётевского мышления в целом, теряют смысл, однако никто не склонен к тому, чтобы признать за этим целым *внутреннюю пригодность* к тому, чтобы обосновать научное направление. Воззрения Гёте никогда не бывали *отправной точкой* научных исследований, а всегда лишь *объектом для сопоставления*. Те, кто им занимался, редко бывали *учениками*, которые бы непредубежденно отдались смыслу его идей, но по большей части *критиками*, вершившими над ним суд.

Говорят даже, что у Гёте было слишком мало научного чутья; он, мол, был столь же плох как философ, как хорош в качестве поэта. По этой причине на нем, мол, никакую научную позицию обосновать невозможно. Однако это – совершенно превратное представление о Гёте. Он, это правда, вовсе не был *философом* в обычном смысле слова; не следует, однако, забывать, что изумительная гармония его личности навела Шиллера на высказывание: "Поэт – вот единственный *подлинный человек*". Тем, что понимается здесь Шиллером под "подлинным человеком", и был Гёте. В его личности не было нехватки ни в едином моменте, который принадлежит к высшему выражению общечеловеческого. Однако все эти моменты объединялись в нем в такую целостность, которая была действительна именно в качестве *таковой*. Так-то и получается, что в основе его воззрений лежит *глубокий философский смысл*, даже если этот философский смысл не являлся в его сознание в форме определенных научных высказываний. Тот, кто углубится в эту целостность, сможет, если он принесет с собой философские предпосылки, выделить этот философский смысл и представить его в качестве гётевской науки. Однако отталкиваться при этом он должен от Гёте, а не приступать к нему с уже с готовым воззрением. Духовные силы Гёте всегда столь же действительны, как это может быть характерно для самой строгой философии, пускай даже он не оставил никакого систематического философского целого.

Воззрение Гёте на мир – наиболее многосторонне из всех, какие только можно себе представить. Оно происходит из центра, находящегося в единой природе поэта, и неизменно оборачивает его той стороной, которая соответствует природе рассматриваемого предмета. Единство, в котором действуют духовные силы, зависит от природы самого Гёте, а вот *способ* действия всякий раз определяется соответствующим объектом. Гёте не заимствует способ наблюдения у внешнего мира и не навязывает его ему. Однако мышление многих людей оказывается действенным лишь в каком-то *одном* отношении; оно пригодно лишь для какого-то одного рода объектов; оно не *едино*, как у Гёте, но *единообразно*. Выразимся с большей точностью: существуют люди, рассудок которых прекрасно приспособлен к тому, чтобы мыслить чисто механические зависимости и действия; они представляют себе всю вселенную в качестве механизма. В других имеется склонность повсюду воспринимать таинственный, мистический аспект внешнего мира; они делаются приверженцами мистицизма. Все ошибки возникают по причине того, что такой способ мышления, вполне правомочный для одного рода объектов, объявляется за всеобщий. Так возможно объяснить противоборство многих мировоззрений. И вот, если такое одностороннее представление сталкивается с гётевским, неограниченным, поскольку оно и вообще заимствует способ рассмотрения не в духе наблюдателя, но в природе самого рассматриваемого, то вполне понятно, что представление это сразу же хватается за такие его мыслительные элементы, которые ему созвучны. Гётевское воззрение на мир включает в себя много направлений мысли именно в указанном смысле этих слов, никогда не проникаясь никаким односторонним представлением.

Философский смысл, составляющий существенный момент в организме гения Гёте, имеет значение также и для его художественных произведений. Пускай даже Гёте был далек от того, чтобы изложить самому себе то, что говорил ему этот смысл, в понятийно ясной форме – так, как это способен был делать Шиллер; тем не менее, как и у Шиллера, смысл этот представляет собой фактор, принимающий участие и в его художественном творчестве. Литературные произведения Гёте и Шиллера вообще невозможно себе представить без этого, образующего их фон мировоззрения. У Шиллера это в большей степени касается действительно разработанных им фундаментальных положений, у Гёте же – *способа его созерцания*. Однако тот факт, что величайшие писатели нашего народа, будучи в расцвете своего творчества, не могли обойтись без такого философского элемента, является в большей степени, чем что-либо еще, речательством за то, что он и вообще представляет собой необходимый момент в истории развития человечества. Именно опора на Гёте и Шиллера способна извлечь нашу основную науку из ее кафедрального уединения и заставить ее влиться в культурное развитие в целом. Тысячи нитей связывают научные воззрения наших классиков с их прочими устремлениями, воззрения эти таковы, что их просто *требует* культурная эпоха, которая была ими создана.

2. Наука Гёте в соответствии с методом Шиллера

Вышесказанным мы обозначили направление, в котором должно будет двигаться нижеследующее исследование. Оно должно явиться развитием того, что проявилось в Гёте в качестве его научного чутья, истолкованием его способа наблюдать мир.

Против этого можно возразить, что так не принято отстаивать какие-либо взгляды в науке. Научные взгляды ни в коем случае не должны основываться на авторитете, но всегда – лишь на принципиальных положениях. Этот упрек мы хотели бы сразу же упредить. Основывающаяся на гётевском мировоззрении точка зрения кажется нам *истинной* не потому, что ее можно вывести из *этого* мировоззрения, но поскольку мы полагаем, что в состоянии поместить гётевское воззрение на мир на надежное основание и представить его как вполне самообоснованное. То, что в качестве своей отправной точки мы избираем Гёте, не должно нам помешать отнестись к *обоснованию* представляемых нами взглядов с той же серьезностью, что и сторонники мнимо беспредпосылочной науки. *Мы отстаиваем взгляд на мир Гёте, однако мы обосновываем его в согласии с требованиями науки.*

Что до пути, по которому должно двигаться такое исследование, то его направление было намечено Шиллером. Никто не видел величие гётевского гения, как он. В своих письмах к Гёте он дал прямо-таки зеркальное изображение его сущности; в своих письмах "Об эстетическом воспитании человека" он выводит тот идеал художника, с которым познакомился в Гёте; а в своей статье "О наивной и сентиментальной поэзии" он отображает сущность подлинного искусства в том виде, в каком извлек его из творений Гёте. Тем самым свое оправдание получает то наше утверждение, что наши рассуждения строятся на основе гётевско-шиллеровского мировоззрения. Рассуждениям этим было бы желательно рассмотреть научное мышление Гёте в соответствии с тем методом, образец для которого был дан Шиллером. Взгляд Гёте направлен на природу и жизнь; а способ рассмотрения, которому он при этом следует, должен явиться *основой* (содержанием) нашего исследования; взгляд Шиллера направлен на дух Гёте; и способ рассмотрения, которому при этом следует *он*, должен явиться идеалом для нашего *метода*.

Мы полагаем, что таким образом нам удастся сделать научные устремления Гёте и Шиллера плодотворными для нашего времени.

В соответствии с принятым научным способом обозначения наша работа должна рассматриваться как *теория познания*. Разумеется, вопросы, обсуждаемые в ней, будут совершенно иного рода, нежели те, которые почти исключительно ставятся этой наукой. Мы уже видели, почему это так. Когда сегодня предпринимаются аналогичные исследования, они почти что все сплошь исходят из Канта. В научных кругах оказалось совершенно упущено из виду, что помимо науки познания, основанной великим кенигсбергерцем, хотя бы в возможности существует еще и другое направление, которое пригодно к основательному углублению не меньше, чем кантовское. В начале 60-х годов Отто Либман произнес: "Если мы желаем прийти к непротиворечивому взгляду на мир, следует вернуться к Канту". Пожалуй,

это и послужило поводом к тому, что сегодня у нас имеется практически необозримая литература по Канту.

Однако и этот путь не в состоянии помочь философской науке. Она станет играть роль в культурной жизни тогда, когда вместо возвращения к Канту она углубится в научные воззрения Гёте и Шиллера.

А теперь приступим к фундаментальным вопросам теории познания, которая будет соответствовать этим предварительным замечаниям.

3. Задача нашей науки

В конечном счете, применительно к любой науке справедливо то, что Гёте с такой выпуклостью выразил в следующих словах: "Теория как таковая и сама по себе ничего не стоит, но лишь в меру того, что она заставляет нас поверить во взаимосвязь явлений". С помощью науки мы постоянно приводим разобщенные факты опыта к взаимосвязи. В неорганической природе мы усматриваем разобщенные причины и следствия и в соответствующих науках отыскиваем их взаимосвязь. В царстве органической природы мы наблюдаем виды и роды организмов и бьемся над тем, чтобы установить их взаимные отношения. В истории мы сталкиваемся с отдельными культурными периодами человечества; мы стараемся установить внутреннюю зависимость одной стадии развития от другой. Так вот и следует действовать всякой науке в определенной сфере явлений в смысле приведенного гётевского высказывания.

У всякой науки есть своя область, где она разыскивает взаимосвязь явлений. И тем не менее в предпринимаемых нами в научной области усилиях все же сохраняется величайшая противоположность: между полученным науками идеальным миром, с одной стороны, и лежащими в его основе предметами – с другой. Должна существовать наука, которая выявит отношения взаимозависимости, имеющие место также и здесь. Идеальный и реальный мир, противоположность идеи и действительности – вот что составляет предмет такой науки. Также и эти противоположности должны быть познаны в их взаимоотношениях.

Разыскание этих отношений является целью нижеследующих рассуждений. Следует привести в соотношение факт науки, с одной стороны, и природы и истории – с другой. Каково значение отражения внешнего мира в человеческом сознании, какая связь имеется между нашим мышлением о предметах действительности и ею самой?

Б. Опыт

4. Установление понятия опыта

Итак, друг другу противостоят две области – наше мышление и предметы, которыми оно занимается. Последние, поскольку они оказываются доступны нашему наблюдению, принято обозначать в качестве содержания опыта. Вопрос о том, существуют ли предметы мышления за пределами поля нашего наблюдения и какова их природа, мы пока что оставим всецело в стороне. Наша ближайшая задача будет состоять в том, чтобы резко отграничить друг

от друга каждую из двух означенных областей, опыт и мышление. Прежде всего нам нужно иметь определенный абрис опыта, а уже затем исследовать природу мышления. Приступим к первой задаче.

Что такое опыт? Всякий отдает себе отчет в том, что его мышление воспламеняется от столкновения с действительностью. К нам подступают пребывающие в пространстве и времени предметы; мы воспринимаем дробный, в высшей степени разнообразный внешний мир и переживаем мир внутренний, развитый в большей или меньшей степени. Изначальный образ, в виде которого все это нам противостоит, уже высится перед нами. В его возникновении мы не принимали ровно никакого участия. Поначалу действительность представляется нашему чувственному и духовному восприятию, все равно как являясь из неведомой нам потусторонности. Все, на что мы способны на первых порах – это скользить взглядом по противостоящему нам многообразию.

Этой первой нашей деятельностью является чувственное восприятие действительности. Нам следует установить то, что она нам предлагает. Ибо лишь это можем мы назвать чистым опытом.

Однако мы тут же ощущаем потребность пронизать бесконечное разнообразие образов, сил, цветов, звуков и пр. упорядочивающим рассудком. Мы стремимся прояснить взаимозависимости всех частных моментов, с которыми сталкиваемся. Встретив животное в какой-то определенной обстановке, мы задаемся вопросом о влиянии этой обстановки на жизнь животного; видя начавший скатываться камень, мы разыскиваем иные события, с которыми связано данное. Однако то, что возникает в результате, *чистым опытом* уж больше не является. У него двойственное происхождение: опыт и мышление.

Чистый опыт представляет собой форму действительности, в которой она является нам, когда мы приступаем к ней при полном отчуждении нашей самости от самой себя.

К этой форме действительности приложимы слова, сказанные Гёте в статье "Природа": "Мы окружены и окутаны ею. Непрошенная, без предупреждения увлекает она нас в хоровод своего танца".

В отношении предметов, воспринимаемых внешними чувствами, это бросается в глаза настолько, что вряд ли отыскать того, кто возьмется это отрицать. Тело является нам поначалу как многообразие форм, цветов, тепловых и световых впечатлений, внезапно оказывающихся здесь, перед нами, как будто они вышли из неизвестного нам первоисточника.

Нашему утверждению не противоречит психологическая убежденность в том, что чувственный мир в том его виде, как он предстает нам, является таким не сам по себе, но есть продукт взаимодействия неведомого нам молекулярного внешнего мира с нашим организмом. Если бы это и в самом деле было так, что цвет, тепло и пр. суть не что иное, как способ, каким наше тело претерпевает воздействие со стороны внешнего мира, то и тогда процесс, преобразующий явления внешнего мира в цвет, тепло и пр., оказывается всецело за пределами *сознания*. Какую бы роль при этом ни играл наш организм, в качестве уже готовой, навязываемой нам формы

действительности (опыта) нам предстают не молекулярные явления, но эти самые цвета, тепло и пр.

Не так отчетливо обстоит дело с нашей внутренней жизнью. Однако рассмотрев вопрос с достаточной тщательностью, мы избавляемся от всех сомнений в том, что также и наши внутренние состояния являются на горизонте нашего сознания в той же самой форме, что и предметы и факты внешнего мира. Ощущение оказывается навязанным мне точно так же, как и световое впечатление. То, что ощущение приводится мною в более тесное сопряжение с моей собственной личностью, здесь несущественно. Следует пойти еще дальше. Даже само мышление предстает нам поначалу как данный в опыте предмет. Уже когда мы приступаем к собственному мышлению с исследовательскими целями, мы представляем себе его первичный образ как происходящий из неизвестности.

Иначе и не может быть. Наше мышление, особенно когда мы рассматриваем его форму в виде индивидуальной деятельности в пределах нашего сознания, является *созерцанием*, т. е. оно направляет взгляд вовне, на то, что нам предстоит. Поначалу оно, как деятельность, на этом и останавливается. Если бы ничего ему не противостояло, оно бы вперялось в пустоту, в ничто.

Всему, что должно сделаться предметом нашего знания, следует приспособляться к этой форме противостояния. Подняться над этой формой мы не в состоянии. Чтобы получить в мышлении средство для углубленного проникновения в мир, для начала нам необходимо сделать предметом опыта само мышление. *Нам приходится отыскивать мышление среди опытных фактов – само в качестве одного из таких фактов.*

Лишь так наше мировоззрение в состоянии сохранить внутреннее единство. А оно тут же его лишится, стоит нам допустить в мышление чужеродный элемент. Мы стоим голому чистому опыту и разыскиваем внутри него самого тот элемент, который озаряет светом сам себя и всю прочую действительность.

5. Указание на содержание опыта

Еще раз взглянем на чистый опыт. Что содержит он, проходя перед нашим сознанием без нашей мысленной переработки? Опыт этот есть не что иное, как простая соположность вещей в пространстве и их последовательность во времени; скопище совершенно не связанных друг с другом частных моментов. Никакой из предметов, попадающих сюда и отсюда исчезающих, не имеет с прочими ничего общего. На данной ступени воспринимаемые нами, внутренне переживаемые нами факты совершенно друг для друга безразличны.

Мир является здесь многообразием совершенно равнозначных вещей. Ни одна вещь, никакое событие не может обладать претензией на то, чтобы играть в мировой механике большую роль, чем любой другой член мира опыта. Чтобы уяснить, что тот или иной факт обладает большим значением, чем другой, нам следует не просто наблюдать вещи, но уже приводить их в мысленные отношения. Рудиментарный орган животного, который, быть может, не обладает никаким, даже самым малым значением для его

органических функций, совершенно равнозначен для *опыта* с самым важным органом его тела. А это большее или меньшее значение делается нам ясным лишь тогда, когда мы *обдумываем* отношения единичных элементов наблюдения, т. е. когда перерабатываем опыт.

Стоящая на низшей ступени организации улитка равнозначна для *опыта* с высокоразвитым животным. Различие в совершенстве организации открывается нам лишь тогда, когда мы постигаем даваемое нам разнообразие на понятийном уровне и его перерабатываем. Равнозначны с этой точки зрения и культура эскимоса – с культурой образованного европейца; значение Цезаря для хода исторического развития оказывается для *голового опыта* не большим, чем одного из его воинов. Если речь будет идти о голой опытной фактичности, Гёте не поднимается в истории литературы выше Готшеда.

На данной стадии созерцания мир является для нас в плане мыслительном совершенно плоской поверхностью. Никакая часть этой поверхности не выдается над прочими; ни в какой не обнаруживается какое-либо мысленное различие от других. Лишь после того, как об эту поверхность ударяется искра мысли, обнаруживаются возвышения и понижения, одно оказывается в большей или меньшей степени выступающим над другим, все определенным образом оформляется, от одного образования к другому оказываются протянутыми нити; все в целом становится совершенной в самой себе гармонией.

Полагаем, наши примеры вполне достаточно продемонстрировали, что понимаем мы под большим или меньшим значением предметов восприятия (означающих в данном случае то же, что предметы опыта), что мыслим мы под знанием, возникающим лишь тогда, когда мы рассматриваем эти предметы в их *взаимосвязи*. Полагаем, тем самым мы в достаточной степени гарантированы и от возражений, что наш мир опыта уже обнаруживает бесконечное разнообразие своих объектов *еще до того*, как за них возьмется мышление. И верно, красная поверхность отличается от зеленой и без применения мышления. Это так. Однако если кто желает нас тем самым опровергнуть, совершенно неверно понял наше утверждение. Именно это-то мы и утверждаем, что опыт предлагает нам бесконечное число *частных моментов*. Разумеется, эти частности должны отличаться друг от друга, поскольку в противном случае они не являлись бы нам как бесконечное бессвязное многообразие. Речь шла вовсе не об отсутствии различий между воспринимаемыми вещами, но об их полной бессвязности, о безусловной незначительности отдельных чувственных фактов для *целого* нашей картины действительности. Именно потому, что мы признаём это бесконечное качественное разнообразие, мы и оказываемся вынуждены выступить со своими утверждениями.

Если бы мы столкнулись с замкнутым в себе, гармонически расчлененным единством, мы не смогли бы говорить о безразличии отдельных членов этого единства друг в отношении друга.

Так что тот, кто находит использованное нами выше уподобление ненадлежащим именно в силу этого, не уловил в нем тех моментов, по

которым уподобление проводилось. Разумеется, было бы неверно, если бы мы желали сравнить оформленный бесконечно разнообразно мир восприятий с единообразной равномерностью поверхности. Однако наша поверхность должна олицетворять не разнообразный мир явлений, но *единую целостную картину*, возникающую в нас от этого мира, пока за него не примется мышление. После же приведения мышления в действие всякая частность обнаруживается на этой целостной картине не так, как ее сообщают голые чувства, но уже с тем значением, которое она имеет для действительности в *целом*. Так что частность эта является уже с такими свойствами, которые у нее полностью отсутствовали в форме опыта.

По нашему убеждению, *Иоганну Фолькельту* великолепно, яркими чертами удалось обрисовать то, что мы вправе называть чистым опытом. Еще пять лет назад в своей книге "Кантовская теория познания" он прекрасно его охарактеризовал, а в новой публикации "Опыт и мышление" эта тема получила у него дальнейшее развитие. Разумеется, он сделал это, чтобы обосновать воззрение, фундаментальным образом отличное от нашего, и имея в виду цели, существенно отличающиеся от тех, которые мы поставили перед собой теперь. Однако это не может нам помешать привести здесь его великолепную характеристику чистого опыта. Она просто представляет нам образы, совершенно бессвязно проходящие перед нашим сознанием за ограниченный временной отрезок. Фолькельт пишет: "К примеру, теперь мое сознание имеет в качестве содержания представление, что сегодня я прилежно поработал; непосредственно за него зацепляется содержание представления, что я со спокойной совестью могу отправиться на прогулку; однако внезапно сюда вторгается воспринимаемый мной образ открывающейся двери и входящего письмоносца; образ письмоносца представляется мне то протягивающим руку, то раскрывающим рот, то его закрывающим; между тем с содержанием восприятия открывающегося рта связываются всевозможные слуховые впечатления, среди которых присутствует и впечатление начавшегося снаружи дождя. Образ письмоносца пропадает из моего сознания, и представления, появляющиеся теперь, имеют в качестве своего содержания, по порядку, следующее: доставание ножниц, открывание письма, сетование на неразборчивость почерка, зрительные образы письменных значков самой разной формы, множественные связывающиеся с ними образы воображения и мысли; едва закончился этот ряд, как вновь является представление о прилежной работе и здесь же – сопровождающееся досадой восприятие продолжающегося дождя; однако оба они исчезают из моего сознания, а выныривает представление с тем содержанием, что затруднение, которое, как я полагал, было в ходе сегодняшней работы разрешено, на самом деле разрешено не было; одновременно с этим являются и связываются друг с другом на разнообразный, в высшей степени усложненный манер следующие представления: свобода воли, эмпирическая необходимость, ответственность, ценность добродетели, абсолютная случайность, непостижимость и т. д.; подобным же образом все продолжается и дальше".

Мы отразили здесь для определенного, ограниченного временного отрезка то, что реально *имеем в опыте*, те формы действительности, в которых *мышление* не принимает совершенно никакого участия.

Ни в коем случае не следует полагать, что иной результат получился бы у нас в том случае, если бы вместо этого повседневного опыта мы отразили бы, к примеру, тот, который возникает у нас в ходе научного эксперимента или какого-нибудь особенного явления природы. Как там, так и здесь это отдельные бессвязные образы, проходящие перед нашим сознанием. Лишь мышление устанавливает взаимосвязь.

Также и за небольшой работой д-ра Рихарда Вале (Wahle) "Мозг и сознание" (Вена, 1884) мы должны признать одну заслугу – в ней резкими контурами обрисовано, что дает нам лишенный всякого мыслительного элемента опыт, с тем лишь ограничением, что моменты, полагаемые Вале в качестве безусловно значимых свойств явлений внешнего и внутреннего мира, значимы лишь для охарактеризованной нами выше *первой ступени* созерцания мира. Согласно Вале, мы знаем лишь о соположности в пространстве и последовательности во времени. Согласно ему, о какой-либо связи существующих друг подле друга или одна за другой вещей не может быть и речи. Например, пускай даже где-либо обнаруживается тесная взаимосвязь между теплым солнечным лучом и нагреванием камня; мы не знаем о причинной их связи; нам ясно только то, что за первым фактом следует второй. Также где-либо, в недоступном нам мире, может существовать внутренняя взаимосвязь между устройством нашего мозга и нашей духовной деятельностью; мы знаем только то, что оба они являются проходящими параллельно процессами; предполагать, к примеру, наличие причинной связи тех и других явлений мы совершенно не вправе.

Разумеется, когда Вале выдвигает это утверждение в качестве последней научной истины, с таким его распространением вширь мы будем спорить; однако для первой *формы*, в которой мы воспринимаем действительность, оно вполне справедливо.

