

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

Истина и наука

Прелюдия "Философии свободы"

*Д-ру Эдуарду фон Гартману
посвящает автор
с чувством горячего восхищения*

Предисловие

Современная философия страдает нездоровым Кантовым вероучением. Настоящая работа призвана внести вклад в его преодоление. Было бы кощунством, когда бы мы пожелали принизить бессмертные заслуги этого человека перед немецкой наукой. Однако нам следовало бы наконец понять, что мы будем в состоянии заложить основание действительно удовлетворительного мировоззрения и воззрения на жизнь лишь тогда, когда решительным образом противопоставим себя этому уму. Ведь что совершил Кант? Он показал, что лежащая за пределами мира наших чувств и разума первооснова вещей, которую его предшественники отыскивали с помощью неверно понятых понятийных схем, недоступна для наших познавательных способностей. Из этого он вывел, что наши научные устремления должны оставаться в пределах того, что доступно опыту и не в состоянии подступиться к познанию сверхчувственной первоосновы, "вещи как она есть". Однако что, если эта "вещь как она есть" вместе с потусторонней первоосновой – лишь призрак? А ведь легко понять, что так оно и есть. Стремление отыскать глубочайшую сущность вещей, их первопринципы, неотделимо от человеческой природы. Оно лежит в основании всей научной деятельности.

Однако нет ни малейшего повода к тому, чтобы отыскивать эту первооснову *вне* данного нам чувственного и духовного мира, покуда всестороннее обследование этого мира не покажет, что *внутри* него присутствуют такие элементы, которые ясно указывают на влияние извне.

В настоящей работе мы попытаемся провести доказательство того, что нашему мышлению достижимо все, что следует привлечь для объяснения и постижения мира. Предположение принципов нашего мира, находящихся за его пределами, оказывается предрассудком иссохшей, живущей в тщетном догматическом помрачении философии. К этому результату должен был бы прийти Кант, когда бы он действительно обследовал, на что годится наше мышление. Вместо того он обстоятельнейшим образом доказывал, что само устройство наших

познавательных способностей делает нас неспособными достичь последних принципов, находящихся за пределами нашего опыта. Однако у нас нет никаких разумных оснований для их помещения в такую потусторонность. Кант и вправду опроверг "догматическую" философию, однако не поставил ничего на ее место. Поэтому следовавшая за ним по времени немецкая философия развивалась всецело в оппозиции Канту. Фихте, Шеллинга, Гегеля не слишком-то заботили обозначенные их предшественником границы нашего познания, они искали первопринципы вещей *внутри* поусторонности человеческого разума. Даже Шопенгауэр, который хоть и утверждает, что результаты кантовской критики разума представляют собой вечные, непроверяемые истины, не смог не отправиться на отыскание последних мировых оснований собственным путем, сойдя с дороги своего учителя. Фатумом всех этих мыслителей было то, что они стремились достичь познания высших истин, не закладывая для такого предприятия основ природы самого познания. Поэтому гордо вознесшиеся мыслительные построения Фихте, Шеллинга и Гегеля стоят, не имея под собой фундамента. Однако его отсутствие пагубно сказывалось на мыслительных ходах самих философов. Не зная, каково значение чистого мира идей и в каких отношениях он находится с областью чувственного восприятия, они нагромождали заблуждение на заблуждение, односторонность на односторонность. Не удивительно, что излишне отважные системы не смогли противостоять нападкам со стороны эпохи, враждебной философии, и много доброкачественного, что в них имелось, было безжалостно отброшено вместе с негодным.

Нижеследующие рассуждения должны помочь ликвидировать указанный пробел. Цель их не в том, чтобы, подобно Канту, показать, что познавательным способностям *недоступно*; они должны обнаружить, что им на самом деле под силу.