Бессвязность на этой ступени нашего знания характерна не только для предметов внешнего и процессов внутреннего мира; наша собственная личность оказывается изолированной частностью перед лицом прочего мира. Для самих себя мы также оказываемся *одним* из бесчисленных восприятий, не имеющих связи с окружающими нас предметами.

6. Исправление неверного представления о целостном опыте

Здесь будет уместно указать на существующее со времен Канта предубеждение, настолько прижившееся в определенных кругах, что оно воспринимается в качестве аксиомы. Всякий, кто пожелал бы в нем усомниться, заявил бы о себе как о дилетанте, как о человеке, не постигшем даже азов современной науки. Я говорю о том воззрении, как будто уже заранее установлено, что весь мир восприятий, это бесконечное разнообразие цветов и форм, звуков и тепловых различий и пр. есть не более, чем мир наших субъективных представлений, существующий лишь до тех пор, пока мы держим чувства открытыми для воздействий неведомого нам мира. В соответствии с этим воззрением, весь мир явлений истолковывается как

представление *внутри* нашего индивидуального сознания, и на фундаменте этой предпосылки строятся дальнейшие утверждения относительно природы познания. К воззрению этому присоединился и Фолькельт, и на этом основывается его образцово, в смысле научной последовательности, выстроенная теория познания. Однако это вовсе никакая не *фундаментальная истина*, и на то, чтобы помещаться *во главе угла* науки о познании она годится чрезвычайно плохо.

Не хотелось бы, чтобы нас неверно поняли. Мы нисколько не желаем возвышать свой (понятно, бессильный) голос против *физиологических* достижений современности. Однако то, что вполне оправдано в смысле физиологии, еще никоим образом не призвано к тому, чтобы быть поставленным у врат теории познания. Неопровержимой физиологической истиной может считаться то, что комплекс восприятий и созерцаний, называемый нами опытом, возникает лишь при содействии нашего организма. Безусловно верным, однако, остается то, что познание этого может явиться результатом лишь многих раздумий и исследований. И данная характерная особенность, что явленный нам мир имеет субъективную природу в *физиологическом смысле*, уже представляет собой его мысленное *определение*; а значит, у особенности этой нет совершенно ничего общего с первым явлением этого мира нам. Она уже предполагает применение *мышления* к *опыту*. Поэтому ей должно предшествовать исследование двух этих моментов познания.

Люди полагают, что с помощью такого воззрения они оказываются в состоянии подняться над докантовской "наивностью", почитавшей вещи в пространстве и времени за действительность, как это и теперь делает неискушенный человек, не имеющий философского образования.

Фолькельт утверждает, "что все акты, притязающие на то, чтобы быть объективным познанием, неразрывно связаны с познающим индивидуальным сознанием, что они изначально и непосредственно не происходят нигде, кроме как в сознании индивидуума, и что они совершенно не в состоянии покинуть сферу индивидуума и постичь сферу лежащего вне него действительного или в нее вступить".

Однако непредубежденное мышление совершенно не в состоянии взять в толк, что же все-таки в непосредственно приходящей к нам форме действительности (опыте) имеется такого, что побудило бы нас обозвать ее чистым представлением.

Уже самое простейшее соображение, что наивный человек вовсе не замечает в вещах ничего, что могло бы его навести на такое воззрение, указывает нам, что в самих объектах необходимого основания для его принятия *не имеется*. Есть ли в дереве или в столе как таковом нечто такое, что могло бы побудить меня рассматривать их как голые мысленные образования? И уж по крайней мере не следует это выдвигать в качестве само собой разумеющейся истины.

Фолькельт же, делая это, приходит в противоречие со своими собственными фундаментальными принципами. Мы убеждены: чтобы быть в состоянии утверждать субъективную природу опыта, ему пришлось

отступить от признанной им же самой истины, что этот опыт не содержит ничего, кроме бессвязного хаоса образов без какого бы то ни было мыслительного определения. В противном случае ему пришлось бы убедиться в том, что субъект познания, наблюдатель, пребывает внутри мира опыта в такой же бессвязности, как и любой другой предмет из этого мира. Однако если воспринимаемому миру присваивается предикат *субъективности*, это есть такое же *мысленное определение*, как усмотрение в упавшем камне *причины* вмятины в земле. Но Фолькельт никак не желает признавать справедливость взаимосвязи между предметами опыта. В этом и состоит противоречие в его взглядах, здесь он отступает от своего принципа, провозглашаемого им относительно чистого опыта. Тем самым он замыкается в своей индивидуальности, так что более не в состоянии выйти за ее пределы. Да он нисколько от этого и не отказывается. Все выходящее за пределы изолированных образов восприятия остается для него сомнительным. Правда, наше мышление, как полагает он, прилагает усилия к тому, чтобы заключить от этого мира представлений к объективной действительности; однако любой такой выход за его пределы не может привести нас к подлинно надежным истинам. Согласно Фолькельту, все знание, которое мы приобретаем через мышление, от сомнения не защищено. Оно никоим образом не способно сравняться по достоверности с непосредственным опытом. Лишь этот последний дает несомненное знание. Но мы уже видели, насколько оно ущербно.

Однако все это происходит лишь по той причине, что Фолькельт связывает с чувственной действительностью (опытом) свойство, которое ей никоим образом принадлежать не может, а на этой предпосылке строит все свои дальнейшие положения.

Нам следует отнестись к работе Фолькельта с особым вниманием потому, что она является наиболее значительным в своей сфере достижением современности, а также потому, что она может служить характерным примером всех предпринимаемых в области теории познания усилий, принципиально противостоящих тому направлению, которое отстаиваем на основе гётевского мировоззрения мы.

7. Ссылка на опыт любого читателя

Мы желаем избежать той ошибки, когда непосредственно данному, первичной форме явления нам внешнего и внутреннего мира, заранее присвоим определенное свойство, с тем, чтобы вести свои дальнейшие рассуждения на основе данного *предположения*. И в самом деле, мы определяем опыт именно как то, в чем наше мышление совершенно не принимает участия. Таким образом, в начале наших рассуждений не может быть и речи об ошибке в мышлении.

Именно в этом, однако, и состоит основная ошибка многих научных устремлений, особенно современности: они полагают, что опровергают чистый опыт, между тем как всего лишь вычитывают в нем те самые понятия, которые сами же в него вложили. Вот и в наш адрес может быть направлено возражение, что также и мы связали с чистым опытом множество атрибутов. Мы обозначили его как бесконечное разнообразие, как скопище

бессвязных частных и т. д. Не являются ли мысленными определениями также и они? В том смысле, как применили их мы – несомненно нет. Мы воспользовались этими понятиями лишь для того, чтобы направить взгляд нашего читателя на свободную от мышления действительность. Мы не желаем приписать эти понятия опыту; мы воспользовались ими лишь для того, чтобы привлечь внимание к той форме действительности, которая этих понятий совершенно лишена.

В самом деле, всем научным исследованиям приходится осуществляться посредством языка, язык же в состоянии выражать лишь понятия. Однако это сущностно различные вещи – использовать ли определенные слова для того, чтобы напрямую приписать предмету то или иное свойство, или же воспользоваться ими лишь для того, чтобы направить взгляд читателя или слушателя на предмет. Если нам позволят прибегнуть к сравнению, мы сказали бы, например, так. Одно дело, когда А говорит Б: "Взгляни на этого человека в кругу семьи, и ты составишь о нем совершенно иное мнение, нежели зная его только по службе"; и совершенно другое – когда он говорит: "Этот человек прекрасный отец семейства". В первом случае внимание Б было обращено в определенном направлении; ему было предложено составить суждение о личности в определенных обстоятельствах. Во втором случае этой личности было просто приписано определенное свойство, т. е. было выставлено утверждение. Точно так же, как первый случай относится ко второму, относится к аналогичным литературным явлениям и предлагаемое нами начало данного сочинения. Если же где бы то ни было, из-за требований стиля или чтобы возможно было выразить мысль, будет создаваться впечатление противного, мы желаем здесь со всей возможной настоятельностью заявить, что наши рассуждения имеют лишь оговоренный здесь смысл и далеки от притязаний на то, что присвоить каким бы то ни было вещам значимые утверждения.

Если бы мы желали дать название первой форме, в которой наблюдаем действительность, то, полагаем мы, самым подходящим было бы: *явление для чувств*. Мы понимаем здесь под чувством не просто внешние чувства, посредники внешнего мира, но *все* вообще телесные и духовные органы, служащие восприятию непосредственных фактов. Вообще-то наименование *внутреннее чувство* в психологии вполне употребительно; оно служит для обозначения способности восприятия внутренних переживаний.

Словом же *явление* мы желаем обозначить просто доступную нашему восприятию вещь или доступный восприятию процесс, поскольку они даны в пространстве или во времени.

Здесь нам следует затронуть еще один вопрос, который должен нас подвести ко второму моменту, подлежащему нашему рассмотрению в целях науки о познании, к *мышлению*.

Возможно ли рассматривать тот способ, которым нам до сих пор становился известен опыт, чем-то таким, что заложено в самой сущности вещей? Является ли этот способ свойством действительности?

От ответа на этот вопрос зависит очень многое. Именно, если способ этот является сущностным свойством предметов опыта, чем-то таким, что в

подлиннейшем смысле слова есть принадлежность их природы, то невозможно себе представить, как вообще перескочить через эту ступень познания. Тогда нам следовало бы предаться бессвязному записыванию всего того, что мы воспринимаем, и собрание таких записей и было бы нашей наукой. Ибо к чему все поиски взаимосвязи вещей, когда их подлинным свойством является подобающая им в форме опыта полная изолированность?

Совершенно иначе обстоит бы дело, когда бы мы соприкасались в данной форме действительности не с их сущностью, но лишь с совершенно несущественной внешней их стороной, когда бы мы имели перед собой лишь оболочку подлинной сущности мира, которая скрывает ее от нас и требует, чтобы мы продолжали разыскание этой сущности дальше. Тогда мы должны были бы стремиться к тому, чтобы пробиться сквозь эту оболочку. Мы должны были бы удалиться от этой первой формы мира, с тем чтобы овладеть его подлинными (существенными) свойствами. Нам следовало бы преодолеть *явление для чувств*, чтобы развить на его основе более высокую форму явления. Ответ на этот вопрос дается в следующем рассуждении.

В. Мышление

8. Мышление как более высокий опыт в опыте

Мы обнаруживаем внутри бессвязного хаоса опыта, причем поначалу в форме опытного факта, один момент, который выводит нас за пределы бессвязности. Это *мышление*. Уже в качестве опытного факта внутри опыта мышление занимает особенное положение.

В отношении всего остального мира опыта я, если я останусь непосредственно при том, что предстоит моим чувствам, не в состоянии выйти за пределы частных фактов. К примеру: передо мной находится жидкость, которую я довожу до кипения. Жидкость эта поначалу находится в спокойном состоянии, затем я вижу, как начинают подниматься газовые пузыри, жидкость приходит в движение и наконец переходит в форму пара. Таковы отдельные следующие одно за другим восприятия. Я могу вертеть то, что наблюдал, и так и сяк; но если я так и останусь при том, что говорят мне чувства, я не обнаружу в фактах никакой взаимосвязи. Не так с мышлением. Когда я, например, постигаю мысль относительно причины, мысль эта, в силу самого своего содержания, приводит меня к мысли следствия. Мне необходимо лишь сохранять за мыслями ту же форму, в которой они предстают непосредственному опыту, и они являются уже как законосообразные определения.

Закономерная взаимосвязь, которую в случае прочего опыта следует еще изыскать где-то в ином месте, если она вообще окажется к нему приложима, налична в мышлении уже при первом его явлении. В случае прочего опыта вещь *не* оказывается полностью выраженной в том, что предстает перед сознанием; в мышлении вся вещь без остатка переходит в то, что мне дано. Там мне, чтобы дойти до сути, следует еще прорвать оболочку, здесь же и оболочка и суть представляют собой нераздельное единство. То, что поначалу мышление представляется нам чем-то совершенно аналогичным

всему прочему опыту, есть проявление общечеловеческой ограниченности. В случае его нам необходимо просто эту *нашу* ограниченность преодолеть. В отношении прочего опыта нам необходимо разрешить трудности, содержащиеся в *самой вещи*.

В мышлении то, что мы в случае прочего опыта разыскиваем, само становится непосредственным опытом.

В этом – решение той трудности, которая вряд ли может быть разрешена каким-то иным способом. Останавливаться на опыте – правомерное требование науки. Однако в не меньшей степени таковым требованием является разыскание внутренней закономерности опыта. *Таким образом, само это внутреннее должно выступить наружу в каком-то месте опыта как такового.* Так, с помощью себя же самого, опыт оказывается углубленным. Наша теория познания выставляет требование опыта в высшей его форме, она отвергает любую попытку внести в опыт что бы то ни было извне. Определения мышления она разыскивает внутри самого же опыта. Способ, каким в явлении выступает мышление, тот же, что и для прочего мира явлений.

Принцип опыта в его значении и непосредственном смысле по большей части оказывается упущенным из виду. В упрощеннейшей форме он представляет собой требование оставлять предметы действительности в самой первой форме их появления и лишь в таком виде делать их объектами науки. Это чисто методический принцип. О содержании того, что обнаруживается в опыте, он не говорит совершенно ничего. Если бы кто-то пожелал утверждать, как это делает материализм, что предметом науки могут быть лишь *восприятия чувств*, мы бы не смогли опереться на этот принцип. Ведь он не произносит никакого суждения о том, чувственное ли это содержание или же идеальное. Однако если его оказывается необходимо применить в каком-то определенном случае в упомянутой наиболее упрощенной форме, принцип этот выставляет предварительное условие. Именно, он требует, чтобы предметы, как они обнаруживаются опытом, уже имели такую форму, которая удовлетворяет научным устремлениям. Как мы уже видели, в случае опыта внешних чувств это не так. Такое требование удовлетворяется лишь для мышления.

Лишь к мышлению может быть применим принцип опыта в его наиболее экстремальном значении.

Это не исключает и того, что принцип этот может быть распространен и на прочий мир. Он ведь имеет и иные формы, помимо экстремальной. Если мы, в целях научного объяснения, не в состоянии оставить предмет в том виде, как он воспринимается непосредственно, то все же это объяснение может происходить так, что средства, которых оно требует, будут привлекаться из других областей мира опыта. А значит, мы не покинем пределов *"опыта вообще"*.

Наука познания, отвечающая смыслу гётевского мировоззрения, делает основной упор на то, чтобы во всем сохранять верность принципу опыта. Никто, как Гёте, не познал исключительную значимость этого принципа. Он отстаивал его во всецело строгой форме, в той, в которой мы предъявили его

выше. Все высшие воззрения на природу не должны были ему представляться ничем иным, кроме опыта. Им следовало быть "высшей природой внутри природы".

В статье "Природа" Гёте говорит, что мы не в состоянии выйти за пределы природы. Так что если мы желаем дать ей объяснение в его смысле, нам следует отыскать средства для этого *внутри* нее.

Но как можно было бы основать познающую науку на принципе опыта, если бы уже в каком-то моменте самого же опыта мы не обнаруживали фундаментальный элемент всей научности, идеальную закономерность? Как мы уже видели, нам необходимо лишь усвоить этот элемент; нам следует лишь в него углубиться. Ибо он находится в опыте.

Однако действительно ли мышление нам некоторым образом является, сознает ли его наша индивидуальность до такой степени, что мы с полным правом можем приписывать ему выделенные выше характерные особенности? Всякий, кто обратит внимание на этот момент, обнаружит, что есть существенная разница между тем способом, как даются нашему сознанию внешние явления чувственной действительности, даже какой-либо другой процесс собственной духовной жизни, и тем, как замечаем мы свое собственное мышление. В первом случае мы вполне определенно сознаем, что противостоям некой уже сформированной вещи; сформированной настолько, что она становится явлением без того, чтобы мы оказали на это становление *определяющее* влияние. Иначе обстоит дело с мышлением. Оно представляется таким же лишь в первое мгновение всего прочего опыта. Когда в нас зарождается какая-нибудь мысль, мы знаем, при всей непосредственности, с которой она является в нашем сознании, что мы внутреннейшим образом связаны с тем способом, каким она возникла. Когда меня посещает озарение, случающееся абсолютно внезапно, так что его наступление в определенном смысле вполне приравнивается внешнему событию, которое еще должно быть донесено до меня глазами и ушами, я все же знаю, что поле, на котором произошло явление этой мысли, есть *мое* сознание; я знаю, что это *моя* деятельность была необходима для того, чтобы озарение сделалось фактом. В случае внешнего объекта я уверен в том, что поначалу он обращает к моим чувствам лишь внешнюю свою сторону; в случае мысли я точно знаю, что то, что она обращает ко мне, сразу же есть *все*, что она является в моем сознании как законченная в себе цельность. У мысли нет внешних движущих сил, которые мы постоянно должны предполагать в случае чувственного объекта. Это на их счет должны мы отнести то, что чувственное явление приходит к нам как нечто уже полностью готовое; это к ним относим мы его *становление*. В случае же мысли мне совершенно ясно, что без моей деятельности это *становление* было бы невозможно. Я должен переработать мысль, должен дополнить ее содержание, должен ее внутренне *пережить* вплоть до мельчайшей ее части, если ей вообще следует обладать для меня каким бы то ни было значением.

Пока что нами были установлены следующие истины. На первой ступени созерцания мира вся действительность в целом является нам как бессвязное скопище; в этот хаос включено и мышление. Если мы обзреем это

многообразие, мы найдем здесь один элемент, который уже в первой форме своего явления обладает таким характером, который прочим еще только предстоит обрести. Этот элемент есть мышление. То, что в прочем опыте необходимо еще только преодолеть, т. е. форма его непосредственного выступления, в случае мышления следует как раз сохранить. Этот момент действительности, который нам необходимо оставить в его первоначальном виде, мы обнаруживаем в своем сознании и связаны с ним настолько, *что деятельность нашего духа представляет собой в то же время явление этого момента*. Это – один и тот же предмет, рассмотренный с двух разных сторон. Предмет этот есть мыслительное содержание мира. В одном случае оно проявляется как *деятельность нашего сознания*, в другом – как *непосредственное явление завершенной в себе закономерности, определенное в самом себе идеальное содержание*. Вскоре мы увидим, какой стороне следует присвоить большее значение.

Однако по той причине, что мы находимся *внутри* мыслительного содержания и пронизываем его во всех образующих его частях, мы оказываемся в состоянии действительно познать его *наиболее сущностную природу*. Тот способ, которым оно нам является, служит порукой тому, что свойства, которые мы ему недавно приписали, действительно ему присущи. Так что содержание это несомненно может служить исходной точкой для всякого последующего способа рассмотрения мира. Его *сущностный* характер может быть воспринят нами *из него самого*; когда же мы хотим получить *такой характер* для прочих вещей, нам приходится начинать относительно него свои изыскания. Здесь нам хотелось бы выразиться яснее. *Поскольку подлинную закономерность, идеальную определенность мы обнаруживаем лишь в мышлении, то и закономерность прочего мира, которую мы обнаруживаем не в нем самом, должна пребывать уже в мышлении*. Иными словами: *явление для чувств* и *мышление* противостоят друг другу в опыте. Однако первое не дает нам возможности делать какие-либо выводы относительно своей сущности; второе же дает такую возможность как *для себя*, так и для сущности этого явления *для чувств*.

9. Мышление и сознание

Однако в связи с этим создается впечатление, что мы сами же ввели здесь элемент субъективности, от которого так решительно хотели нашу теорию познания отгородить. Из наших утверждений можно было бы вычитать, что если не прочий мир восприятий, то уж по крайней мере мысль, именно с нашей точки зрения, имеет субъективный характер.

Возражение это основывается на смешении арены, на которой обнаруживаются наши мысли, с тем элементом, от которого они получают свои содержательные определения, внутреннюю закономерность. Мы ни в коей степени не создаем мыслительное содержание таким образом, чтобы определять в процессе этого создания, в какие именно сочетания должны будут вступить наши мысли. Мы предоставляем исключительно лишь возможность того, чтобы мыслительное содержание могло разворачиваться *в соответствии с его собственной природой*. Мы задаемся мыслью *a* и мыслью *b* и, приводя их во взаимодействие, даем им возможность прийти в

закономерное сочетание. Это взаимодействие между *a* и *b*, то, что оно происходит таким-то образом, определяется не нашей субъективной организацией; *единственным определяющим моментом* является содержание самих *a* и *b*. Мы не оказываем ни малейшего влияния на то, что *a* ведет себя по отношению к *b* именно таким, а не иным образом. *Наш дух осуществляет складывание мыслительных объемов исключительно по их содержанию*. Таким образом мы претворяем в мышлении принцип опыта в его упрощеннейшей форме.

Тем самым оказывается опровергнутым воззрение Канта и Шопенгауэра (а в широком смысле – также и Фихте), что законы, принимаемые нами с целью объяснения мира, являются лишь результатом нашей собственной духовной организации, что мы, в силу нашей духовной индивидуальности, лишь *вкладываем* их в мир.

С позиции субъективизма против нас могло бы поступить еще одно возражение. Если приведение мысленных объемов в закономерную связь осуществляется нами не в меру нашей собственной организации, но зависит от их содержания, то ведь само-то содержание могло бы оказаться чисто субъективным результатом, простым качеством нашего духа; так что мы будем лишь связывать элементы, которые сами же и породили. В таком случае наш мыслительный мир был бы в не меньшей степени субъективной кажимостью. Однако это возражение отводится с элементарной легкостью. Именно, если бы оно было обоснованным, мы приводили бы содержание нашего мышления в согласование на основании законов, о происхождении которых мы бы на самом деле ничего не знали. Если законы эти происходят не из нашей субъективности, что было нами недавно опровергнуто, а теперь может рассматриваться как дело решенное, то откуда в таком случае берутся законы согласования для того содержания, создаваемого нами же самими?

Таким образом, наш мыслительный мир представляет собой построенную полностью на самой себе сущность, замкнутую в самой себе, совершенную и законченную в самой себе цельность. Здесь нам становится видно, какая из двух сторон мыслительного мира важнее: это *объективная* сторона его содержания, а не *субъективная* сторона его явления.

В наиболее ясной форме это узрение внутренней пригодности и совершенства мышления проступает в научной системе Гегеля. Никто в такой степени, как он, не присвоил мышлению столь совершенной мощи, что на нем одном можно было основать мировоззрение. Гегель испытывает к мышлению *абсолютное доверие*; собственно, это единственный элемент действительности, которому он доверяет в подлинном смысле слова. Однако как ни верно его воззрение в целом, однако именно он оказался философом, совершенно его дискредитировавшим по причине чрезмерно упрощенной формы, в которой он его отстаивал. Та манера, в которой он преподнес свое воззрение, повинна в дикой сумятице, воцарившейся в нашем "мышлении о мышлении". Значение мысли, идеи он желал сделать в полном смысле наглядным – посредством того, что приравнивал мысленную необходимость необходимости фактической. Тем самым Гегель породил заблуждение, что определения мышления не чисто идеальны, но фактичны. Его воззрение было

вскоре понято так, что он отыскивает мышление как некую вещь в самом мире чувственной действительности. И в самом деле, окончательной ясности в этот вопрос он так и не внес. *Именно, должно быть установлено, что областью мышления является исключительно сознание человека.* А далее следует показать, что мыслительный мир не лишается своей объективности вследствие этого обстоятельства. Гегель выделил лишь объективную сторону мышления; однако большинство людей усматривает в ней, поскольку это легче, лишь сторону субъективную, и поэтому им представляется, что Гегель обращался с чем-то чисто идеальным как с вещью, его мистифицировал. Даже многие ученые современности от этого заблуждения несвободны. Они предают Гегеля проклятию из-за недостатка, которого в нем как таковом не имеется, но который вполне можно ему приписать, поскольку он слишком мало разъяснил соответствующий вопрос.

Следует признать, что в данном месте наша способность суждения наталкивается на затруднение. Полагаем, однако, что всякое энергичное мышление в состоянии его преодолеть. Нам следует вызвать в себе представление двоякого рода: с одной стороны, что мы *дейтельно* выявляем идеальный мир, и в то же время – что то, что мы таким образом *дейтельно* вызываем к существованию, *основывается на своих собственных законах.* Разумеется, мы привыкли представлять себе явление таким образом, что нам необходимо лишь пассивно, созерцательно ему противостоять. Однако это вовсе не есть безусловное требование. Представление, что даже объективно данное активно нами выявляется, что, иными словами, мы не просто воспринимаем явление, но в то же самое время его и создаем, как оно нам ни непривычно, вовсе не недопустимо.

Необходимо лишь расстаться с привычным мнением, что существует столько же мыслительных миров, сколько есть человеческих индивидуумов. Как бы то ни было, мнение это представляет собой не более, чем стародавнее предубеждение. Оно молчаливо предполагается всеми, при том, что они не отдают себе отчета, что по крайней мере столь же возможно и иное воззрение, и что уж по крайней мере должны быть еще взвешены основания для того, чтобы признать значимым одно или другое. Представим себе, что на место *этого* мнения поставлено следующее: имеется вообще лишь *одно-единственное* мыслительное содержание, и потому наше индивидуальное мышление представляет собой не что иное, как вработывание нашей самости, нашей индивидуальной личности в *мыслительный центр* мира. Здесь не место разбирать вопрос, верно это воззрение или нет; однако оно *возможно*, и мы достигли чего желали – именно, нами показано, что выдвинутую нами в качестве необходимой объективность мышления ничуть не менее допустимо, причем непротиворечивым образом, обнаруживать и в иных местах.

В плане объективности работу мыслителя вполне можно сравнить с работой механика. Подобно тому, как приводит во взаимодействие природные силы механик, создавая тем самым целесообразную деятельность и получая отдачу в силе, так же и мыслитель заставляет вступать в живое

взаимодействие мыслительные объемы, и они развиваются в системы мысли, образующие нашу науку.

Ничто не выставляет воззрение в более ярком свете, чем выявление противостоящих ему заблуждений. К этому, уже неоднократно с успехом использовавшемуся нами методу, мы хотели бы теперь обратиться вновь.

Обыкновенно принято полагать, что мы связываем определенные понятия в бульшие комплексы, или же что мы вообще думаем определенным образом, – потому, что ощущаем к тому определенное внутреннее (логическое) принуждение. К этому мнению примкнул также Фолькельт. Но как согласовать это с *прозрачной ясностью*, с которой весь наш мыслительный мир присутствует в нашем сознании? Ничто другое в мире не известно нам с такой точностью, как наши мысли. Надо ли здесь, где все так ясно, устанавливать определенную взаимосвязь на основе внутреннего *принуждения*? На что мне принуждение, если мне доподлинно известна природа того, что необходимо связать, так что я в состоянии руководствоваться *ею*. Все наши мыслительные операции представляют собой процессы, осуществляющиеся на основе *усмотрения* в сущностные особенности мыслей, а не по велению принуждения. Такое принуждение противоречит самой природе мышления.

Тем не менее могло бы быть и так, что, хотя в сущности мышления и заложено то, что в его явлении оказывается в то же самое время выраженным и его содержание, но мы, в силу нашего духовного устройства, не можем это содержание непосредственно воспринять. Однако это не так. Тот способ, которым являет себя нам мыслительное содержание, является ручательством того, что здесь мы имеем перед собой самое существо дела. И в самом деле, мы сознаем, что это *мы* сопровождаем собственным духом всякий процесс внутри мыслительного мира. Возможно полагать лишь, что форма явления обусловлена *сущностью вещи*. Как могли бы мы *дорабатывать* форму явления, если бы не знали сущности вещи? Вполне можно полагать, что форма явления предстает нам в качестве готового целого, и уже *тогда* мы ищем его суть. Однако совершенно никак нельзя полагать, что мы содействуем *обнаружению* явления без того, чтобы это обнаружение не происходило из сути.

10. Внутренняя природа мышления

Подойдем к мышлению еще на шаг. Пока что мы рассматривали лишь то, в каком отношении находится оно к прочему миру опыта. Мы пришли к той точке зрения, что мышление занимает внутри него совершенно особое положение, что оно играет здесь *центральную роль*. Пока что отвлечемся от этого. Теперь мы хотели бы ограничиться лишь *внутренней* природой мышления. Мы желаем обследовать характер непосредственно самого мыслительного мира, чтобы узнать, каким образом *одна* мысль зависит от *другой*, в каком отношении находятся мысли *друг к другу*. Лишь на основе этого сможем мы получить средства для уяснения вопроса: что есть *познание* вообще? Или же, иными словами: что значит формировать в себе мысль в отношении действительности; что значит желать обратиться к миру посредством мышления?

При этом нам следует оставаться свободными от всякого заранее сложившегося мнения. Таким мнением, однако, было бы, к примеру, то, что понятие (мысль) есть образ *внутри* нашего сознания, через который мы получаем разъяснение относительно предмета, лежащего *за его пределами*. В данном случае нет речи о такой предпосылке и подобных ей. Мы берем мысли такими, какими их обнаруживаем. Вопрос, о том, находятся ли они в связи с чем бы то ни было и какова эта связь, мы как раз и собираемся обследовать. Поэтому здесь нам не следует брать это за свою отправную точку. Однако именно указанное воззрение на отношение понятия и предмета очень распространено. И правда, понятие весьма часто определяют как духовное отображение предмета, находящегося за пределами ума. Понятиям следует отображать вещи, давать нам их верный фотоснимок. Говоря о мышлении, зачастую имеют в виду лишь это предполагаемое заранее отношение. Почти никто не стремится обозреть мир мыслей внутри его собственной области, чтобы увидеть, что здесь происходит.

Мы хотим обследовать эту область здесь таким образом, как будто вне ее границ нет вообще ничего, как если бы мышление и было *всей действительностью*. На какое-то время мы всецело отвлекаемся от всего прочего мира.

То, что это было упущено из виду в опытах в области теории познания, опирающихся на Канта, привело к весьма плачевным для науки результатам. Это упущение дало толчок такому направлению в этой науке, которое полностью противоположно нашему. Данное научное направление в силу самой своей природы совершенно не в состоянии постичь *Гёте*. Ведь это в самом подлинном смысле слова *не по-гётевски* – исходить из утверждения, что в наблюдении мы не обнаруживаем ничего, но, напротив, вкладываем в наблюдаемое самих себя. А это имеет место, когда во главу угла науки кладется воззрение: между мышлением и действительностью, между идеей и миром имеет место указанное отношение. Мы поступаем по-гётевски лишь тогда, когда сами углубляемся в собственную природу мышления, а затем наблюдаем, какие отношения возникают, когда это, познанное в *своей* сущности мышление сопрягается с опытом.

Гёте повсюду идет по пути опыта в строжайшем смысле слова. Вначале он берет объекты так, как они есть, и старается проникнуть в их природу при полном недопущении сюда всякого субъективного мнения. Затем он устанавливает условия, при которых объекты могут вступить во взаимодействие и ожидает, что из этого выйдет. Гёте старается дать природе возможность выявить свои закономерности при создаваемых им особых характерных условиях, как бы самой выговорить свои законы.

Каким представляется нам наше мышление, рассмотренное *само по себе*? Это есть *множество* мыслей, разнообразнейшим образом друг с другом сплетенных и органично связанных. Однако, если мы со всех сторон основательно его пронизаем, это множество вновь образует из себя лишь единство, гармонию. Все члены находятся друг с другом в отношении, они здесь друг для друга: один изменяет другой, его ограничивает и т. д. Как только наш дух представляет себе две *согласные* мысли, он сразу же

отмечает, что они непосредственно перетекают одна в другую. Повсюду находит он сопряжения в пространстве своих мыслей: *это* понятие замыкается на *том*, разъясняет третье или подкрепляет четвертое и т. д. Так, например, мы находим в своем сознании мыслительное содержание "организм"; если мы пересмотрим мир своих представлений, мы наткнемся на другое: "закономерное развитие, рост". Сразу же становится ясно, что эти две мысли сопрягаются одна с другой, что они являются просто двумя сторонами одной и той же вещи. Однако так обстоит дело и со всей нашей мыслительной системой. Все единичные мысли являются частями большого целого, которое мы называем нашим понятийным миром.

Если в моем сознании является *отдельная* мысль, я не успокоюсь, пока не приведу ее в созвучие с прочим моим мышлением. Такое обособленное понятие, стоящее поодаль от всего прочего духовного моего мира, абсолютно для меня непереносимо. Именно, я прекрасно сознаю, что существует внутренне обоснованная гармония всех мыслей, что мыслительный мир целостен. Поэтому во всяком таком обособлении есть нечто для нас неестественное, какая-то ложь.

Однако достигни мы того, чтобы весь наш мыслительный мир имел характер совершенной внутренней согласованности, мы обречем через нее то удовлетворение, которого требует наш дух. *Тогда мы чувствуем, что обладаем истиной.*

Между тем как мы усматриваем *истину* в сквозном согласовании всех понятий, которыми обладаем, наворачивается вопрос: но обладает ли в таком случае содержанием мышление также и в отвлечении от всякой наглядной действительности, от чувственного мира явлений? Не оказывается ли в остатке, если мы мыслим устраненным отсюда все чувственное содержание, полная пустота, чистый фантом?

Убеждение в том, что именно так дело и обстоит, вполне можно счесть за широко распространенное мнение, так что нам следует рассмотреть его несколько поподробнее. Как мы уже отмечали выше, чаще всего принято считать всю в целом систему понятий лишь за фотографический снимок внешнего мира. Не отказываются, правда, и от того, что наше знание развивается в *форме* мышления, однако требуют от "строгой объективной науки", чтобы она заимствовала свое содержание лишь извне. Внешний мир должен поставлять материал, который будет вливаться в наши понятия. Без него последние будут лишь пустыми схемами без всякого содержания. Если внешний мир исчезнет, понятия и идеи не будут иметь никакого смысла, ибо они появились здесь лишь ради этого мира. Это воззрение можно было бы назвать отрицанием понятия. Ибо в таком случае понятие не будет иметь совершенно никакого значения для объективности. Оно является лишь некоторым *привходящим к ней обстоятельством*. Мир пребывал бы во всем своем совершенстве даже и в том случае, если бы никаких понятий не было. Ибо ничего нового понятия к нему не добавляют. Они не содержат ничего такого, чего бы не было уже без них. Они являются здесь лишь потому, что познающий субъект желает ими воспользоваться, чтобы в подходящей ему форме овладеть *тем*, что уже имеется здесь и так. Они являются для

субъекта лишь посредниками содержания, которому присуща *непонятная* природа. Таково данное воззрение.

Если бы оно было обоснованным, должна была бы оказаться справедливой одна из следующих трех предпосылок.

1. Мир понятий находится с внешним миром в таком отношении, что он лишь воспроизводит все его содержание в целом в иной форме. Под внешним миром понимается в этом случае чувственный мир. Если бы это было так, совершенно нельзя было бы понять, какая вообще необходимость в том, чтобы над чувственным миром подняться. С ним все "отчего" и "зачем" познания были бы нам уже даны.

2. Мир понятий воспринимает в качестве своего содержания лишь часть "явления для чувств". Возможно понимать это так. Мы совершаем ряд наблюдений. При этом мы замечаем, что определенные свойства, которые мы обнаружили в предмете, уже нами наблюдались. Скажем, наш взгляд просматривает ряд предметов A, B, C, D и т. д. Предположим, A обладает свойствами p, q, a, r ; $B: l, m, b, n$; $C: k, h, c, g$; $D: p, u, a, v$. У D здесь вновь обнаруживаются свойства a и p , которые мы уже встречали у A . Обозначим эти свойства как *существенные*. И поскольку A и D имеют одинаковые существенные свойства, мы называем их однородными. Значит, мы производим обобщение A и D , удерживая в мышлении их существенные свойства. В таком случае мы имеем мышление, не вполне совпадающее с чувственным миром, так что его нельзя упрекнуть в порицавшейся нами выше избыточности, однако оно столь же удалено и от того, чтобы внести в чувственный мир новизну. Против этого можно возразить прежде всего следующее: чтобы познать, какие свойства для вещи *существенны*, необходимо уже обладать определенным *правилом*, которое сделало бы нас способными существенное от несущественного отличать. Однако это правило не может находиться в объекте, поскольку ведь он содержит существенное и несущественное в нераздельном единстве. Так что это правило должно было бы являться самостоятельным содержанием нашего мышления.

Однако возражение это еще не вполне опровергает данное воззрение. Именно, могут сказать: предположение, что то или это является существенным или несущественным для вещи, неверно. Что ж, мы на этом несколько не настаиваем. Речь всего лишь о том, что мы встречаем определенные одинаковые свойства в нескольких вещах, и такие вещи мы *называем* в тогда однородными. О том, что эти свойства, кроме того, еще и существенные, никто даже и не упоминает. Однако данное воззрение не подтверждается абсолютно. *Ведь если остаться на уровне чувственного опыта, мы не усмотрим совершенно ничего подлинно общего в двух вещах, принадлежащих к одному и тому же роду.* Это станет ясным на примере. Самый простой будет и самым лучшим, поскольку он всего нагляднее. Рассмотрим следующие два треугольника.

треугольники

Что в них подлинно общего, если остановиться на чувственном опыте? Вовсе ничего. То, что в них одинакового, а именно закон, по которому они

построены и который является причиной того, что оба они подпадают под понятие "треугольник", может быть получен нами лишь тогда, *когда мы выйдем за пределы чувственного опыта*. Понятие "треугольник" охватывает все треугольники. *Мы не приходим к нему через простое наблюдение всех единичных треугольников*. Понятие это остается все одним и тем же, сколько бы мы его ни представляли, между тем как дважды созерцать *один и тот же "треугольник"* мне почти что и невозможно. То, что делает единичный треугольник вполне определенным "этим" и никаким другим, не имеет с понятием ничего общего. Определенный треугольник становится *этим* не потому, что он соответствует этому понятию, но через моменты, находящиеся всецело вне понятия: длина сторон, величина углов, положение и т. д. Так что совершенно неправомерно утверждать, что содержание *понятия* "треугольник" заимствовано из объективного чувственного мира, поскольку очевидно, что этого его содержания нет вообще ни в каком чувственном явлении.

3. Однако возможно еще и третье. Именно, понятие могло бы быть посредником для постижения сущностей, не являющихся чувственно воспринимаемыми, но тем не менее обладающих основанным на самом себе характером. Этот последний был бы в таком случае *непонятийным содержанием понятийной формы* нашего мышления. И тот, кто предполагает такие обретающиеся за пределами нашего опыта сущности и приписывает нам возможность знания о них, неизбежно должен усматривать в понятии истолкователя этого знания.

Недостатки этого воззрения мы еще изложим особо. Здесь мы хотели бы обратить внимание лишь на то, что в любом случае содержательности мира понятий оно *не противоречит*. Ибо если бы предметы, о которых происходит мышление, находились за пределами всякого опыта и мышления, этому последнему тем более следовало бы иметь содержание, на которое оно опирается, внутри себя самого. Но оно не могло бы мыслить о предметах, ни следа которых невозможно обнаружить внутри мыслительного мира.

Как бы то ни было, ясно то, что мышление не является лишенным содержания сосудом, но что оно, взятое уже чисто само по себе, наполнено содержанием, и что содержание его с другой формой явления не совпадает.

Г. Наука

II. Мышление и восприятие

Наука пронизывает воспринимаемую нами действительность постигаемыми нашим мышлением и перерабатываемыми им понятиями. Она дополняет и углубляет пассивно воспринятое посредством того, что сам наш дух через свою деятельность поднимает из тьмы чистой возможности на свет действительности. Это предполагает, что восприятие нуждается в дополнении со стороны духа, что оно вообще вовсе еще не есть нечто окончательное, последнее, завершенное.

Фундаментальным заблуждением современной науки является то, что она рассматривает восприятие чувств как уже что-то завершенное, готовое.

Поэтому она устанавливает в качестве своей цели просто сфотографировать это завершенное в себе бытие. Последователен в этом отношении один лишь позитивизм, который просто-напросто отвергает всякий выход за пределы восприятия. Однако сегодня почти во всех науках очевидно стремление к тому, чтобы рассматривать эту позицию как верную. В подлинном смысле слова удовлетворить этому требованию могла бы лишь такая наука, которая просто исчисляет и описывает вещи, как они находятся одна подле другой в пространстве, и события, как они следуют одно за другим во времени. Ближе всего к этому требованию подходит естествознание старинного пошиба. Новое же, хотя требует того же, однако выставляет полную теорию опыта, – с тем лишь, чтобы сразу же выйти за ее пределы, предприняв самый первый шаг в реальной науке.

Если бы мы пожелали придерживаться одного лишь чистого опыта, нам пришлось бы совершенно отказаться от собственного мышления. Мы принижаем мышление, когда лишаем его возможности в себе самом воспринимать сущности, которые недоступны чувствам. Помимо чувственных качеств, в действительности должен присутствовать еще один момент, постигаемый мышлением. Мышление есть орган человека, предопределенный к тому, чтобы наблюдать нечто высшее, нежели то, что предлагают чувства. *Мышлению доступна та сторона действительности, о которой никогда ничего не узнало бы существо, наделенное голой чувственностью.* Мышление имеется в наличии не для того, чтобы пережевывать содержание чувственности, но чтобы проникать в то, что от нее сокрыто. Чувственным восприятием нам дается лишь одна сторона действительности. *Другая* сторона – мыслительное постижение мира. Ведь в самый же первый миг мышление предстает перед нами как нечто совершенно чуждое восприятию. Восприятие наступает на нас извне; работа мышления совершается из нашего нутра. Содержание этого мышления предстает перед нами как внутренне совершенный организм; все в нем находится в строжайшей взаимосвязи. Отдельные члены мыслительной системы определяют друг друга; всякое отдельное понятие в конечном счете коренится во всеобщности нашего мыслительного здания.

На первый взгляд возникает впечатление, что внутренняя непротиворечивость мышления, его самодостаточность делают всякий переход к восприятию невозможным. Если бы определения мышления в самом деле были таковы, что удовлетворить им можно было бы лишь *одним* способом, оно и в самом деле было бы замкнуто в себе; мы не были бы в состоянии выйти за его пределы. Однако это не так. Определения эти такого рода, что удовлетворить им можно *по-разному*. Однако тот момент, который это разнообразие создает, не следует разыскивать *внутри* мышления. Возьмем, скажем, такое мыслительное определение: Земля притягивает к себе всякое тело. Мы тут же замечаем, что мысль эта оставляет открытой возможность того, что ее исполнение произойдет совершенно разными способами. Однако для мышления все эти разнообразнейшие возможности уже недостижимы. Здесь место для иного момента. И этот момент есть чувственное восприятие. Восприятие создает такую специализацию

мыслительных определений, которая оставалась ими самими в открытом виде.

Эта специализация представляет собой ту форму, в которой является нам мир, когда мы прибегаем просто к опыту. В психологическом смысле это первый момент, между тем как на деле он производный.

Во всякой научной переработке действительности процесс таков. Мы сталкиваемся с конкретным восприятием. Оно являет нам загадку. В нас проявляется стремление к тому, чтобы исследовать подлинное *что* восприятия, самую его *сущность*, которая не заявляет о себе сама. Это стремление представляет собой не что иное, как выдвижение понятия вверх, из тьмы нашего сознания. Здесь мы овладеваем этим понятием, между тем как чувственное восприятие идет параллельно с этим мыслительным процессом. Немое восприятие внезапно начинает говорить на понятном для нас языке; мы познаем, что ухваченное нами понятие и есть искомая сущность восприятия.

То, что было здесь осуществлено, есть суждение. Оно отлично от той формы суждения, которая связывает меж собой два понятия, не принимая восприятие во внимание. Когда я говорю: "Свобода есть определение существа из себя самого", я также произношу суждение. Члены этого суждения суть понятия, которые не были переданы мной в восприятие. На таких суждениях основывается рассмотренное нами в предыдущей главе внутреннее единство нашего мышления.

Суждение, рассматриваемое нами теперь, имеет в качестве субъекта восприятие, в качестве предиката – понятие. То определенное животное, которое я вижу перед собой, есть собака. В таком суждении восприятие в моей мыслительной системе оказывается помещенным в определенное место. Назовем такое суждение *суждением восприятия*.

Посредством суждения восприятия познается то, что определенный чувственный предмет совпадает по своей сущности с определенным понятием.

Так что если мы желаем понять то, что воспринимаем, восприятие должно быть уже *предсформировано* в нас в качестве определенного понятия. Предмет, в отношении которого это не так, проходит мимо нас, не становясь нам понятным.

Наилучшим доказательством того, что это действительно так, может служить то обстоятельство, что лица, ведущие более богатую духовную жизнь, также намного глубже проникают в мир опыта в сравнении с другими, которым это не свойственно. Много такого, что проходит мимо последних, не оставляя никакого следа, производит на первых глубокое впечатление. ("Wär nicht das Auge sonnenhaft, Die Sonne könnte es nie erblicken". – "Когда бы глаз солнцеобразным не был, Не мог бы он и Солнца увидеть".) Однако, могли бы нам сказать, разве не сталкиваемся мы в жизни с бесконечно большим количеством вещей, о которых до того не имели даже малейшего понятия; и разве не составляем мы себе относительно них понятия, причем тут же, без малейшего промедления? Допустим. Однако разве можно сказать, что количество всех возможных понятий тождественно числу тех понятий,

которые я образовал в своей жизни до настоящего момента? Разве моя понятийная система не способна к развитию? Разве не в состоянии я перед лицом непонятной для меня действительности сразу же так запустить свое мышление, что оно тут же, без малейшего промедления разовьет мне такое понятие, которое я должен выдвинуть навстречу данному предмету? Мне потребна для этого лишь способность заставлять определенное понятие подниматься из глубин моего мыслительного мира. Речь здесь не о том, чтобы я уже осознал определенную мысль на протяжении моей жизни, но лишь о том, чтобы ее можно было вывести из мира доступных мне мыслей. Для ее содержания совершенно безразлично, где и когда произойдет ее постижение мной. Ведь и вообще я заимствую все определения мысли из мыслительного мира. Ничто от чувственного объекта в это содержание не перетекает. Я лишь *вновь* познаю в чувственном объекте ту мысль, которую извлек из своего нутра. Правда, этот объект подает мне повод для того, чтобы в определенное мгновение выделить из единства всех возможных мыслей именно данное мыслительное содержание, однако он никоим образом не поставляет кирпичи для его построения. Их я должен извлечь из самого себя.

Лишь тогда, когда мы приводим свое мышление в действие, действительность обретает подлинные определения. Бывшая до того момента немой, она говорит теперь внятными языком.

Наше мышление является переводчиком, истолковывающим жесты опыта.

Привычка считать мир понятий пустым и бессодержательным, и противопоставлять ему восприятие – как наполненное содержанием, всецело определенное, укоренена настолько, что истинному положению дел будет затруднительно завоевать подобающее ему место. Совершенно упускается из виду то, что простое созерцание есть наипустейшее из всего, что только возможно представить, и что все свое содержание оно получает только из мышления. Что в предмете истинно, так это лишь удержание им вечнотекущей мысли в определенной форме без того, чтобы перед нами возникала необходимость деятельно содействовать этому удержанию. Если человек, духовная жизнь которого богата, видит тысячи вещей там, где для духовно нищего одна пустота, то это доказывает ясно, как Божий день, что *содержание* действительности является лишь отражением содержания нашего духа, и что извне мы получаем лишь пустую форму. Разумеется, мы должны обладать силой для того, чтобы познать себя в качестве создателей этого содержания, в противном же случае мы всегда будем видеть лишь отражение, и никогда не будем видеть дух, который отражается. Ведь также и тот, кто смотрит на себя в настоящем зеркале, должен познать себя в качестве личности, чтобы *вновь признать* себя в образе.

Что до сущности, то все чувственное восприятие в конечном счете растворяется в идеальном содержании. Лишь тогда оно предстает нам отчетливым и ясным. Сознание этой истины по большей части даже и не коснулось наук. Мыслительные определения принимают за *свойства* предметов, такие как цвет, запах и пр. Так, полагают, что свойством всех тел

является то определение, что они сохраняют то состояние движения или покоя, в котором пребывают, до тех пор, пока это не будет изменено воздействием извне. В этой форме закон способности сохранения фигурирует в естествознании. Однако истинное положение дела не таково. Мысль *тело* присутствует в моей понятийной системе во многих модификациях. Одна из них есть мысль вещи, которая может приводить себя в состояние движения или покоя самостоятельно, другая – понятие тела, которое изменяет свое состояние лишь вследствие внешнего воздействия. Последнее тело я обозначаю как неорганическое. Если впоследствии я сталкиваюсь с определенным телом, которое в моем восприятии отображает данное мной выше понятийное определение, я обозначаю его *неорганическим* и связываю с ним все определения, которые следуют из понятия неорганического тела.

Все науки должно пронизать убеждение в том, что их содержание есть исключительно мыслительное содержание, и что у них нет с восприятием никакой иной связи помимо той, что они усматривают в объекте восприятия особую форму понятия.

12. Рассудок и разум

Перед нашим мышлением стоит задача двоякого рода: во-первых, создавать понятия с четко прочерченными контурами; во-вторых, сплачивать созданные таким образом единичные понятия в единое целое. В первом случае речь идет о разделительной деятельности, во втором – об объединительной. Две эти тенденции духа окружены в науке совсем не равноценным вниманием. Остротой ума, доходящей до различения мельчайших отличий, наделено куда большее число людей, чем способностью к обобщению, проникающей в глубины сущности.

На протяжении долгого времени задачу науки вообще усматривали лишь в точном различении вещей. Нам нужно лишь вспомнить состояние, в котором застал естествознание Гёте. Линней сделал его идеалом отыскивать именно различия отдельных индивидуальных растений, с тем чтобы использовать мельчайшие свойства для установления новых видов и подвидов. Две разновидности животных или растений, отличающиеся лишь абсолютно несущественными чертами, тут же относились к разным видам. Если в каком-либо живом организме, причислявшемся до того к какому-либо виду, обнаруживалось неожиданное отклонение от произвольно установленного видового характера, никто и не помышлял о том, чтобы попытаться объяснить это отклонение на основании самого же этого характера, а просто вводили новый вид.

Такое различение есть дело рассудка. Ему следует лишь разделять, сохраняя понятия в разделенном состоянии. Он является необходимой предварительной ступенью высшей научности. Прежде, чем мы сможем начать отыскивать гармонию понятий, необходимо, чтобы они были твердо определены, четко очерчены. Однако останавливаться на разделении нам не следует. Разделенными для рассудка остаются те вещи, в отношении которых человечество испытывает сущностную потребность видеть их в гармоническом единстве. Для рассудка разделены: причина и действие, механизм и организм, свобода и необходимость, идея и действительность,

дух и природа и т. д. Все эти различия создаются рассудком. Они должны возникать, потому что иначе мир представал бы нам слитным, темным хаосом, образующим единство лишь потому, *что для нас оно совершенно неопределенно.*

Сам рассудок не в состоянии это разделение преодолеть. Разделенные члены так и пребывают в нем разделенными.

Такое преодоление есть дело разума. Он должен позволить созданным рассудком понятиям переходить друг в друга. Он должен показать, что удерживаемое рассудком в строгом обособлении есть на самом деле внутреннее единство. Разделение – это нечто искусственно привнесенное, необходимый промежуточный момент для нашего познания, а не его завершение. Тот, кто постигает действительность лишь рассудочно, от нее удаляется. Он подменяет *ее*, представляющую собой *на самом деле единство*, искусственным множеством, многообразием, не имеющим с *сущностью* действительности ничего общего.

Отсюда и происходит тот разрыв, в котором пребывает рассудочно практикуемая наука с человеческим сердцем. Многие люди, чье мышление не столь развито, чтобы прийти к цельному мировоззрению, которое было бы воспринято ими в полной понятийной ясности, несмотря на это, вполне способны проникнуть в гармонию мироздания чувством. Сердце наделяет их тем, что дает научно образованным людям разум.

Столкнувшись с рассудочным воззрением на мир, такие простодушные люди с презрением отвергают его бесконечную множественность и придерживаются единства, которое ими, разумеется, не познано, однако переживается – с большей или меньшей живостью. Они прекрасно отдают себе отчет в том, что рассудок удаляется от природы, что он теряет из виду духовную скрепу, соединяющую части действительности.

Разум вновь приводит нас к действительности. Разуму вполне очевидно *ощущавшееся* или лишь неясно *предчувствовавшееся* единство всего бытия. Воззрение рассудка должно быть углублено воззрением разума. Если первое будет рассматриваться не как проходной момент, но в качестве самоцели, в результате будет возникать не действительность, но искаженный ее образ.

Созданные рассудком мысли бывает подчас нелегко связать между собой. История науки богата соответствующими примерами. Зачастую нам приходится наблюдать, как человеческий дух силится слить воедино различия, созданные рассудком.

Через воззрение разума на мир человек сливается с миром в нераздельном единстве.

Кант уже указывал на отличие, имеющее место между рассудком и разумом. Разум обозначается им как способность воспринимать идеи; между тем рассудок ограничивается лишь тем, чтобы наблюдать мир в его разделенности, единичности.

И в самом деле, разум – это способность воспринимать идеи. Здесь нам следовало бы определить оставленное пока что без внимания отличие, существующее между понятием и идеей. Для целей, намечавшихся нами прежде, важно было лишь оказаться в состоянии находить в мыслительной

сфере те качества, которые воплощаются (*darleben*) в понятии и идее. Понятие есть единичная мысль, как она устанавливается рассудком. Если множество таких единичных мыслей приведено мною в органическое движение, так что они перетекают друг в друга, связываются одна с другой, возникает мыслительное образование, видимое лишь разуму, рассудку же недоступное. Порождения рассудка расстаются в разуме со своими обособленными существованиями и продолжают жить дальше лишь как часть цельности. Эти созданные разумом образования следует называть *идеями*.

О том, что идея вновь приводит множество рассудочных понятий к единству, заговорил уже Кант. Однако образования, появляющиеся в результате деятельности разума, были объявлены Кантом чистой воды кажимостью, иллюзиями, которые вечно строит себе человеческий дух, поскольку вечно стремится к единству опыта, которого ему нигде не дано. По Канту, единства, создаваемые в идеях, основываются не на объективных отношениях, проистекающих из самой вещи, но есть лишь чисто субъективные правила, в соответствии с которыми мы вносим упорядоченность в наше знание. Поэтому Кант усматривает в идеях не конститутивные принципы, которые должны быть для вещи определяющими, но регулятивные, имеющие значение и смысл лишь для систематизации нашего знания.

Однако ошибочность этого воззрения обнаруживается сразу же, стоит нам присмотреться к тому, как идеи появляются на свет. Несомненно верно, что субъективный разум ощущает потребность в единстве. Однако потребность эта лишена какого бы то ни было содержания, представляет собой пустое *стремление* к единству. Если стремление это наталкивается на нечто, совершенно лишенное всякой единой природы, оно не сможет создать такое единство из себя самого. Если же оно, напротив, сталкивается с множеством, допускающим сведение к внутренней гармонии, такая гармония им и производится. Таким множеством является создаваемый рассудком мир понятий.

Разум не предполагает определенного единства, но есть пустая форма всякого единства, он является способностью выявлять гармонию, если она находится в самом объекте. Сами понятия объединяются в разуме в идеи. *Разум выявляет высшее единство понятий рассудка, единство, которым рассудок в своих образованиях хотя и обладает, однако видеть их он не в состоянии.* В том, что это упускают из виду – причина многих недоразумений, возникающих в связи с применением разума в науках.

Всякая наука нуждается в незначительном приложении разума уже на первых своих шагах; собственно, он нужен нам уже в повседневном мышлении. Когда в суждении "Всякое тело обладает весом" мы соединяем понятие субъекта с понятием предиката, в этом уже заключается объединение двух понятий, т. е. простейшая деятельность разума.

Единство, которое делает своим предметом разум, существует *прежде* всякого мышления, всякого применения разума; однако оно скрыто, имеется лишь в качестве возможности, а не фактического явления. И здесь

человеческий дух проводит разделение, с тем чтобы полностью обозреть действительность в разумном объединении разделенных частей.

Тот, кто из этого не исходит, должен либо усматривать во всяком мыслительном связывании произвол субъективного духа либо предположить, что единство стоит позади переживаемого нами мира и неведомым для нас образом принуждает нас свести его множественность к единству. В таком случае мы связываем мысли, не прозирая в подлинные причины устанавливаемой нами взаимосвязи; в таком случае истина не познается нами, но навязывается нам извне. Всякую науку, исходящую из такого предположения, нам следовало бы назвать догматической. К этому мы еще вернемся.

Любое научное воззрение такого рода натолкнется на затруднения, если ему придется указывать основания, почему мы осуществляем то или иное связывание мыслей. Именно, ему придется разыскивать субъективные основания сопряжения объектов, объективная связь которых остается от нас скрытой. Почему я выношу суждение, если вещь, требующая соединения понятия субъекта с понятием предиката, не имеет с таким вынесением ничего общего?

Кант сделал этот вопрос исходной точкой своей критической работы. В начале его "Критики чистого разума" мы находим вопрос: "Как возможны априорные синтетические суждения?" Иначе говоря, как возможно, чтобы я связал два понятия (субъект и предикат) без того, чтобы содержание одного уже не содержалось в другом, и без того, чтобы суждение это не было чисто опытным, т. е. не было констатацией одного-единственного факта? Кант полагает, что такие суждения возможны лишь тогда, когда опыт может существовать лишь при условии их значимости. Так что определяющим моментом для того, чтобы мы могли осуществить такое суждение, является возможность опыта. Когда я могу сказать сам себе: опыт возможен лишь при условии, что то или это синтетическое суждение истинно, суждение это значимо. Однако к самим идеям это неприменимо. Согласно Канту, даже такой степени объективности у них нет.

Кант находит, что такими *значимыми* априорными синтетическими суждениями являются положения математики и чистого естествознания. Например, он берет здесь высказывание $7 + 5 = 12$. Сумма 12 никоим образом не содержится в 7 и 5, заключает Кант. Мне следует выйти за пределы 7 и 5 и адресоваться к *моему созерцанию*, и тогда я найду понятие 12. Это мое созерцание ведет к необходимости того, чтобы было установлено $7 + 5 = 12$. Однако объекты моего опыта должны будут мне явиться через посредство моего созерцания, т. е. должны будут подчиняться его законам. Такие положения необходимо верны, если возможен опыт.

Это всецело искусственное мыслительное построение Канта не в состоянии выдержать объективной проверки. Невозможно, чтобы в понятии субъекта не было совершенно никакого основания, которое не вело бы меня к предикату. Ибо оба понятия получены моим рассудком, причем на одной и той же, единой самой по себе вещи. Не надо заблуждаться. Математическое единство, лежащее в основании числа, не самое первое единство. Первым

является величина, представляющая собой единство, повторенное столько-то раз. Если я заговариваю о единстве, мне следует предположить величину. Единство есть создание нашего рассудка, отделяемое им от цельности, точно так же, как он отделяет действие от причины, субстанцию от ее свойств и т. д. Мысля $7 + 5$, я на самом деле удерживаю в уме 12 математических единств, просто делаю это не за один раз, но двумя частями. Если я стану мыслить совокупность математических единств за один раз, все останется совершенно тем же. И это тождество и выражается мной в суждении $7 + 5 = 12$. Так же обстоит дело и с приводимым Кантом геометрическим примером. Отрезок прямой, ограниченный точками *A* и *B*, представляет собой нераздельное единство. Мой рассудок в состоянии построить на этом два понятия. Вначале он может принять прямую в качестве *направления*, а затем – *пути* между двумя точками *A* и *B*. Отсюда выводится суждение: прямая есть кратчайший путь между двумя точками.

Все суждения, поскольку участвующие в них члены – понятия, являются не чем иным, как воссоединением того, что разделил рассудок. Взаимосвязь между ними устанавливается сразу, стоит только приняться рассматривать содержание понятий рассудка.

13. Познание

Действительность оказалась для нас распавшейся на две сферы: на опыт и мышление. Опыт подлежит рассмотрению с двух точек зрения. Во-первых постольку, поскольку вся действительность вне мышления обладает формой явления, которая должна представать нам в форме опыта. Во-вторых же постольку, поскольку в самой природе нашего духа, сущность которого ведь и вообще состоит в *наблюдении* (т. е. направленной вовне деятельности), заложено то, что предметы, которые должны наблюдаться, попадают в его поле зрения, а значит они даются ему опять же в форме опыта. И вот может оказаться, что эта форма данного не включает в себе сущности вещи, и тогда сама вещь требует, чтобы сначала она явилась нам в восприятии (опыте) – с тем, чтобы впоследствии явить свою сущность деятельности нашего духа, выходящей за пределы восприятия. Другая возможность состоит в том, что сущность заложена уже в непосредственно данном, и лишь второму обстоятельству, тому, что все должно предстать нашему духу в качестве опыта, следует приписать то, что сущность эта не осознается нами сразу же. Второй случай – это случай мышления, первый же – случай прочей действительности. В мышлении, чтобы понять самую его суть, необходимо лишь преодолеть свою собственную субъективную ограниченность. То, что у прочей действительности *сущностным* образом содержится в объективном восприятии, а именно, что непосредственная форма явления должна быть преодолена, чтобы получить его объяснение, представляет собой в случае мышления лишь своеобразие нашего духа. Там форма опыта задается самой вещью, здесь – организацией нашего духа. Там мы, постигая опыт, не получаем всю вещь целиком, здесь, мы ею всецело овладеваем.

На этом и основывается дуализм, который должна преодолеть наука, мыслящее познание. Человек оказывается перед лицом двух миров, между которыми ему предстоит установить взаимосвязь. Один из них – опыт, про

который ему известно, что он содержит лишь половину действительности; второй мир – совершенное уже само по себе мышление, в которое, если мы желаем, чтобы возникло удовлетворяющее нас мировоззрение, должна влиться внешняя опытная действительность. Если бы мир был населен исключительно чувственными существами, его сущность (его идеальное содержание) оставалось бы вечно скрытым; хотя происходящими в мире процессами законы и управляли бы, сами они не проявлялись бы. Если же их явлению надлежит быть, между формой явления и законом должно возникнуть существо, обладающее как органами, которыми оно воспринимает эту чувственную, зависящую от законов форму действительности, так и способностью воспринять саму закономерность. Такое существо должно соприкасаться, с одной стороны, с чувственным миром, с другой – с его идеальной сущностью, и должно соединять два этих момента действительности в своей собственной деятельности.

Здесь мы с полной отчетливостью видим, что в нашем духе следует усматривать не содержащее в себе мысли хранилище идеального мира, но орган, их воспринимающий.

Он является в такой же степени органом постижения, как глаз и ухо. Мысль относится к нашему духу точно так же, как свет – к глазу, звук – к уху. Никому не приходит в голову рассматривать цвет как нечто напечатляющееся глазу, как нечто пребывающее, продолжающее в нем сохраняться. Между тем в случае мышления такая точка зрения господствует. Сознанию якобы приходится формировать в себе мысль относительно всякой вещи, после чего мысль эта там остается – с тем, чтобы быть востребованной по мере надобности. На этом была построена даже специальная теория, будто те мысли, которые мы в данный момент не осознаем, все-таки сохраняются в нашем духе, просто пребывая ниже порога сознания.

Эти в высшей степени фантастические воззрения рассыпаются в прах, стоит только вспомнить о том, что мир идей определен в самом себе. Что общего это определенное в самом себе содержание может иметь с множественностью сознаний? Не станем же мы предполагать, что оно определяет себя в неопределенном множестве таким образом, что одно частичное содержание оказывается всегда независимым от другого! Итак, никаких сомнений быть не может. Мыслительное содержание таково, что для его явления требуется вообще лишь один духовный орган, число же наделенных этим органом существ значения не имеет. Так что *одному и тому же* мыслительному содержанию может противостоять сколь угодно большое число наделенных духом индивидуумов. Итак, дух воспринимает мыслительное содержание мира, как орган постижения. Существует лишь *одно* мыслительное содержание мира. Наше сознание – это не способность порождать и сохранять мысли, как чаще всего думают, но способность мысли (идеи) воспринимать. Гёте прекрасно выразил это в следующих словах: "Идея вечна и единственна; нехорошо, что применительно к ней мы пользуемся множественным числом. Все, что мы осознаем и о чем в

состоянии рассуждать, суть лишь проявления идеи; выражаемся мы понятиями, и в меру этого сама идея есть понятие".

Гражданин двух миров, мира чувственности и мира мышления, первый из которых подступает к нему снизу, второй же светит сверху, человек овладевает наукой, посредством которой он связывает их в нераздельное единство. С одной стороны на нас смотрит внешняя форма, с другой – внутреннее содержание; то и другое должно быть нами объединено. Тем самым наша теория познания возвысилась над той точкой зрения, которую чаще всего занимают подобные исследования, как правило не выходящие за пределы чисто формальных положений. Так, здесь говорят: "Познание есть переработка опыта", не определяя при этом, что явилось наработкой последнего; дают определение: "В опыте происходит перетекание восприятия в мышление, или же мышление в силу внутреннего принуждения пробивается от опыта к стоящей за ним сущности". Но ведь все это одни лишь пустые декларации. Наука познания, желающая постичь познание во всей его мировой значимости, должна прежде всего указать его идеальную цель. Цель – в том, чтобы увенчать завершением незавершенный опыт посредством выявления его сути. А во-вторых, наука должна определить, что это за суть, с содержательной точки зрения. Это есть мысль, идея. Наконец, в-третьих, она должна показать, как это выявление происходит. Указания на этот счет содержатся у нас в главе "Мышление и восприятие". Наша теория познания ведет к тому положительному результату, что мышление есть сущность мира, а индивидуальное человеческое мышление представляет собой частную форму проявления этой сущности. Чисто формальная наука познания на это неспособна, она остается вечно бесплодной. Она не обладает никаким воззрением на тот счет, в каком отношении находятся приобретения науки к сущности мира и его механизму в целом. А между тем именно такое отношение должно выявиться в теории познания. Ведь именно эта наука и должна нам показать, куда мы с нашим познанием движемся, куда ведет нас всякая иная наука.

Нигде, кроме теории познания, не можем мы прийти к воззрению, что мышление – это суть мира. Ибо она показывает нам связь мышления с прочей действительностью. Однако где еще могли бы мы осознать, в каком отношении находится мышление к опыту, кроме как в науке, которая непосредственно в качестве своей цели намечает исследование этого отношения? А затем, откуда могли бы мы знать относительно духовной или чувственной сущности, что она есть пра-сила мира, если бы мы не обследовали ее отношения к действительности? Так что, где бы ни заходила речь об отыскании сущности вещи, отыскание это всегда состоит в возвращении к идейному содержанию мира. Если мы желаем остаться в пределах четких определений, не желаем блуждать в неопределенности, нам никогда не следует выходить из области этого содержания. Мышление как таковое представляет собой достаточную сама по себе цельность, из которой невозможно выйти, не очутившись в пустоте. Иными словами: чтобы объяснить что бы то ни было, нет необходимости обращаться к вещам, которых мы не находим в самих себе. Вещь (Ding), которую оказалось бы

невозможно охватить мышлением, есть нонсенс (Unding). Все в конечном счете перетекает в мышление, все обретает в нем свое место.

Если выразить то же применительно к нашему индивидуальному сознанию, это значит: в целях получения научных положений нам следует неизменно оставаться строго в рамках того, что дано нам в сознании, выходить за его пределы мы не можем. И если мы прозираем в то, что не в состоянии выскочить из сознания, не впад тут же в бессмыслицу, однако не понимаем, что сущность вещей должна быть обнаружена внутри нашего же сознания, через восприятие идей, то тут и возникают заблуждения, заявляющие о границах познания. Если покинуть сознание мы не можем, а сущность действительности не находится не в его пределах, мы вообще не в состоянии пробиться к сущности.

Наше мышление связано с посюсторонностью и о потустороннем ничего не знает.

В свете нашего воззрения, это мнение есть не более, чем не понявшее самого себя мышление. Граница познания была бы возможна только в том случае, если бы сам по себе внешний опыт навязывал нам исследование его сущности, если бы *он* определял вопросы, которые следует задать при его рассмотрении. Однако это не так. Это в *мышлении* возникает потребность выступить навстречу сознаваемому им опыту с его сущностью. И правда, мышлению может быть свойственна лишь вполне определенная тенденция усматривать присущую ему самому закономерность также и в прочем мире, но он никак не в состоянии видеть там нечто такое, о чем не имеет ни малейшего понятия.

Следует исправить здесь и другое заблуждение. Оно состоит в том, что для того, чтобы построить мир, мышления якобы недостаточно, будто к мыслительному содержанию должно присоединиться что-то еще (сила, воля и т. д.), чтобы мир сделался возможным.

Однако при более пристальном рассмотрении сразу же становится видно, что все такие моменты оказываются не чем иным, как абстракциями из мира восприятия, которые еще сами ждут своего объяснения с помощью мышления. Любая, кроме мышления, часть мироздания, тут же нуждалась бы и в ином, помимо мыслительного рода постижения, познании. Нам следовало бы достигать этой иной части иными средствами, нежели с помощью мышления. Ведь мышление способно давать только мысли. Однако еще лишь желая объяснить то участие, которое принимает в мироздании эта другая часть, мы стали бы пользоваться понятиями, тем самым себе противореча. Кроме того, и вообще нам ничего третьего, помимо чувственного восприятия и мышления, не дано. Принять же за суть мира какую бы то ни было часть чувственного восприятия мы не можем, поскольку при ближайшем рассмотрении все его члены обнаруживают, что как таковые они его сущности не содержат. Поэтому сущность эту можно отыскивать только и исключительно в мышлении.

14. Основа вещей и познание

Таким образом, отослав человека к самому себе, Кант сделал в истории философии великий шаг вперед. Значит, человек должен отыскивать

основания достоверности своих утверждений среди того, что дано ему в его духовных способностях, а не в навязанных извне истинах. Девиз кантовской философии – научная убежденность лишь на основе самой себя. По этой причине он называл ее по преимуществу *критической* – в противоположность *догматической*, содержащей уже готовые унаследованные утверждения и лишь задним числом отыскивающей для них доказательства. Тем самым задана противоположность двух научных направлений; однако она не была продумана Кантом во всей заостренности, на которую способна.

Рассмотрим теперь со всей возможной строгостью, как может возникнуть научное утверждение. Оно связывает между собой два предмета: либо понятие с восприятием либо два понятия. К последней категории принадлежит, к примеру, утверждение: нет действия без причины. И вот оказывается, что существенные основания того, почему два эти понятия оказались сопряженными, могут находиться за пределами того, что содержится в них самих, а потому и вне того, что только мне и дано. Тем не менее мне могут быть даны какие-то формальные основания (непротиворечивость, определенные аксиомы), наводящие меня на определенное сопряжение мыслей. Однако на саму суть дела это никакого влияния не имеет. Утверждение опирается на нечто такое, чего оно никогда не сможет достичь *по сути*. Поэтому подлинное узрение в саму вещь остается для меня невозможным; я знаю о ней лишь в качестве постороннего. То, что выражается здесь утверждением, пребывает в неизвестном мне мире; в моем мире находится лишь само утверждение. Таков по характеру *догмат*. Существуют *догматы* двоякого рода. Это догматы *откровения* и догматы *опыта*. Первые каким-либо образом сообщают человеку истины о вещах, которые находятся за пределами его поля зрения. У него не имеется никакого узрения в тот мир, откуда происходят утверждения. Он должен *верить* в их истинность; ему не следует даже подступать к их основаниям. Совершенно иначе обстоит дело с *догматами опыта*. Если кто-то придерживается воззрения, что ему следует оставаться на стадии голого, чистого опыта и он может лишь наблюдать изменения в нем, не пробиваясь к вызывающим им силам, то также и он провозглашает относительно мира утверждения, к основаниям которых он не имеет никакого доступа. Также и здесь истина приобретает не через узрение во внутреннюю действительность вещи, но навязывается вещи чем-то внешним ей. Если в ранней науке господствовал догмат откровения, то сегодняшняя страдает от догматов опыта.

Нашим воззрением обнаружено, что любое предположение бытийственной основы, лежащей вне идеи, есть абсурд. Вся бытийственная основа излилась в мир, она без остатка в нем растворилась. В мышлении она обнаруживает себя в своей совершеннейшей форме, такой, какой она является сама по себе и для себя самой. Так что если мышление осуществляет связь, выносит суждение, сопряженным оказывается перетекшее в само это суждение содержание самой мировой основы. В мышлении нам даются не утверждения относительно некоей потусторонней мировой основы, но основа эта сущностным образом в мышление перетекает.

Мы обладаем непосредственным узрением в сущностные, а не просто формальные основания, почему выносятся суждение. Суждение выносит определение не о чем-то чуждом, но о своем собственном содержании. Поэтому нашим воззрением обосновывается подлинное *знание*. Наша теория познания действительно критическая. В соответствии с нашим воззрением, ничего такого, существенных оснований для чего не нашлось бы внутри мышления, не следует допускать не только перед лицом откровения; также и опыт должен быть познан внутри мышления не только со стороны его явления, но и в качестве действенного. Через посредство нашего мышления мы поднимаемся от созерцания действительности как *результата* к воззрению на нее как на *самостоятельно творческую*.

Так что сущность вещи выявляется лишь тогда, когда та связывается с человеком. Ибо лишь в нем обнаруживается сущность каждой вещи. Это служит обоснованием мировоззренческого релятивизма, т. е. направления мысли, исходящего из того, что мы видим все вещи в свете, отбрасываемом на них самим человеком. Воззрение это носит также название антропоморфизма. У него много сторонников. Однако большинство из них полагает, что эти особенности нашего познания удаляют нас от объективности, как она существует сама по себе и для себя. Мы воспринимаем все, полагают они, через очки субъективности. Однако нашим представлением обнаружено прямо противоположное. Если мы желаем дойти до сущности вещей, нам следует рассматривать их через эти очки. Мир не только познан нами лишь в меру того, как он нам является, но он и является (разумеется, лишь мыслящему созерцанию) таким, каков он есть. *Намечаемый человеком в науке образ действительности – вот ее последний истинный образ.*

Нам еще остается распространить способ познания, признанный нами правильным, т. е. ведущим к сущности действительности, на отдельные области действительности. Теперь мы покажем, *как* в отдельных формах опыта следует отыскивать его сущность.

Д. Познание природы

15. Неорганическая природа

Простейшим родом естественного воздействия представляется тот, при котором процесс является всецело результатом таких моментов, которые противостоят друг другу внешним образом. Событие или отношение двух объектов не обуславливается здесь сущностью, воплощающейся в формах внешнего явления, индивидуальностью, выражающей в действии вовне свои внутренние способности и свой характер. Они вызваны лишь тем, что одна вещь в своем бытии оказывает определенное влияние на другую, переносит на нее свои собственные состояния. Состояния одной вещи представляются следствиями состояний другой. Систему действенных факторов, возникающих таким образом, когда один факт всегда является следствием другого ему однородного, называют неорганической природой.

Ход процесса или характеристическая особенность отношения зависит здесь от внешних условий; сами по себе факты несут на себе черты, являющиеся результатами этих условий. Если изменяется способ, которым эти внешние факторы собираются вместе, конечно же, изменяется и последствие их сопребывания; изменяется и вызываемое явление.

Но каков этот способ сопребывания в неорганической природе, как он попадает непосредственно в поле нашего наблюдения? Ему вполне присущ характер, обозначенный нами выше в качестве *непосредственного опыта*. Мы имеем дело лишь с частным случаем этого "опыта вообще". Он сводится здесь к связям чувственных фактов. Однако именно эти связи и есть то, что кажется нам в опыте неясным, непрозрачным. Нам представляется *факт а*, но одновременно с ним и многие другие. Когда наш взгляд пробегает по открывающемуся здесь многообразию, совершенно неясно, какие из прочих фактов находятся с рассматриваемым *а* в более близкой, а какие – в более отдаленной связи. Здесь могут быть такие, без которых событие вообще не могло наступить; но могут быть и такие, которые его лишь видоизменяют, без которых он, таким образом, наступить вполне мог, однако при других побочных обстоятельствах у него был бы *иной вид*.

Тем самым сразу же оказывается указан тот путь, которым должно следовать познание в данной области. Если набора фактов в непосредственном опыте нам недостаточно, нам следует перейти к другому, удовлетворяющему нашу потребность в объяснении. Нам следует создать условия, с тем чтобы процесс предстал перед нами в прозрачной ясности как необходимое следствие этих условий.

Вспомним, почему, собственно говоря, уже при непосредственном опыте мышление содержит в себе его сущность. Потому, что мы находимся внутри, а не вне этого процесса, создающего мыслительные сопряжения из единичных мысленных элементов. Тем самым нам дается не только законченный процесс, то, что вызвано, но и его вызвавшее. И здесь важно то, чтобы в любом процессе внешнего мира, с которым мы приходим в соприкосновение, мы прежде всего видели движущие силы, которые проводят его от средоточия мирового целого до периферии. Непрозрачность или неясность явления или отношения в чувственном мире может быть преодолена лишь тогда, когда мы с полнейшей досканальностью усмотрим, что они являются результатом *определенного* сочетания фактов. Нам следует знать, что наблюдаемый нами теперь процесс возникает вследствие взаимодействия того и этого элемента чувственного мира. А значит, способ этого взаимодействия должен полностью раскрываться нашему рассудку. Отношение, в которое приводятся факты, должно быть идеальным, отвечающим нашему духу. Разумеется, в рамках тех отношений, в которые оказываются приведены рассудком вещи, они должны будут действовать *в соответствии с их природой*.

Нам сразу же становится очевидно, что было нами тем самым приобретено. Куда мы ни глянем в чувственный мир, повсюду видим процессы, производимые взаимодействием столь многих факторов, что мы не в состоянии увидеть непосредственно, что именно стоит за этим действием в

качестве действующего. Я вижу процесс и одновременно факты a , b , c и d . Как могу я сразу же знать, какой из этих фактов принимает в процессе большее, а какой меньшее участие? Дело становится для меня прозрачным, когда я исследую, какой из четырех фактов *безусловно* необходим для того, чтобы процесс вообще имел место. Например, я обнаружил, что безусловно необходимы a и c . Вслед за этим я обнаруживаю, что, хотя без d процесс бы и пошел, однако со значительным изменением, и в то же время я вижу, что факт b вообще не имеет существенного значения и даже мог бы быть заменен другим. Диаграмма I должна символически изображать то, как элементы группируются для простого чувственного восприятия, а диаграмма II – как они предстают для духа. Значит, дух группирует факты неорганического мира так, что он усматривает в событии или связи следствие взаимоотношения фактов. Так дух вносит в случайность необходимость. Мы хотели бы это пояснить на нескольких примерах. Когда я вижу треугольник abc , мне, разумеется, не делается сразу же видно, что три его угла равняются в сумме углу развернутому. Но это обнаруживается, как только я сгруппирую факты следующим образом. На следующих диаграммах, разумеется, очевидно, что угол $a' = a$, $b' = b$. (AB и CD и соответственно $A'B'$ и $C'D'$ параллельны.)

диаграммы

Теперь, если я имею треугольник и проведу через вершину C прямую, параллельную основанию AB , я обнаружу, применив то, что сказано выше, в отношении углов, что $a' = a$; $b' = b$. Поскольку же c равен самому себе, с необходимостью следует, что все три угла треугольника вместе равны развернутому углу. Усложненная взаимосвязь фактов была здесь объяснена мной посредством того, что я свел ее к таким простым фактам, на основе которых соответствующая взаимосвязь с необходимостью следует из природы данной вещи – в соответствии с данными духу отношениями.

Вот другой пример. Я бросаю камень в горизонтальном направлении. Он описывает траекторию, отображенную нами линией II' . Если я рассмотрю движущие силы, которые подлежат здесь рассмотрению, я обнаружу: 1. силу толчка, приложенную мной; 2. силу, с которой камень притягивает Земля; 3. силу сопротивления воздуха.

диаграммы

Если вникнуть в дело поглубже, обнаружится, что две первых силы являются *существенными*, создающими своеобразие траектории, между тем как третья – второстепенная. Если бы действовали лишь две первые, камень описал бы траекторию LL' . Последняя устанавливается мной, когда я совершенно игнорирую третью силу и привожу во взаимодействие лишь две первых. Для того, чтобы исполнить это и фактически, нет ни возможности, ни необходимости. Я не в состоянии устранить все сопротивление. Однако для этого мне достаточно лишь мысленно постичь сущность первых двух сил, а потом, также исключительно мысленно, привести их в необходимую связь; и траектория LL' возникает в качестве такой, которая с необходимостью получилась бы, если бы взаимодействовали лишь две силы.

Таким вот образом все явления неорганической природы разлагаются духом на такие, в которых следствие открывается ему с непосредственной необходимостью из того, что его вызывает.

Так что если, имея закон движения камня в результате действия первых двух сил, присоединить сюда еще и третью силу, получится траектория II'. Введение сюда дополнительных условий сверх этого могло бы усложнить процесс еще больше. Всякий комплексный процесс чувственного мира предстает перед нами в качестве переплетения простых, пронизанных духом фактов и разложим на них.

Итак, явление, в котором характер процесса с прозрачной ясностью следует непосредственно из природы рассматриваемых факторов, мы называем *прафеноменом* или *фундаментальным фактом*.

Этот прафеномен тождествен с объективным законом природы. Ибо в нем выражается не только то, что процесс произошел при определенных условиях, но и то, что он должен был произойти. Было *усмотрено*, что, исходя из природы рассматривавшегося, он должен был произойти. Общераспространенное сегодня требование внешнего эмпиризма объясняется существованием убеждения, что со всякой посылкой, выходящей за пределы эмпирически данного, мы оказываемся обречены на блуждание в сфере неясного. Мы видим, что можем всецело оставаться *внутри* явления и тем не менее нащупать необходимость. Столь распространенный ныне индуктивный метод никогда на это не бывает способен. Он осуществляется, в общем и целом, следующим образом. Мы наблюдаем явление, происходящее при данных условиях определенным образом. В следующий раз при подобных условиях мы видим, что наступает то же явление. Отсюда индуктивный метод заключает, что существует всеобщий закон, в соответствии с которым это событие должно наступать, и высказывает этот закон как таковой. Этот метод остается совершенно внешним к явлениям. Он не проникает в глубину. Его законы являются обобщениями единичных фактов. Он всегда оказывается вынужденным еще только ожидать подтверждения правила единичными фактами. Нашему же методу известно, что его законы являются просто фактами, вырванными из сумятицы случайности и поднятыми до необходимости. Мы знаем, что если присутствуют факторы *a* и *b*, с необходимостью должно наступить определенное следствие. Мы не выходим за пределы мира явлений. Содержание науки, каким оно мыслится нам, не представляет собой ничего сверх объективного протекания. Изменяется только форма сопоставления фактов. Однако именно поэтому оказывается возможным углубиться в объективную действительность еще на один шаг в сравнении с тем, что позволяет опыт. Мы сопоставляем факты так, что они действуют в соответствии с собственной природой и *только* с ней, и так, что это действие не бывает изменено теми или иными условиями.

Наибольшее значение придаем мы тому обстоятельству, что данным рассуждениям может отыскаться подтверждение повсюду, стоит нам только взглянуть на функционирование подлинной механики науки. Противоречат им лишь ошибочные воззрения, бытующие *относительно* сферы действия и

природы научных утверждений. Между тем как многие наши современники приходят в противоречие *со своими собственными* теориями, стоит им ступить в область практических исследований, согласованность всякого подлинного исследования с нашими выкладками легко может быть доказана во всяком единичном случае.

Наша теория требует, чтобы всякий *закон природы* имел определенную форму. Он предполагает некую взаимосвязь фактов и устанавливает, что если таковая когда-либо наступает в действительности, должен иметь место определенный процесс.

Поэтому всякий закон природы имеет форму: если этот факт вступает во взаимодействие с тем, возникает такое-то явление... Было бы нетрудно показать, что все законы природы на самом деле такую форму имеют. Например: когда два тела с разной температурой соприкасаются друг с другом, тепло перетекает от более нагретого к охлажденному до тех пор, пока температура того и другого не уравнивается. Когда жидкость находится в двух соединенных между собой сосудах, ее уровень в обоих сосудах устанавливается на одинаковом уровне. Если тело помещается между источником света и другим телом, оно отбрасывает на него тень. То в математике, физике и механике, что не является простым описанием, должно быть *прафеноменом*.

На установлении прафеноменов основывается всякий прогресс в науке. Когда удастся высвободить процесс из его связи с другими и объяснить его чисто как следствие определенных элементов опыта, мы делаем шаг вглубь мирового механизма.

Мы видели, что прафеномен в чистом виде возникает в мысли, если подвергаемые рассмотрению факторы приводятся во взаимосвязь в мышлении в соответствии с их сущностью. Однако необходимые условия могут быть созданы и искусственно. Это происходит в научном эксперименте. Наступление определенных фактов подвластно здесь нам. Разумеется, отвлечься от всех побочных обстоятельств мы не в состоянии. Однако все же существует средство, как от них избавиться. Одно и то же явление создается нами в различных модификациях. Мы заставляем действовать то одни, то другие побочные обстоятельства. И тогда обнаруживается, что через все эти модификации проходит нечто постоянное. Однако во всех этих сочетаниях нам следует сохранить то, что существенно. Обнаруживается, что во всех этих единичных опытах определенная фактическая составная часть остается одной и той же. Это есть *более высокий опыт* в рамках опыта. Это есть *фундаментальный факт* или *прафеномен*.

Опыт должен удостоверить нам то, что на определенный процесс не оказывает воздействие ничто сверх того, что учитывалось нами. Мы собираем вместе определенные условия и ждем, что из этого последует. Здесь перед нами имеет место объективное явление на основании субъективного творчества. У нас имеется нечто объективное, которое в то же самое время насквозь субъективно. *Поэтому эксперимент представляет собой подлинного посредника между субъектом и объектом в естествознании, занимающемся неорганической природой.*

Зерна развиваемого нами здесь воззрения можно найти в переписке Гёте и Шиллера. Этому посвящены письма Гёте и Шиллера от начала 1798 г. Они обозначают данный метод как *рациональный эмпиризм*, поскольку он не делает содержанием науки ничего кроме объективных процессов; однако эти объективные процессы удерживаются вместе сплетением понятий (законов), обнаруживаемых в них нашим духом. Чувственные процессы во взаимосвязи, постигаемой лишь мышлением – вот что такое рациональный эмпиризм. Если сопоставить эти письма со статьей Гёте "Эксперимент как посредник между субъектом и объектом", в вышеизложенной теории можно усмотреть логическое из них следствие.

Таким образом, в неорганической природе повсеместно соблюдается общее отношение, установленное нами между опытом и наукой. Обыкновенный опыт есть лишь половина действительности. Для чувств здесь имеется только эта половина. Другая же половина существует лишь для наших духовных способностей постижения. Дух возвышает опыт от "*опыта для чувств*" до своего собственного опыта. Мы показали, как в этой области возможно подняться от вызванного к вызвавшему. Дух обнаруживает последнее, приступая к первому.

Научное удовлетворение от определенного воззрения наступает у нас лишь в том случае, если оно вводит нас в замкнутую цельность. Однако чувственный мир, в качестве неорганического, нигде не обнаруживает своей замкнутости, нигде здесь нам не является индивидуальная цельность. Один процесс всегда отсылает нас к другому, от которого он зависит; тот же – к третьему и т. д. Где же здесь найти завершение? Чувственный мир в качестве неорганического не приводит к индивидуальности. Он завершён лишь в своей совокупности. Поэтому нам, чтобы овладеть целым, следует стремиться к тому, чтобы постичь совокупность неорганического в качестве *одной системы*. Такой системой является *космос*.

Всепронизывающее понимание космоса представляет собой цель и идеал науки, занимающейся неорганической природой. Всякое не доходящее досюда научное устремление есть лишь приуготовление, часть целого, но не само целое.

16. Органическая природа

На протяжении долго времени наука приостанавливалась перед органическим. Она не считала свои методы достаточными для *постижения* жизни и ее явлений. Более того, она полагала, что всякая закономерность, действенная как таковая в неорганической природе, здесь прекращается. То, что допускалось в неорганическом мире, а именно, что явление делается нам понятным, если мы знаем его естественные предварительные условия, в этой области просто отрицалось. Принималось, что организм *целесообразно* задуман Творцом по определенному плану. Всякому органу было предписано его предназначение; все вопросы могли ставиться здесь лишь для того, чтобы установить, какова цель того или другого органа, для чего находится тут то или это. Если в неорганическом мире было принято обращаться к *предварительным* условиям вещи, то для фактов жизни их склонны были считать совершенно безразличными, помещая основной акцент на

определении вещи. Также и в случае процессов, сопровождающих жизнь, не задавались, как с физическими явлениями, вопросами относительно естественных причин, но полагали, что их следует приписывать особой жизненной силе. То, что формируется в организме, мыслилось в качестве результата этой силы, которая просто накладывается на прочие природные законы. Вплоть до начала нашего столетия наука даже и не знала, как подступиться к организмам. Она была ограничена исключительно сферой неорганического мира.

Поскольку закономерность органического искали не в естестве объекта, но в мыслях, которым следовал Творец при его образовании, всякая возможность объяснения оказалась с самого начала закрытой. Откуда мне знать об этих мыслях? Ведь я ограничен тем, что мне дано. Если *оно само* в пределах моего мышления не обнаруживает своих законов, вся моя наука тут же свертывается. В *научном смысле* не может быть и речи о том, чтобы разгадать план, который имелся у существа, стоящего вовне.

В конце предыдущего столетия почти повсюду все еще господствовало воззрение, что не существует науки объяснения жизненных явлений в том смысле, в каком, например, объясняющей наукой является физика. Кант даже попытался дать этому философское обоснование. Именно, он принял за свойство нашего рассудка то, что он может переходить лишь от особенного к общему. Ему дано особенное, единичные вещи, и от них он абстрагирует свои общие законы. Такой способ мышления Кант называет дискурсивным и почитает его за единственный, которым обладает человек. Поэтому, в соответствии с его воззрением, существует наука лишь таких вещей, где особенное, взятое само по себе и для себя, совершенно беспонятно и может быть лишь подведено под абстрактное понятие. Кант нашел, что в случае организмов это условие не выполняется. Единичное явление обнаруживает здесь *целесообразное, т. е. понятийно сообразованное направление*. Особенное несет на себе следы понятия. Однако, полагал кенигсбергский философ, мы не обладаем никакой способностью для понимания такого существа. Мы в состоянии понимать лишь там, где понятие и единичная вещь разделены; в первом воплощается общее, во втором – особенное. Так что нам не остается ничего другого, кроме как положить в наши наблюдения организмов *идею целесообразности*; рассматривать живые существа так, как если бы в их явлении лежала система намерений. Таким образом, Кант дал здесь ненаучности почти что научное обоснование.

Однако Гёте решительно высказался против такого ненаучного подхода. Он никак не мог взять в толк, почему нашего мышления может не хватать на то, чтобы спросить в случае органа живого существа, откуда он происходит, вместо того, чтобы спрашивать, для чего он служит. Такова была природа Гёте, что она вечно побуждала его к тому, чтобы увидеть всякое существо в его внутреннем совершенстве. Ненаучным способом рассмотрения представлялся ему такой, который занят лишь внешней целесообразностью органа, т. е. его пользой для чего-то иного. Что общего может это иметь с внутренней сущностью вещи? Гёте никогда не интересовало, для чего нечто

пригодно, но всегда лишь то, *как оно развивается*. Он желает рассматривать объект не в качестве завершенной вещи, но в его становлении, с тем чтобы познать, каково его происхождение. Его особенно привлекал Спиноза, поскольку тот не принимал во внимание эту внешнюю *целесообразность* органов и организмов. Гёте требовал для познания органического мира такого метода, который будет научным точно в том же смысле, как тот, что применяется нами к неорганическому миру.

Хотя и не в такой гениальной форме, как происходило это у Гёте, однако с неменьшей настоятельностью потребность в таком методе все снова и снова обнаруживалась в науке. В том, что он возможен, сомневается теперь лишь совсем незначительная часть исследователей. Совершенно иной характер имеет, однако, вопрос, были ли удачны попытки, которые время от времени предпринимались для того, чтобы такой метод ввести.

Прежде всего здесь была совершена большая ошибка. Возобладало мнение, что методы науки, занимающейся неорганическим, можно просто пересадить в область организмов. Применяемые там методы были вообще сочтены за единственные научные, причем полагали, что если существует возможность научной *органики*, она должна быть научной в абсолютно том же смысле, как, например, *физика*. Была забыта возможность того, что понятие научности куда шире, нежели "объяснение мира в соответствии с законами физического мира". Даже и сегодня признание этого еще не сделалось человеческим достоянием. Вместо того, чтобы обследовать, на чем же все-таки основана *научность* науки, занимающейся неорганическим, и разыскивать затем такой метод, который возможно будет применить, при соблюдении вытекающих отсюда требований, к миру жизни, принято просто объявлять всеобщими законы, полученные для той, низшей ступени бытия.

Однако прежде всего надо обследовать, на чем основывается научное мышление вообще. Это было сделано нами в нашем исследовании. В предыдущей главе мы уже установили, что неорганическая закономерность не является единственной существующей, а представляет собой лишь частный случай любой вообще возможной закономерности. Метод физики есть лишь *особый* случай общего научного способа исследования, когда принимается в расчет природа рассматриваемых здесь предметов – в той области, которой служит эта наука. Если этот метод распространяется на органическое, специфическая природа последнего оказывается изглаженной. Вместо того, чтобы исследовать органическое в соответствии с его природой, ему навязывают чуждую ему закономерность. Однако мы никогда не сможем познать органическое, отрицая его природу. Такая научная процедура просто повторяет то, что было ею получено на низшей ступени, на ступени высшей; полагая, что сможет подвести высшую форму бытия под установленные ею в другом месте законы, процедура эта просто-напросто упускает ее из виду, поскольку она неспособна установить ее своеобразие и не знает, как с ним обращаться.

Все это происходит от ошибочного воззрения, полагающего, что методы науки представляют собой нечто внешнее для ее предмета, обусловлены не им, но *нашей* природой. Принято считать, что относительно объектов следует

думать каким-то определенным образом, причем относительно *всех* объектов, всего мироздания – одним и тем же. Предпринимаются такие исследования, которые должны показать: природа нашего мышления такова, что мы в состоянии мыслить лишь индуктивно, лишь дедуктивно и т. д.

При этом проглядывают, что, быть может, эти объекты просто не переносят того способа рассмотрения, который мы желаем от них при этом потребовать.

В справедливости того упрека, который мы выдвигаем современному естествознанию, а именно, что оно переносит на органическую природу не принцип научного рассмотрения вообще, но именно принцип рассмотрения неорганической природы, мы вполне убеждаемся, бросив взгляд на воззрения вне всякого сомнения значительнейшего из теоретиков современности, занимающихся исследованием природы, Геккеля.

Если он требует от всякого научного устремления, "чтобы во всем учитывалась каузальная взаимосвязь явлений", если он говорит: "Когда бы *психическая механика* не была устроена с таким бесконечным разнообразием, когда бы мы были в состоянии полностью обозреть также и историческое развитие психических функций, мы смогли бы всех их учесть в одной математической формуле души", мы ясно видим, чего он хочет: *рассматривать весь мир по образцу физических методов*.

Требование это не было, однако, заложено в изначальной форме дарвинизма, а сделалось его базисом лишь в его теперешнем виде. Мы видели, что объяснить процесс в неорганической природе – значит показать его *закономерное происхождение* из других чувственных данностей, вывести его из предметов, которые, как и *он*, принадлежат чувственному миру. Как, однако, применяет современная органика принцип *приспособления и борьбы за существование*, которые, разумеется, как *выражение фактического положения дел*, не должны нами ставиться под сомнение? Полагают, что даже характер определенного вида возможно вывести из внешних условий, при которых этому виду пришлось жить, – точно так же, как, например, нагревание тела вследствие падающих на него солнечных лучей. При этом напрочь забывают, что всякий характер, по его содержательным определениям, никогда не может обнаружиться как следствие данных условий. Условия могут оказать определяющее влияние, однако они никогда не являются *порождающей* причиной. Мы вполне можем сказать: под воздействием тех или этих фактов данный вид должен был развиваться так, что тот или этот орган получил особую форму; однако момент содержательный, специально органическое вывести из внешних условий невозможно. Скажем, живой организм обладает существенными свойствами *a b c*; и вот произошло его развитие под влиянием определенных внешних условий. При этом его свойства приняли особенный вид *a' b' c'*. Если мы проанализируем эти влияния, мы поймем, что *a* развилось в *a'*, *b* – в *b'*, а *c* – в *c'*. Однако специфическая природа самих *a*, *b* и *c* никогда не может быть получена нами как результат внешних условий.

Прежде всего нам следует направить свое мышление на следующее: откуда же мы берем содержание того общего, особым случаем которого

считаем единичное органическое существо? Мы прекрасно знаем, что специализация вызывается воздействием извне. Однако сам этот специализированный образ должен быть выведен нами из внутреннего принципа. Вывод относительно того, что развилась именно эта особая форма, можно сделать, лишь изучив окружение существа. Но особая эта форма представляет собой нечто уже сама по себе и для себя; мы созерцаем ее с определенными свойствами. Мы видим, от чего это зависит. Внешнее явление находит перед собой оформленное в самом себе содержание, которое и дает нам то, что необходимо для того, чтобы вывести эти свойства. В неорганической природе мы познаем факт и с целью его объяснения отыскиваем второй, третий и т. д.; результатом является то, что тот самый первый факт представляется нам необходимым следствием последнего. Однако в органическом мире это не так. Здесь мы, помимо фактов, нуждаемся еще в одном факторе. Нам следует положить в основу внешних воздействий нечто такое, что не будет им позволять пассивно себя определять, но будет активно самоопределяться из самого себя при их влиянии.

Однако что это за основание? Им не может быть ничто иное, кроме того, что представляется в особенном в *форме всеобщности*. Однако в виде особенного является всегда определенный организм. Поэтому этим основанием является организм в форме всеобщности. *Всеобщий образ организма*, охватывающий в себе все его особые формы.

По примеру Гёте, мы желали бы назвать этот всеобщий организм *типом*. Неважно, что означает слово "тип" в соответствии с его языковым развитием; мы используем его в гётевском смысле и, кроме него, не помним при этом ни о чем. Этот тип во всем своем совершенстве не достигает оформленности ни в каком единичном организме. Лишь наше протекающее по законам разума мышление в состоянии им овладеть, когда оно выводит его в качестве общего образа из явлений. Таким образом, тип есть идея организма: животного как такового – в животном, всеобщего растения – в частных.

Под типом этим не следует себе представлять ничего фиксированного. Он не имеет совершенно ничего общего с тем, что Агассиц, наиболее видный противник Дарвина, назвал "овеществленной мыслью божественного творения". Тип есть нечто всецело текучее, из чего можно вывести все особые виды и рода, которые можно рассматривать как подтипы, специализированные типы. Тип не исключает теории происхождения. Он не противоречит тому *факту*, что органические формы развиваются друг из друга. Он представляет собой лишь выдвигаемое разумом опротестование того, что органическое развитие сводится исключительно к следующим друг за другом, фактическим (чувственно воспринимаемым) формам. Тип есть то, что лежит в основании всего этого развития. Он есть то, что осуществляет взаимосвязь в этом бесконечном многообразии. Он есть внутреннее того, что воспринимаем мы в качестве внешних форм живого существа. *Теория Дарвина предполагает существование типа*.

Тип – подлинный праорганизм; в зависимости от того, как он идеально специализируется, он является прарастением или праживотным. Им не может

быть никакое единичное, действительное для чувств живое существо. То, что Геккель или другие натуралисты рассматривают в качестве праформы, представляет собой уже особую форму, а потому – простейшую форму типа. То, что во времени он является поначалу в простейшей форме, вовсе не влечет за собой, что следующие во времени формы представляют собой следствие тех, что предшествовали им во времени. *Все* формы оказываются *следствиями типа*, как первая, так и последняя суть его явления. Его нам следует положить в основу подлинной органики, а не просто выводить виды животных и растений друг из друга. Тип красной нитью пронизывает все ступени развития органического мира. Нам следует его установить, а затем, *с ним вместе*, обозревать это великое, многообразное царство. Тогда оно сделается нам понятным. В ином случае оно, как и весь прочий мир опыта, будет для нас распадаться в бессвязное множество частных. Даже если мы верим в то, что позднейшую, усложненную, более стройную форму можно свести к *прежней* упрощенной форме, и иметь в последней изначальное, мы только обманываем сами себя, поскольку мы лишь выводим специализированную форму из специализированной формы.

Фридрих Теодор Фишер высказал как-то в связи с теорией Дарвина то мнение, что она делает необходимым пересмотр нашего понятия времени. Тут мы подошли к моменту, где способны увидеть, в каком смысле этот пересмотр должен был бы происходить. Именно, ему следовало бы показать, что выведение позднейшего из более раннего вовсе не является объяснением, что первое по времени вовсе не есть первое в принципе. Всякое выведение должно происходить из принципиального момента, и в крайнем случае следовало бы показать лишь, какие факторы привели к тому, что один вид существ развился *вперед* другого *во временном аспекте*.

Тип играет в органическом мире ту же самую роль, что закон природы – в мире неорганическом. Как закон наделяет нас возможностью познать всякое единичное событие в качестве члена великого целого, так и тип позволяет нам рассматривать единичный организм как особенную форму праобраза.

Мы уже указывали на то, что тип вовсе не есть завершенная и заостреная понятийная форма, что он текуч и может принимать разнообразнейшие образы. Число таких образов бесконечно, поскольку то, что делает праформу единичной, особенной, не имеет для самой праформы ровно никакого значения. Это в точности подобно тому, как и природный закон упорядочивает бесконечно большое число единичных явлений, поскольку частные определения, имеющие место в единичном случае, не имеют с самим законом ничего общего.

И все же речь здесь идет о чем-то принципиально ином, нежели в случае неорганической природы. Там речь велась о том, чтобы показать, что определенный чувственный факт может наступить только так и никак иначе, потому что существует тот или этот *закон природы*. Этот факт и закон противостоят друг другу как два отдельных момента, и не требуется вообще никакой духовной деятельности для того, чтобы мы, видя перед собой факт, вспомнили о законе, его предопределяющем. Иначе обстоит дело с живым существом и его явлениями. Здесь речь идет о том, чтобы вывести

единичную форму, представляющуюся нам в опыте, из того типа, который нам следует постичь. Мы должны осуществить духовный процесс совершенно иного характера. Мы не можем противопоставлять тип, как нечто уже готовое, все равно что закон природы, единичному явлению.

То, что всякое тело, если ему не будут препятствовать никакие побочные обстоятельства, падает на Землю, как и то, что отрезки пути, проходимые им за последовательные временные отрезки, относятся как 1:3:5:7 и т. д., есть раз навсегда готовый, определенный закон. Это есть *прафеномен*, наступающий, когда две массы (Земля и тело на ней) вступают во взаимоотношение. Если в поле нашего наблюдения попадает частный случай, к которому данный закон применим, нам следует лишь рассмотреть чувственно наблюдаемые факты в той их связи, которая указывается законом, и мы найдем, что они подтверждаются. Мы возводим единичный случай к закону. Закон природы выражает взаимосвязь разделенных в чувственном мире фактов; однако как таковой он продолжает существовать перед лицом единичного явления. Когда же мы говорим о типе, нам следует *вывести* тот особенный случай, который видим перед собой, *из* праформы. Нам не следует противопоставлять тип единичной форме, чтобы увидеть, как он распоряжается последней; мы должны *произвести* ее из него. Закон господствует над явлением как нечто стоящее над ним; тип перетекает в единичное живое существо, он отождествляет себя с ним..

Поэтому органика, если она желает быть наукой в том же смысле, как механика или физика, должна указывать тип в качестве наиболее общей формы, а затем делать это и для различных идеальных особенных образов. Ведь механика есть не что иное, как совокупность различных законов природы, когда действительные условия принимаются сплошь гипотетическими. Ничем иным не должна быть и органика. Также и здесь, если мы желаем получить рациональную науку, следует исходить из гипотетически определенных форм, в которые выливается тип. И после этого следовало бы показать, как эти гипотетические оформления могут всякий раз приводиться к определенной, предстоящей нашему наблюдению форме.

Как в неорганическом мы возводили явление к закону, так здесь мы *развиваем* частную форму из праформы. Органическая наука появляется не в результате внешнего противопоставления общего и особенного, но через развитие одной формы из другой.

Как механика является системой законов природы, так и органика должна быть последовательностью форм развития типа. Вот только в первом случае мы собираем единичные законы вместе и *упорядочиваем* их в *единое целое*, здесь же мы должны живо производить единичные формы одна из другой.

Тут нам могут возразить. Если типическая форма представляет собой нечто всецело текучее, то как вообще можно выдвигать в качестве содержания органики цепь стоящих один подле другого особенных типов? Вполне возможно себе представить, что в каждом особенном открывающемся нашему наблюдению случае мы будем познавать частную форму типа, и все же в целях обоснования науки не следует просто накапливать такие реально наблюдаемые случаи.

Однако возможным оказывается и нечто иное. Можно дать типу пробегать по его ряду возможностей, постоянно предоставляя ему сохранять (гипотетически) ту или иную форму. Так мы приходим к целому ряду мысленно выведенных из типа форм как содержанию *рациональной органики*.

Возможна такая органика, которая будет наукой в том же строжайшем смысле слова, что и механика. Лишь метод ее иной. Метод механики доказательный. Всякое доказательство основывается на некоем правиле. Всегда имеется определенная предпосылка (т. е. заданы возможные для опыта условия) и определяется, что наступает, если эти предпосылки будут иметь место. Так что мы постигаем единичное явление с лежащим в его основании законом. Мы мыслим следующим образом: при таких-то условиях явление наступает; условия налицо, поэтому явление наступить *должно*. Таков наш мыслительный процесс, когда мы приступаем к явлению неорганического мира, чтобы его объяснить. Таков доказательный метод. Он научен, потому что он полностью пронизывает явление понятием, потому что восприятие и мышление в нем совпадают.

Однако в науке мира органического этот метод нам ничего не дает. Именно, тип не предопределяет, что при неких условиях наступает определенное явление; он ничего не устанавливает насчет соотношения чуждых, внешним образом противостоящих друг другу членов. Он определяет лишь закономерность *своих* собственных частей. В отличие от закона природы, он не выходит за пределы самого себя. Так что особенные органические формы могут лишь *развиваться* из *всеобщей формы типа*, и выступающие в опыте органические существа должны совпадать с какой-нибудь такой производной формой типа. Место доказательного метода должен заступить метод развивающий. Здесь устанавливается не то, что внешние условия действуют друг на друга таким-то образом и потому приводят к определенному результату, но то, что при определенных внешних условиях из типа образуется особенная форма. В этом состоит коренное различие между неорганической и органической наукой. Ни в каком способе исследования оно не проводится с такой последовательностью, как в гётевском. Никем не было признано так, как сделал это Гёте, что возможна органическая наука без всякого смутного мистицизма, без телеологии, без принятия каких-то особых "творческих мыслей". Однако и никто не отменил с большей определенностью всякое попользование приступать здесь к делу с методами неорганической науки.

Как мы видели, в сравнении с прафеноменом тип представляет собой более наполненную научную форму. Он предполагает и более интенсивную деятельность нашего духа. При размышлении о вещах неорганической природы содержание нам поставляют чувственные восприятия. Уже сама наша чувственная организация предоставляет нам то, что в области органического воспринимается нами только через дух. Чтобы воспринять сладкое, кислое, теплое, холодное, свет, цвет и пр., требуются лишь здоровые органы ощущения. *В мышлении* нам необходимо здесь найти лишь форму для поступающего материала. Между тем в типе содержание и форма тесно связаны друг с другом. Поэтому тип не определяет содержание чисто

формально, как закон, но живо его пронизывает изнутри, как свое собственное. Перед нашим духом возникает задача вместе с формальным моментом принять творческое участие в создании содержательного момента.

С незапамятных времен тот способ мышления, в котором содержание предстает неразрывно связанным с формальным моментом, принято называть *интуитивным*.

Интуиция неоднократно выступала в качестве научного принципа. Английский философ Рид называет интуицией то, что мы из восприятия внешних явлений (чувственных впечатлений) почерпаем сразу же и убеждение в их *существовании*. Якоби полагал, что в нашем чувстве Бога нам дано не только оно само, но сразу же и ручательство того, что Бог *есть*. Также и это суждение называют интуитивным. Характерной особенностью всегда здесь является та, что в содержательном моменте неизменно оказывается дано больше, чем он сам, что мы знаем относительно мыслительного определения *без доказательства*, просто вследствие непосредственного убеждения. Полагают, что нет необходимости в доказательстве мыслительных определений "*бытие*" и пр. со стороны материала восприятий, но что мы обладаем ими в нераздельном единстве с содержанием.

Однако в случае типа так оно и обстоит на самом деле. Для этого он не может нам представить никакого средства доказательства, но способен лишь дать возможность развить из себя любую особенную форму. По этой причине при постижении типа нашему духу приходится действовать куда с большей интенсивностью, чем при постижении закона природы. Вместе с формой ему следует создавать и содержание. Ему приходится брать на себя ту деятельность, которая обеспечивалась в неорганической науке чувствами, и которую мы называем созерцанием. Так что на этой более высокой ступени созерцающим должен быть и сам дух. Наша способность суждения должна *созерцать мысля* и *мыслить созерцая*. Мы имеем здесь дело, как это впервые высказал Гёте, с созерцающей способностью суждения. Тем самым Гёте указал в человеческом духе, в качестве необходимой формы постижения, на *то*, относительно чего Кант желал доказать, что, в силу самой человеческой конституции, человек ничем подобным не обладает.

Если тип встает в органической природе на место закона природы (прафеномена) природы неорганической, то интуиция (созерцающая способность суждения) заменяет доказательную (рефлектирующую) способность суждения. Подобно тому, как люди стали исходить из возможности приложения к органической природе тех же самых законов, которые являются определяющими для более низкой ступени, они стали также полагать, что здесь и там справедливы одни и те же методы. Заблуждением является и то, и другое.

С интуицией в науке нередко обращались пренебрежительно. То, что Гёте желал посредством интуиции достичь научных истин, расценивалось как недостаток гётевского духа. Правда, многими весьма высоко ценилось то, что бывало достигнуто на интуитивном пути, в том случае, когда речь шла о научном *открытии*. Говорят, что *озарение* здесь зачастую ведет дальше, чем

методически вышколенное мышление. Ведь нередко интуицией зовут ситуацию, когда кто-то случайно наталкивается на верное решение, в истинности которого исследователь сможет убедиться лишь окольным путем. Однако неизменно отрицается, чтобы сама интуиция могла быть научным принципом. То, что открылось через интуицию, должно быть еще дополнительно доказано (так обычно думают), чтобы оно приобрело научную ценность.

Также и научные достижения Гёте почитали за остроумные озарения, лишь впоследствии получившие удостоверение посредством строгой науки.

Однако применительно к органической науке интуиция представляет собой верный метод. Как мы полагаем, из наших рассуждений вытекает с полной ясностью, что гётевский дух отыскал правильный путь в области органического именно в силу своей приверженности интуиции. Собственный метод органики совпал с конституцией его духа. Тем яснее было ему то, насколько сильно она отличается от науки неорганической. Одно было ему очевидно ввиду другого. Поэтому он резкими чертами обрисовал сущность неорганического.

Немалую роль в пренебрежительном отношении к интуиции играет и то, что принято исходить из невозможности приписать ее достижениям ту же степень достоверности, как доказательным наукам. *Знанием* зачастую называют лишь то, что было доказано, все же прочее – верой.

Следует принять во внимание то, что интуиция означает совершенно одно в пределах *нашего* научного направления, которое убеждено в том, в мышлении мы сущностным образом постигаем суть мира, и другое – в пределах того направления, которое помещает эту суть в недоступную нашему исследованию запредельность. Тот, кто усматривает в открывающемся нам мире не более, чем отблеск, образ потустороннего, неведомого, действующего, остающегося скрытым за этой оболочкой не только от *первого взгляда*, но посрамляющего в своей скрытости все научные исследования, – такой человек, разумеется, может видеть замену недостаточности усмотрения в *сущность* вещей лишь в доказательном методе. Поскольку он не приходит к воззрению, что сопряжение мыслей задается непосредственно данным в самих же мыслях *сущностным* содержанием, т. е. возникает из самой же вещи, он полагает, что его можно лишь подпереть посредством согласования с несколькими фундаментальными убеждениями (аксиомами), которые настолько просты, что не могут быть доказаны, да в этом и не нуждаются. Так вот, если такому человеку будет дано научное утверждение без доказательства, да еще исключаящее доказательный метод по самой своей природе, оно представится ему чем-то навязанным извне: он оказывается здесь лицом к лицу с истиной, но не познает, каковы основания ее значимости. Он полагает, что имеет здесь не знание, не *узрение* в саму вещь, он думает, что способен лишь отдаться *вере* в то, что *за пределами его мыслительных способностей* существуют хоть какие-нибудь основания для ее значимости.

Наше мировоззрение не подвержено той опасности, чтобы ему приходилось рассматривать границы доказательного метода одновременно и

в качестве границы научной убедительности. Оно привело нас к той точке зрения, что суть мира перетекает в наше мышление, что мы не только мыслим *о* сущности мира, но и что мышление совпадает с сущностью действительности. Интуиция не навязывает нам истину извне, поскольку с нашей точки зрения внешнего и внутреннего в том смысле, как их принимает только что нами обозначенное, противоположное нашему научное направление, просто *не существует*. Для нас интуиция есть непосредственное внутреннее бытие, проникновение в истину, дающую нам сразу все, что вообще может быть в ней усмотрено. Истина всецело переходит в содержание нашего интуитивного суждения. Совершенно отсутствует то, что так характерно для *веры*, где нам дана лишь готовая истина, но не ее основания, как и то, что там наш взгляд не в состоянии проникнуть в рассматриваемый предмет. Узрение, полученное на путях интуиции, так же *научно*, как и доказательное.

Всякий единичный организм представляет собой преобразование типа в особенную форму. Он есть индивидуальность, которая сама собой управляет и себя определяет из некоего центра. Он есть замкнутая в себе цельность, которой в неорганической природе является лишь *космос*.

Идеал неорганической науки – постичь тотальность всех явлений как единую систему, с тем чтобы противостать сознанием каждому единичному явлению: мы познаём его как член космоса. В науке органической идеалом должно быть, напротив того, обладание в типе и формах его явления, причем в возможно более совершенном виде, тем, что видим мы *развивающимся* как ряд единичных существ. Определяющим моментом является здесь проведение типа через все явления. В неорганической науке бытует *система*, в органике – *сравнение* (каждой единичной формы с типом).

Спектральный анализ и усовершенствование астрономии раздвигают пределы приложимости истин, полученных для ограниченной земной области, на все мироздание. Тем самым мы приближаемся к первому идеалу. Второй окажется осуществленным тогда, когда *примененный Гёте сравнительный метод* будет признан во всей его значимости.

Е. Науки о духе

17. Введение: дух и природа

Область познания природы пройдена нами вся. Органика является высшей формой естествознания. Что нам еще осталось, это науки о духе. Они требуют существенно иного подхода человеческого духа к объекту, нежели отрасли естествознания. В случае последних духу следовало играть универсальную роль. Перед ним была, так сказать, поставлена задача довести до завершения сам всемирный процесс. То, что наличествовало здесь без духа, представляло собой лишь половину действительности, было незаконченно, дом без крыши в каждом своем моменте. Духу следует здесь поднять до ступени явленного бытия наиболее глубинные приводные ремни действительности, которые, впрочем, значимы и без его субъективного вмешательства. Если бы человек был чисто чувственным, лишенным

духовных способностей существом, неорганическая природа была бы, пожалуй, в неменьшей степени зависима от законов природы, однако законы эти как таковые не появились бы в сфере бытия. Имелись бы существа, которые бы воспринимали только созданное (чувственный мир), но не создающее (внутреннюю закономерность). То, что проявляется в человеческом духе, представляет собой подлинный и даже наиболее истинный образ природы, между тем как для чисто чувственного существа здесь присутствует лишь ее внешняя сторона. Наука обладает здесь значимой во всемирном масштабе ролью. Она представляет собой увенчание дела творения. То, что разыгрывается в сознании человека, представляет собой обращение природы к себе самой. Мышление есть последний член в последовательности процесса формирования природы.

Не так обстоит дело с наукой о духе. Здесь нашему сознанию приходится иметь дело с самим духовным содержанием: с единичным духом человека, с творениями культуры и литературы, со сменяющимися друг друга научными убеждениями, с творениями искусства. Духовное постигается духом. Действительность уже содержит здесь в себе идеальное, закономерность, которая в прочих случаях возникает лишь уже в духовном постижении. То, что в естествознании является лишь результатом размышления о предметах, оказывается здесь присущим предметам уже от рождения. Науке выпадает иная роль. *Сущность* наличествовала бы в объекте и без ее участия. С чем нам приходится иметь дело здесь – это человеческие деяния, творения, идеи. Все это представляет собой обращение человека к себе самому и к роду человеческому вообще. На науку возлагается здесь иная миссия, нежели по отношению к природе.

И вновь поначалу миссия эта предстает в виде человеческой потребности. Как необходимость отыскания идеи природы для природной действительности выступала вначале как потребность нашего духа, так и задача наук о духе является на первых порах как человеческое устремление. И вновь это всего лишь объективный факт, который лишь заявляет о себе как о субъективной потребности.

Человеку не следует, подобно элементу неорганической природы, воздействовать на другой элемент в соответствии с внешними правилами, с *господствующей* в нем закономерностью, не следует ему быть и просто единичной формой всеобщего типа; он должен сам устанавливать себе цель, направленность своего существования, своей деятельности. Если его деяния представляют собой результаты законов, он сам должен назначать себе эти законы. Тем, что есть человек сам по себе, что он есть среди других людей, в государстве и истории, он должен делаться не по причине внешнего определения. *Он должен быть им из себя самого.* От него зависит, как включится он в мироздание. Он должен найти точку, чтоб принять участие в движении мировой машины. Здесь науки о духе обретают свою задачу. Человеку следует знать духовный мир, чтобы в соответствии с этим знанием определять свое в нем участие. Отсюда и возникает миссия, которую должны исполнить психология, этнография и историческая наука.

Сущность *природы* в том и состоит, что закон и деятельность предстают расколотыми, второе представляется всецело подчиненным первому; сущность *свободы*, напротив того, в том, что одно совпадает с другим, что действующий непосредственно вживается в свое деяние, а создаваемое управляет самим собой.

Поэтому науки о духе есть по преимуществу науки о свободе. Идея свободы должна быть их средоточием, господствующей в них идеей. Потому и поднялись эстетические письма Шиллера на такую высоту, что сущность красоты отыскивается здесь в идее свободы, потому что свобода является пронизывающим их принципом.

Дух занимает в общности, в мировом целом лишь такое место, которое отводится им самому себе как индивидуальному духу. В то время как в органике следовало постоянно принимать во внимание общее, идею типа, в науках о духе следует делать упор на идею личности. Важна не идея, как она воплощена во всеобщем (типе), но как она выступает в единичном существе (индивидууме). Конечно же, определяющим здесь моментом является не случайная единичная личность, не та или эта личность, но *личность вообще*; однако личность не такая, которая развивается сама из себя в различные образы и лишь таким образом приходит к чувственному бытию, но сама в себе достаточная, в себе замкнутая, находящая в себе свое определение.

Тип предопределен к тому, чтобы впервые осуществить себя в индивидууме. Личность, уже в качестве идеальной, имеет предопределение: действительно обрести покоящееся на самом себе бытие. Это совершенно разные вещи – говорим ли мы о всеобщем человечестве или же о всеобщей закономерности. В случае последней особенное обусловлено общим; в случае же идеи человечества – общность обуславливается особенным. Если нам удастся подсмотреть в истории всеобщие законы, они являются таковыми лишь постольку, поскольку исторические личности устанавливают их себе в качестве целей, идеалов. В этом состоит внутренняя противоположность природы и духа. Первая требует науки, которая восходила бы от непосредственно данного, как *обусловленного*, к постигаемому духом, как *обуславливающему*; последний – такой науки, которая двигалась бы от данного, как *обуславливающего*, к *обусловленному*. Для наук о духе характерно то, что *особенное* есть здесь одновременно и законодательствующее начало; для естествознания – то, что эта роль достается всеобщему.

То, что в естествознании представляет для нас ценность лишь как преходящий момент, особенное, только и составляет предмет нашего интереса в науках о духе. То, что мы разыскиваем в первых, *общее*, рассматривается здесь лишь постольку, поскольку оно поясняет нам *особенное*.

То было бы противно духу науки, когда бы в отношении природы мы оставались на непосредственности особенного. В равной степени умерщвляющим дух было бы и то, если бы мы, к примеру, пожелали уложить всю греческую историю в одну общую понятийную схему. В первом случае застрявшие на явлении чувства не смогли бы произвести никакой науки; во

втором же дух, повсюду исходящий из одного общего шаблона, утратил бы всякое чувство индивидуального.

18. Психологическое познание

Первая наука, в которой духу приходится иметь дело с самим собой – психология. Дух противостоит здесь сам себе, рассматривая себя самого.

Фихте приписывал человеку существование лишь в той мере, в какой он присваивает его себе сам. Иначе говоря: человеческая личность обладает лишь теми чертами, свойствами, способностями и т. д., которые она приписывает сама себе в силу узрения собственного существа. Человеческая способность, о которой бы человек не знал, не была бы им познана в качестве его собственной, он относил бы ее на счет чего-то чуждого себе. То было заблуждение, когда Фихте полагал, что на этой истине возможно основать всю науку мироздания. Истина эта предопределена к тому, чтобы сделаться верховным принципом психологии. Она определяет ее метод. Если дух обладает свойством лишь постольку, поскольку он приписывает его сам себе, то психологическим методом является здесь углубление духа в собственную деятельность. Так что метод здесь – самопостижение.

Разумеется, тем самым мы не ограничиваем психологию тем, чтобы она была наукой о случайных свойствах какого-либо (того или этого) человеческого индивидуума. Мы освобождаем единичный дух от его случайных ограничений, от его побочных характеристик и стараемся подняться к созерцанию человеческого индивидуума вообще.

Определяющим моментом является здесь не то, что мы рассматриваем совершенно случайную единичную индивидуальность, но что мы уясняем себе, как вообще происходит самоопределение индивидуума из самого себя. Тот, кто пожелал бы сказать, что здесь мы имеем дело не с чем иным, как с типом человечества, смешивает меж собой тип и обобщенное понятие. Для типа существенно, что в качестве общего он противостоит своим единичным формам. Не так обстоит дело с понятием человеческого индивидуума. Здесь общее действует непосредственно в единичном существе, вот только деятельность эта проявляется различным способом, в зависимости от предмета, на который она бывает направлена. Тип воплощается в единичные формы и вступает в *них* во взаимодействие с внешним миром. У человеческого духа лишь одна форма. Однако здесь эти предметы приводят в движение его чувства, там этот идеал вдохновляет его на поступки и т. д. Это не особая форма человеческого духа: мы неизменно имеем здесь дело с цельным, полным человеком. Если мы желаем его постичь, нам следует его извлечь из его окружения. Если мы желаем добраться до типа, нам необходимо взойти от единичной формы к праформе; если же мы желаем достичь духа, необходимо отвлечься от выражений, через которые он о себе заявляет, от частных осуществляемых им действий и рассмотреть его самого по себе и для себя. Надо подсмотреть, как действует он вообще, а не то, как действовал он в том или этом положении. В типе всеобщую форму следует освободить от единичных при помощи сравнения; в психологии единичную форму следует просто извлечь из ее окружения.

Тут уж не так, как в органике, где мы в особенном существе познаем оформление общего, праформу; здесь у нас – восприятие особенного как самой этой праформы. Человеческое духовное существо есть не *некая* оформленность идеи праформы, но *именно* ее оформленность. Если Якоби полагает, что вместе с восприятием нашего нутра мы приобретаем сразу же и убежденность в том, что в его основании лежит единое существо (интуитивное самопостижение), то соображение это ошибочно по той причине, что именно это-то единое существо мы здесь и воспринимаем. То, что было бы в ином случае интуицией, становится здесь именно самопостижением. Впрочем, в случае высшей формы бытия оно непременно необходимо. То, что дух способен вы\$читать из явлений, есть высшая форма содержания, которое он вообще может обрести. Если вслед за этим он примется рефлексировать относительно себя самого, ему придется признать себя самого непосредственной манифестацией этой высшей формы, ее носителем. То, что дух обретает как единство в многообразной действительности, он должен обрести в своей единичности в качестве непосредственного бытия. То, что противопоставляется им особенному в качестве общего, ему следует признать в своем индивидууме в качестве его сущности.

Из всего этого становится ясно, что подлинную психологию мы будем иметь лишь тогда, когда скрупулезно рассмотрим свойства духа в его деятельности. В наше время на место этого метода пожелали водрузить другой, делающий предметом психологии явления, в которых воплощается дух, а не *его самого*. Эти люди предполагают, что им удастся привести эти проявления духа во внешнее сопряжение подобно тому, как это происходит с неорганическими природными фактами. Таким образом они желают основать "учение о душе без души". Наши наблюдения показывают, что в этом методе из виду упускается как раз самое главное. Надо было бы освободить дух от его проявлений и подойти к нему самому как их творцу. Между тем первым все и ограничивается, а о последнем забывают. Также и здесь велик соблазн заблуждения (и ему поддаются), желающего применить методы механики, физики и т. д. ко всем наукам.

Единая душа дана нам в опыте точно также, как ее единичные действия. Всякий отдает себе отчет в том, что его мышление, чувства и воля исходят из его "Я". Любая деятельность нашей личности связана с этим центром нашего существа. Если в случае действия от этой связи с личностью отвлекаются, оно вообще перестает быть душевным явлением. Оно подпадает под понятие неорганической или органической природы. Если на столе лежат два шара и я ударяю одним по другому, то стоит нам отвлечься от моих намерений и моей воли, как все выливается в физикалистский или физиологический процесс. Во всех проявлениях духа, в мышлении, чувстве и воле, самое главное – это познать их в их сущности как проявления личности. На этом основывается психология.

Однако человек принадлежит не только себе; он принадлежит также и обществу. В нем находит свое воплощение не просто его собственная индивидуальность, но и индивидуальность того народного сообщества, в

которое он входит. То, что человек осуществляет, происходит из его собственной силы, но в то же самое время и из полноты сил его народа. Через свою миссию он проводит в жизнь часть миссии своего народа. Место, которое он займет внутри своего народа, и это самое главное, должно быть таким, чтобы он полностью мог реализовать мощь своей индивидуальности. Возможно это лишь тогда, когда народный организм таков, что отдельный человек может найти место, куда приложить свой рычаг. Вопрос о том, будет ли такое место им найдено, не следует отдавать на откуп случайности.

Исследование способов, какими индивидуальность находит воплощение внутри народной общины, есть дело этнографии и науки о государстве. Предметом этой последней науки является индивидуальность народа. Наука эта должна показать, какую форму должен принять государственный организм для того, чтобы в нем нашла выражение индивидуальность народа. Конституция, которую устанавливает себе народ, должна быть развита из его глубочайшего существа. Также и здесь распространены немалые заблуждения. Науку о государстве не считают за практическую науку. Полагают, что государственное устройство всех народов может следовать одному и тому же образцу.

Однако конституция всякого народа есть не что иное, как его индивидуальный характер, выраженный в формах определенного законодательства. Тот, кто желает предначертать направление, в котором должна осуществляться определенная деятельность народа, не должен ему навязывать ничего внешнего: он должен просто высказать то, что бессознательно содержится в народном характере. "Правит не рассудительный, но рассудок, не разумный, но разум", – говорит Гёте.

Постижение народной индивидуальности как индивидуальности разумной есть метод этнографии. Человек принадлежит целому, которое организовано на разумных началах. Также и здесь мы можем привести полные значения слова Гёте: "Разумный мир следует рассматривать как великого бессмертного индивидуума, безостановочно исполняющего необходимое и тем самым делающегося господином даже над случайностью". Как психологии следует исследовать существо единичного индивидуума, так этнография (народная психология) занимается исследованием этого "бессмертного индивидуума".

19. Человеческая свобода

Наше воззрение на источники нашего знания не может остаться без влияния на источники наших практических действий. И правда, человек действует в соответствии с находящимися в нем мыслительными определениями. То, что он осуществляет, согласуется с его намерениями, с целями, которые он себе ставит. Само собой разумеется, однако, что эти цели, намерения, идеалы и т. д. будут иметь тот же самый характер, что и весь прочий мыслительный мир человека. Так что практическая истина догматической науки будет здесь иметь существенно иной характер, чем та, которая возникает как следствие нашей теории познания. Если истины, которых достигает человек в науке, обусловлены реальной необходимостью, имеющей свое пребывание за пределами мышления, то это будет касаться и

идеалов, которые он кладет в основание своих поступков. В таком случае человек действует в согласии с законами, подлинного обоснования которых у него нет: он мыслит себе норму, предписанную его поступкам извне. Однако такова по своему характеру *заповедь*, которую человек должен соблюдать. Догмат как практическая истина – это нравственная заповедь.

Совершенно иначе обстоит дело, когда мы кладем в основу нашу теорию познания. Она не признает никакого другого основания истины, кроме как содержащееся в ней же мыслительное содержание. Поэтому появляющийся нравственный идеал направляет наши поступки содержащейся в нем же внутренней силой. Мы действуем в соответствии с идеалом не потому, что он дан нам в качестве закона, но потому, что идеал, в силу своего содержания, оказывается действенным внутри нас самих, ведет нас за собой. Побуждение к действию лежит не вовне, но *в* нас самих. В отношении заповеди долга мы должны были бы ощущать свою подчиненность, нам следовало бы действовать определенным образом, потому что она это велит. Здесь вначале появляется долженствование, а уже затем – воля, которая должна ему покориться. С нашей точки зрения, это не так. Воля совершенно независима. Она исполняет лишь то, что в качестве мыслительного содержания находится в человеческой личности. Человек не позволяет, чтобы законы навязывала ему внешняя сила, он сам себе законодатель.

Да и кто, в соответствии с нашим мировоззрением, мог бы ему такие законы дать? Мировая основа всецело излилась в мир; она не удалилась от мира, чтобы направлять его снаружи, но движет им изнутри; основа эта ничего в себе от мира не утаила. Высшая форма, в которой она выступает внутри действительности обывательской жизни, есть мышление, а с ним – человеческая личность. Так что если основа мира обладает целями, они тождественны с целями, которые ставит себе человек, воплощаясь (*darlebt*). Человек начинает действовать в соответствии с замыслами мирового Кормчего не тогда, когда задним числом обследует его заповеди, но когда он поступает в соответствии со своими собственными усмотрениями. Ибо в них этот мировой Кормчий и воплощается. Он живет не как воля где-то вне человека; нет, он вступает во всякую единичную волю, чтобы все сделать зависимым от человеческой воли. Для того, чтобы человек мог быть своим законодателем, следует отказаться от любых помышлений относительно внечеловеческого мирового предопределения и т. п.

В связи с этим мы хотели бы обратить внимание на прекрасное исследование Крейенбюля в "Philosophische Monatshefte", 18. Band, 13. Heft. Он очень верно рассуждает о том, как максимы нашего поведения сплошь следуют из непосредственных определений самой нашей индивидуальности; как всё этически значительное оказывается не навязанным силой нравственного закона, но осуществляется по непосредственному порыву индивидуальной идеи.

Лишь при таком воззрении возможна подлинная свобода человека. Если человек носит основания своего поведения не *в себе самом*, но должен принаравливаться к заповедям, он действует под принуждением, над ним стоит необходимость, почти как над чисто природным существом.

Таким образом, наша философия есть в преимущественном смысле философия свободы. Она показывает еще на теоретическом уровне то, как должны отпасть все силы и пр., управлявшие миром снаружи, чтобы сделать затем человека своим собственным господином в наиславнейшем смысле этого слова. Когда человек действует нравственно, это для нас не есть исполнение долга, но выражение его совершенно свободной природы. Это воззрение имел в виду и Гёте, когда он сказал: "Лессинг, испытывавший неприязнь к многообразным ограничениям, вкладывает в уста одного из своих персонажей слова: "Никто не должен быть должным". Остроумный и склонный повеселиться человек сказал: "Кто хочет, тот должен". Третий, правда, человек образованный, прибавил: *"Кто понимает, тот и хочет"*". Таким образом, не существует никакого иного побуждения для наших действий кроме нашего собственного усмотрения. Не ведая никакого принуждения, свободный человек действует по собственному усмотрению, *в соответствии с заповедями, которые устанавливает себе он сам.*

Вокруг этих истин вращалась знаменитая антитеза Канта и Шиллера. Кант стоял на позиции заповеди долга. Он полагал, что это было бы унижением нравственного закона, если бы его сделали зависимым от человеческой субъективности. В соответствии с его воззрением, человек действует морально только тогда, когда в своих действиях он отчуждается от всех субъективных побуждений и склоняется чисто перед величию долга. Шиллер же усматривал в этом воззрении унижение природы человека. Неужели же она и в самом деле так плоха, что, желая быть моральной, она должна так радикально изничтожить все собственные побуждения! Мировоззрение Шиллера и Гёте могло бы присоединиться лишь к тому воззрению, что высказано нами. Исходную точку человеческой деятельности следует искать в нем самом.

Поэтому также и в истории, предметом которой ведь является человек, следует говорить не о внешних влияниях на его поступки, не об идеях, соответствующих эпохе и т. д.; и уж меньше всего следует говорить о плане, лежащем в основании истории. История представляет собой не что иное, как развитие человеческих деяний, воззрений и т. д. "Во все времена ради науки трудились индивидуумы, а не эпоха. Это эпоха казнила Сократа, дав ему яда; и эпоха сожгла Гуса; *эпохи оставались неизменно одними и теми же*", – говорит Гёте. Всякое априорное конструирование планов, на которых должна основываться история, противны *историческому методу*, как он выявляется из сущности истории. Метод этот ставит своей целью уяснение того, какой вклад вносят люди в прогресс человеческого рода; он должен познавать, какие цели ставила перед собой та или иная личность, какое направление дала она своему времени. Историю следует основать всецело на человеческой природе. Следует постичь *ее* волю, *ее* тенденции. Нашей наукой познания полностью исключается возможность того, чтобы цель была истории подsunута, как, например, та, что люди в ней происходит воспитание человека от более низкой ступени совершенства к более высокой и т. п. Также ошибочным, с нашей точки зрения, представляется желание постичь исторические события как природные факты, в соответствии с

попеременным наступлением причины и действия, как это делает Гердер в "Идеях к философии истории человечества". Ведь законы истории куда более высокой природы. Один физический факт так определяется другим, что возвышающимся *над* событиями оказывается закон. Исторический факт определяется, как нечто идеальное, идеальным же. Здесь можно говорить о причине и действии только в том случае, если всецело придерживаться лишь поверхностной стороны дела. Может ли кто думать, что излагает суть дела, называя Лютера причиной Реформации? История представляет собой в существенном смысле идеальную науку. Ее действительность – это уже идеи. Поэтому единственно правильным методом является полная самоотдача объекту. Всякая попытка стать над ним неисторична.

Психология, этнография и история – вот наиболее основные формы наук о духе. Как мы видели, их методы основаны на непосредственном постижении идеальной действительности. Их предметом является *идея*, духовное, подобно тому, как в науке неорганической то был закон природы, а в органике – тип.

20. Оптимизм и пессимизм

Обнаружилось, что человек представляет собой средоточие мирового порядка. В качестве духа он достигает высшей формы бытия и осуществляет в мышлении наисовершеннейший мировой процесс. Вещи действительны лишь постольку, поскольку он проливает на них свет. Это есть воззрение, в соответствии с которым человек имеет основание, цель и суть своего бытия в себе самом. Оно делает человека самодостаточным существом. Ему следует в себе самом отыскать опору для всего, что в нем имеется. А значит, и для своего счастья. Если ему следует быть счастливым, он может быть за него благодарным лишь себе самому. Всякая сила, которая одарила бы человека счастьем извне, обрекла бы его тем самым на несвободу. Ничто не может доставить человеку удовлетворение, если он сам вначале не наделил его такой способностью. Если чему-то следует означать для нас удовольствие, мы должны сами наделить его той силой, посредством которой оно удовольствием становится. Удовольствие и неудовольствие в высшем смысле существуют для человека лишь в меру того, что он их таковыми воспринимает. Тем самым оптимизм и пессимизм всецело совпадают меж собой. Первый исходит из того, что мир таков, что все в нем благо, что он ведет человека к высшей удовлетворенности. Однако если это так, то человеку следует вначале еще извлечь из предметов, имеющихся в мире, нечто такое, чего он желает, т. е. он не может сделаться счастлив через мир, но лишь через самого себя.

Пессимизм, напротив, полагает, что устройство мира таково, что оно оставляет человека вечно неудовлетворенным, что он никогда не может быть счастлив. Вышеуказанное возражение приложимо также и сюда. Внешний мир само по себе ни хорош, ни плох: лишь человек делает его таковым. Чтобы пессимизм оказался обоснованным, человеку следовало бы сделать себя несчастным. Ему нужно было бы носить в себе желание несчастья. Однако удовлетворение желания есть основа человеческого счастья. Будучи последовательным, пессимист должен был бы принять, что человек

усматривает в несчастье свое счастье. Тем самым, однако, его воззрение обратилось бы ничем. Уже одно лишь это соображение с достаточной отчетливостью обнаруживает ложность пессимизма.

Ж. Заключение

21. Познание и художественное творчество

Наша теория познания совлекла с познания часто приписываемый ему пассивный характер и постигла его как *деятельность* человеческого духа. Обыкновенно полагают, что содержание науки заимствовано извне; люди склонны даже думать, что наука в состоянии сохранять объективность в тем большей степени, если дух воздерживается от какого бы то ни было привнесения себя самого в постигаемый материал. Наши рассуждения показали, что подлинным содержанием науки является вообще не воспринимаемый извне материал, но постигнутая в духе идея, которая позволяет нам продвинуться вглубь мировой механики дальше, чем всякое препарирование и наблюдение внешнего мира как голого опыта. Идея есть содержание науки. В противоположность понимаемому пассивно восприятию, наука представляет собой, таким образом, результат деятельности человеческого духа.

Тем самым мы сблизили познание с художественным творчеством, которое ведь также является деятельным созидательством человека. Одновременно, однако, мы создали необходимость прояснить взаимоотношения, в которых находится то и другое.

Как познавательная, так и художественная деятельность основываются на том, что человек поднимается от действительности как результата к ней же как причине; на том, что он восходит от созданного к созиданию, от случайности к необходимости. Между тем как внешняя действительность всегда обнаруживает перед нами лишь порождение творящей природы, в духе мы поднимаемся к природному единству, предстоящему перед нами творцом. Всякий предмет действительности являет собой лишь *одну* из бесконечного числа возможностей, сокрытых в лоне творящей природы. Наш дух поднимается к созерцанию этого источника, где содержатся *все* эти возможности. Наука и искусство есть лишь объекты, которым человек напечатляет то, что ему представляется в этом созерцании. В науке это происходит только в форме идеи, т. е. в среде непосредственно духовной, в искусстве же – в объекте, *воспринимаемом* чувственно или духовно. В науке природа является нам чисто идеально, как "охватывающая все единичное"; в искусстве *олицетворением* этого всеохватывающего представляется некий объект внешнего мира. Наука ищет бесконечное в конечном, она пытается воплотить его в идее, и это же самое бесконечное напечатлется искусством на позаимствованном из чувственного мира материале. То, что является в науке как идея, в искусстве есть образ. Предметом как науки, так и искусства является одно и то же бесконечное, однако оно является здесь и там по-разному. Разными оказываются способы изображения. Поэтому Гёте осуждал

рассуждения об идее прекрасного, как если бы прекрасное не было просто чувственным отблеском идеи.

Здесь обнаруживается, что истинный художник должен черпать непосредственно из первоисточника всего бытия, что он напечатляет на своих творениях необходимое, которого мы в идеальной форме ищем с помощью науки в природе и духе. Наука подглядывает в природе ее закономерность; искусство делает это не в меньшей степени, с той лишь разницей, что оно еще и вживляет эту закономерность в сырье, с которым работает. Производство искусства – не в меньшей степени природа, чем природное творение; различие лишь в том, что в первое уже оказывается влитой природная закономерность в том ее виде, в каком она предстала человеческому духу. Великие произведения искусства, которые Гёте увидел в Италии, представились ему в качестве непосредственного оттиска необходимого, наблюденного человеком в природе. Поэтому для него также и искусство есть проявление тайных природных законов.

Самое основное в случае произведения искусства – то, насколько глубоко удалось художнику вживить идею в свой материал. Важнее всего не то, *что* было его предметом, но то, *как* он с ним обошелся. Если в науке воспринятый извне материал должен полностью скрыться с глаз, так что останется лишь его сущность, *идея*, то в произведении искусства он должен остаться, и только его своеобразие, его случайность должна быть всецело преодолена художественной его обработкой. Объект должен быть всецело изъят из сферы случайного и помещен в сферу необходимости. В художественно прекрасном не должно остаться ничего, на чем бы художник не запечатлел *свой* дух. *Как* должно одержать верх над *что*.

Преодоление чувственности духом есть цель науки и искусства. Первая преодолевает чувственность, всецело растворяя ее в духе; второе – вживляя в нее дух. Наука смотрит *сквозь* чувственность на *идею*, искусство видит идею *в* чувственности. Наши рассуждения можно завершить высказыванием Гёте, в котором эти истины выражаются обобщающим образом: "Я думаю, науку можно было бы назвать знанием всеобщего, абстрагированным знанием; искусство, напротив того, было бы наукой, использованной практически; наука была бы тогда разумом, а искусство – механикой этого разума, и потому его можно было бы еще назвать практической наукой. Так что, в конце концов, наука оказалась бы теоремой, а искусство – проблемой".

Примечания к первому изданию

к стр.

5 *Гёте* "Созерцающая способность суждения": Naturwissenschaftliche Schriften, Band I, S. 115, в Kyrchners Deutscher National-Literatur.

6 *Введения к моему изданию*: Вопрос о том, как укладываются мои взгляды в общую картину гётевского мировоззрения, рассматривается Шрёером в его предисловии к "Goethes Naturwissenschaftliche Schriften" (Kyrchners National-Literatur, Band I, S. I-XIV). Ср. также его же издание "Фауста", II. Teil, 6. Auflage, Stuttgart 1926, S. V.)

- 7 К. Ф. В. Йессен: C. F. W. Jessen, Botanik der Gegenwart und Vorzeit in Kulturhistorischer Entwicklung, Leipzig 1864, S. 459.
- 9 "предпринял обширные изыскания": там же, S. 343.
- 9 "через чуткое, глубинное наблюдение природы": там же, S. 332.
- 17 "Кантовская теория познания": Johannes Volkelt, Immanuel Kants Erkenntnistheorie; Leipzig 1879.
- 15 "Опыт и мышление": Johannes Volkelt, Erfahrung und Denken; Hamburg 1886.
- 15 Фолькельт пишет: Kants Erkenntnistheorie, S. 168 f.
- 17 Фолькельт утверждает: Erfahrung und Denken, S. 4.
- 22 "высшей природой внутри природы": Goethe, Dichtung und Wahrheit, III. Teil, 11. Buch.
- 33 Внешний мир должен поставлять материал: Ю. Г. фон Кирхман даже утверждает в своем "Lehre vom Wissen" (Berlin 1868), что познание представляет собой втекание внешнего мира в наше сознание.
- 41 субъективный разум: понимаемый как способности человеческого духа.
- 55 статья Гёте "Эксперимент как посредник между субъектом и объектом". Интересно то, что Гёте написал еще и другую статью, в которой идеи данной статьи получают дальнейшее развитие. Ее содержание можно реконструировать на основе письма Шиллера от 19 января 1798 г. Здесь Гёте проводит такое разделение научных методов: обычный эмпиризм, который остается на внешних, данных чувствам явлениях; рационализм, выстраивающий мыслительную систему на недостаточном наблюдении, который, таким образом, вместо того, чтобы сгруппировать факты в соответствии с их сущностью, вначале искусственно усматривает здесь некие мудреные связи, а затем фантастическим образом пытается вычитать что-то им соответствующее в фактическом мире; и, наконец, рациональный эмпиризм, который не останавливается на обычном опыте, но создает условия, при которых опыт обнаруживает их сущность.
- 58 "каузальная взаимосвязь явлений": Ernst Haeckel, Die Naturanschauung von Darwin, Goethe und Lamarck, Jena 1882, S. 53.

Примечания к новому изданию 1924 года

к стр.

- 7 "В этой литературе...": Настроение, стоявшее за этим суждением по поводу философских писаний, и интерес, выказывавшийся к ним, возникли из склада духовных устремлений, бытовавших в науке около середины 80-х гг. прошлого столетия. С тех пор о себе заявили такие явления, ввиду которых это суждение справедливым уже не кажется. Достаточно вспомнить об ослепительном сиянии, которым оказались залиты обширнейшие жизненные пласты благодаря мыслям и ощущениям Ницше. И в схватках, разыгрывавшихся и продолжающихся разыгрываться между материалистически мыслящими монистами и поборниками духовного мировоззрения, живет как стремление философского мышления к наполненному жизнью содержанию, так и

широкий всеобщий интерес к загадочным вопросам бытия. Мыслительные перипетии, такие, например, как связанные с физикалистским мировоззрением Эйнштейна, сделались едва ли не темой всеобщих разговоров и не поводом для литературных замыслов.

И тем не менее *мотивы*, на основании которых прозвучало тогда это суждение, сохраняют значение и сегодня. Если бы работа писалась сегодня, им следовало бы дать иную формулировку. Но поскольку уже имевшее место проявляется теперь почти что в прежнем виде, уместно будет сказать, в каком смысле мотивы эти все еще сохраняют свое значение. Мировоззрение Гёте, соответствующая которому теория познания должна была быть обрисована в предлагаемой работе, исходит из переживания *цельного* человека. В противоположность этому переживанию, *мыслительное* рассмотрение мира представляет собой всего лишь *одну* сторону. Из полноты человеческого бытия на поверхность душевной жизни, так сказать, поднимаются мыслительные формообразования. Часть этих мыслительных образов охватывает собой ответ на вопрос: "Что такое человеческое познание?" И ответ оказывается таким, что делается видно: человеческое бытие становится тем, к чему оно предназначено, лишь когда предастся познавательной деятельности. Душевная жизнь без познания – все равно, что человеческий организм без головы; иначе говоря, ее вовсе нет. Во внутренней жизни души вырастает содержание, которое так же жаждет восприятий снаружи, как голодный организм – пищи. Во внешнем же мире имеется содержание восприятия, которое не несет в себе своей сущности, но обнаруживает ее лишь тогда, когда посредством процесса познания оказывается соединенным с душевным содержанием. Так процесс познания оказывается одним из членов в оформлении мировой действительности. Познавая, человек принимает участие в создании этой мировой действительности. И как корень растения немислим без завершения своих задатков в плоде, так и не только человек, но и мир без познания не завершены. В познании человек не только создает что-то для себя, но и творит вместе с миром, трудясь над откровением подлинного бытия. То, что в человеке, есть идеальная кажимость; то, что в воспринимаемом мире, есть кажимость чувственная; действительностью является их познающая работа друг над другом.

Под таким углом зрения теория познания является частью жизни. А только так ее и следует рассматривать, если она должна быть присоединена жизненным далям гётевского душевного переживания. Однако с такими жизненными далями невозможно согласовать даже ницшеанское мышление и ощущение. Еще меньше – то, что, как философски ориентированное мировоззрение и воззрение на мир, возникло здесь со времени прежних, обозначенных в работе как "исходная позиция". Ведь в них во всех предполагается, что действительность существует где-то за пределами познания, а в познании должно возникать человеческое, отображающее представление этой действительности (или, если на то пошло, возникать должно, но

неспособно). Почти никто не приходит к пониманию того, что действительность эта не может быть познанием *обнаружена*, потому что как действительность она еще должна быть в познании создана. Философски мыслящие люди разыскивают жизнь и бытие за пределами познания; деятельно предаваясь познанию, Гёте пребывает непосредственно в самой творческой жизни и бытии. Поэтому также и новейшие попытки в области мировоззрения оказываются вне гётевского идейного творчества. *Предлагаемой* теории познания желательно было бы пребывать в его пределах, потому что тем самым философия обретает жизненное содержание, а интерес к ней делается жизненно необходимым.

- 8 *Задача науки – не в постановке вопросов:* Вопросы познания возникают в созерцании внешнего мира человеческой душевной организацией. В душевном импульсе вопроса содержится сила, побуждающая так приступить к созерцанию, чтобы оно вместе с душевной деятельностью принудило открыться нам действительность созерцаемого.
- 14 *Этой первой нашей деятельностью... назвать чистым опытом:* Из всей позиции данной теории познания явствует, что самое главное во всех ее процедурах – получить ответ на вопрос: "Что есть познание?" Чтобы достичь этой цели, первым делом рассматриваются, с одной стороны, мир чувственного созерцания, и мыслительное постижение его – с другой. После этого показано, что при постижении того и другого обнаруживается подлинная действительность чувственного бытия. Тем самым ответ на вопрос "Что есть познание?" оказывается в принципе получен. Ответ этот не оказался бы каким-то другим и в том случае, если бы вопрос был распространен на созерцание духовного элемента. Поэтому то, что говорится в настоящей работе о сущности познания, сохраняет значение и применительно к познанию духовных миров, что является темой моих работ, появившихся впоследствии. Чувственный мир в его явлении человеческому созерцанию не есть действительность. Он обретает действительность в связи с тем, что открывается относительно него в человеке в плане мыслительном. Мысли принадлежат к действительности чувственно созерцаемого; разница лишь та, что мысль, наличная в чувственном бытии, проявляется не снаружи, в этом бытии, но внутри, в человеке. Однако мысль и чувственное восприятие – это *одно* бытие. Когда человек выходит в мир и приступает к чувственному созерцанию, он отделяет от действительности мысль; вот только является она в другом месте – в душевном нутре. Для объективного мира разделение восприятия и мысли не имеет вообще никакого значения; оно появляется лишь потому, что человек встает посреди бытия. Вследствие этого у *него* возникает впечатление, будто мысль и чувственное восприятие есть раздельность. Не иначе обстоит дело и с духовным созерцанием. Когда оно происходит через посредство душевных процессов, которые были описаны мной в позднейшей работе "Как достичь познания высших миров?", оно опять-таки образует *одну* сторону бытия (духовного); а

соответствующие мысли относительно духовного образуют другую сторону. Различие возникает лишь в том, что между тем как чувственное восприятие при помощи мыслей находит свое завершение в действительности, так сказать, *поднимаясь вверх* к духовному началу, то духовное созерцание, исходя из этого начала, переживается в своей истинной сущности книзу. То, что чувственное восприятие происходит с помощью сформированных самой природой чувств, созерцание же духовного – лишь через развитые душевным образом духовные органы восприятия, *принципиального* различия не образует.

Собственно говоря, в моих позднейших публикациях не происходило никакого отхода от идеи познания, разработанной мной в данной работе, но лишь применение этой идеи к духовному опыту.

- 14 По поводу статьи "*Природа*". В записках "Гётевского общества" я попытался показать, что эта статья появилась таким образом, что *Тоблер*, общавшийся с Гёте в Веймаре во время, когда она возникла, записал после разговоров с ним те идеи, которые жили в Гёте и почитались им за истинные. Эта запись появилась в распространявшемся тогда лишь в рукописном виде "*Tiefurter Journal*". Ныне в бумагах Гёте мы находим лишь написанную им намного позднее статью о ранней публикации. Здесь Гёте недвусмысленно говорит, что теперь он не может вспомнить, была ли та статья написана им, однако там содержатся идеи, которые ко времени публикации принадлежали ему. В моем докладе в записках "Гётевского общества" я сделал попытку доказать, что эти идеи в дальнейшем их развитии вливаются в целостное гётевское воззрение на природу. Теперь имеются дополнительные публикации, претендующие на то, что авторство статьи "*Природа*" принадлежит Тоблеру в полном объеме. Я не желал бы вмешиваться в полемику по этому вопросу. Даже если кто-то настаивает на полной оригинальности Тоблера, фактом остается то, что эти идеи жили в Гёте в начале 80-х гг. XVIII в., причем так, что они – причем по его собственному свидетельству – оказываются началом его всеохватывающего воззрения на природу. Лично у меня нет никакого основания отступать от моей точки зрения относительно того, что идеи возникли у Гёте. Однако даже если бы это было не так, они извещали в его духе существование, оказавшееся чрезвычайно плодотворным. Для того, кто наблюдает гётевское мировоззрение, важны не они сами по себе, но то, что из них возникло.
- 22 *явление для чувств*: В этих рассуждениях уже имеется намек на созерцание духовного, о котором говорится в моих позднейших сочинениях, в смысле того, что было сказано выше, в примечании к с. 14.
- 23 *Совершенно иначе обстояло бы дело*: Это рассуждение несколько не противоречит созерцанию духовного, но лишь указывает на то, что в случае чувственного восприятия достичь его сущности можно не посредством, так сказать, пронизывания его и проникновения к бытию,

стоящему за ним, но через обращение к мыслительному моменту, открывающемуся в человеке.

- 63 *Ни в каком способе исследования... с методами неорганической науки*: В моих работах можно обнаружить упоминания о "мистицизме" и "мистике" в различном смысле. То, что между этими разными смыслами нет противоречия, как это кое-кому примерещилось, всякий раз усматривается из контекста. Можно образовать общее понятие "мистики". В соответствии с ним, это совокупность того, что возможно узнать о мире посредством внутреннего, душевного переживания. На первых порах это понятие не приходится оспаривать. Ибо такой опыт существует. И он открывает нечто не только о человеческом нутре, но и о мире. Необходимо иметь глаза, в которых разыгрываются процессы, чтобы что-то узнать о мире цветов. Однако посредством этого мы узнаем не только кое-что о глазе, но и о мире. Необходимо иметь внутренний душевный орган, чтобы узнать определенные вещи о мире.

Однако, чтобы произошло познание, в опыт мистического органа должна быть внесена полная понятийная ясность. Между тем существуют люди, желающие ускользнуть в "нутро", чтобы понятийной ясности избежать. Они называют "мистикой" то, что должно повести познание со света идей в темноту мира чувств, т. е. не просветленного идеями мира чувств. *Против* этой мистики и выступают с неизменностью мои сочинения; и каждая страница моих книг ратует в *поддержку* той мистики, которая мыслительно сохраняет идейную ясность и делает из мистического чувства душевный орган восприятия, деятельный в той же самой сфере человеческого существа, где в вообще-то господствуют темные чувства. Чувство это применительно к духовному следует в полной мере приравнять глазу или уху применительно к физическому.

- 74 *философия свободы*: Идеи этой философии были впоследствии развиты в моей "Философии свободы" (1894 г.).
- 76 *Психология, этнография и история – вот наиболее основные формы наук о духе*: После того, как теперь я разработал различные области того, что называю "антропософией", мне бы следовало, пиши я эту работку теперь, прибавить сюда и эту "антропософию". Когда же я писал ее сорок лет назад, перед моими глазами витало в качестве "психологии", в конечно же абсолютно неупотребительном смысле слова, нечто такое, что включало в себя созерцание всего "духовного мира" (пневматология). Однако из этого не следует заключать, что тем самым я хотел тогда исключить этот "духовный мир" из познания человека.
- 79 *статья Гёте "Эксперимент как посредник между субъектом и объектом"*: Примечание следует теперь дополнить тем, что гипотетически предполагавшаяся мной здесь статья была позднее действительно обнаружена в архиве Гёте и Шиллера и включена в веймарское издание Гёте.

к стр.

4 *статью об атомизме*: Эта статья была найдена в 1937 г. в архиве Фридриха Теодора Фишера, при передаче его библиотеке Тюбингенского университета и его просмотре. В 1939 г. статья была опубликована в журнале "Das Goetheanum", в 1940 г. она появилась в "Veröffentlichungen aus dem literarischen Frühwerk", Band IV, S. 3: "Einzig mögliche Kritik der atomistischen Begriffe". Здесь опубликовано также и сопроводительное письмо Рудольфа Штайнера, с. VII, факсимиле. 2-е издание: Rudolf Steiner Gesamtausgabe, Gesammelte Aufsätze 1882-1902. Dornach 1960.

4 *к естественнонаучным сочинениям Гёте*: Goethes Werke, Naturwissenschaftliche Schriften, herausgegeben von Rudolf Steiner. Mit einem Vorwort von Prof. Dr. Karl Julius Schröer. In «Deutsche National-Literatur», Hrsg. Joseph Kürschner. Erster Band (114. Band, Goethes Werke XXXIII) 1883, Zweiter Band (115. Band, Goethes Werke XXXIV) 1887, Dritter Band (136. Band, Goethes Werke XXXV) 1890, Vierter Band, I. und II. Abteilung (117. Band, Goethes Werke XXXVI/1.2) 1897. Переиздание: Band I-IV, 1. 2 Stuttgart, Berlin, Leipzig {1921}. Band I (Zur Metamorphosenlehre) und Band III (Farbenlehre), Bern 1947.

Предисловия Рудольфа Штайнера переизданы отдельным томом: Dornach 1926 und Freiburg i. B. 1949.

74 *Крейенбюля*: J. Kreyenbühl, Die ethische Freiheit bei Kant, в: Philosophische Monatshefte, Heidelberg, Band XVIII, 1882, S. 129 ff.

82 *Примечание к с. 14*: Статья Рудольфа Штайнера "Zu dem Fragment über die Natur" ("К фрагменту "О природе") в: "Veröffentlichungen aus dem literarischen Frühwerk", Heft II, Dornach 1938, S. 3. 2-е издание: Rudolf Steiner Gesamtausgabe, Gesammelte Aufsätze 1882-1902. Dornach 1960.