Результат этих изысканий состоит в том, что истина не есть, как принято считать, идеальное отражение чего-то реального, но представляет собой *свободное* порождение человеческого духа, которого бы вообще нигде не было, когда бы мы сами его не произвели на свет. Задача познания заключается не в том, чтобы *повторить* в понятийной форме то, что где-то уже существует, но чтобы *создать* совершенно новую сферу, которая лишь вместе с чувственно данным миром и образует полную действительность. Тем самым высшая деятельность человека, его духовное творчество, оказывается органически включенной в общий ход мировых событий. Без такой деятельности ход этот невозможно было бы мыслить в качестве завершенной в самой себе цельности. Человек – не праздный наблюдатель происходящего в мире, лишь повторяющий в своем духе, в образной форме, *то*, что делается в космосе и без его участия, он деятельно сопричастен к творению мирового процесса; и познание – совершеннейший член в организме универсума.

Это воззрение влечет за собой для законов нашей деятельности, для наших нравственных идеалов важное следствие, а именно то, что также и они не должны рассматриваться как отображение чего-то находящегося вне нас, но лишь как существующие в нас самих. Тем самым оказывается выпроженной за дверь сила, в качестве заповеди которой нам следовало рассматривать наши нравственные законы. Нам неизвестен "категорический императив", подобный голосу из потустороннего мира, который бы нам предписывал, что делать, а чего не делать. Наши нравственные идеалы есть наше собственное свободное порождение. Нам следует только вывести, что мы предписываем сами себе в качестве нормы своего поведения. Созерцание истины как свободного поступка обосновывает тем самым также и учение о нравственности, в основании которого – совершенно *свободная личность*.

Разумеется, эти утверждения справедливы только применительно к той части нашего поведения, законы которого мы идеально постигаем средствами совершенного познания. Поскольку же такие законы представляют собой чисто природные или еще непроясненные в понятийном отношении мотивы, человек, поднявшийся в духовном плане выше, способен познать, насколько эти законы наших поступков обоснованы внутри нашей индивидуальности, но нами самими они воспринимаются как действующие на нас извне, нас принуждающие. И всякий раз, как в ходе познания нам удастся отчетливо постигнуть такой мотив, мы совершаем приобретение в области свободы.

С тем, как соотносятся наши воззрения со значительнейшим философским явлением современности, с миропониманием Эдуарда фон Гартмана, в той мере, в какой это касается проблемы познания, читатель сможет обстоятельным образом ознакомиться по самому нашему сочинению.

То, что создано нами здесь, представляет собой прелюдию к "Философии свободы". В скором времени должна последовать и она сама, в подробной разработке.

В конечном счете целью всякой науки является повышение ценности бытия человеческой личности. Тот, кто занимается наукой, не имея этого в виду, тот трудится лишь потому, что видел, как это делал его учитель, он "исследует" потому, что как-то случайно этому выучился. "Свободным мыслителем" его не назовешь.

Что только и способно сообщить наукам истинную ценность, это философское изложение значения их результатов в плане человеческом. Я желал внести вклад в это изложение. Но, быть может, наука современности и не нуждается в философском оправдании? В таком случае несомненны две вещи. Во-первых, та, что мной написано бесполезное сочинение. А во-вторых, что современная ученость бродит впотьмах и не знает, чего хочет.

В завершение этого предисловия не могу удержаться от личного замечания. До сих пор я всегда излагал свои философские воззрения, сопрягая их с гётевским мировоззрением, к которому меня поначалу подвел мой высокочтимый учитель Карл Юлиус Шрёер, так высоко стоящий для меня в гётевских исследованиях потому, что его взгляд всегда переходит от единичного к *идеям*.

Однако настоящей работой я надеюсь показать, что мое мыслительное построение представляет собой самообоснованную цельность, выводить которую из гётевского мировоззрения нет нужды. Мои мысли, как они предлагаются здесь, и как они последуют далее в "Философии свободы" возникали в течение многих лет. Чувство глубокой благодарности заставляет меня еще добавить, что любезный прием, оказанный мне в доме Шпехтов в Вене во времена, когда мне было поручено заниматься воспитанием их детей, создал необычайно благоприятную "среду" для вызревания моих идей. Кроме того, следует еще сказать, что подобающим настроением для придания последней закругленности многим мыслям эскизно намеченной мной на с. 130 сл. "Философии свободы" я обязан плодотворнейшим беседам с моим высоко ценимым другом Розой Майредер в Вене, чьи литературные труды, являющиеся изливанием наделенной тонкими ощущениями, благородной художественной натуры, надо надеяться, в скором времени будут представлены общественности.

Писано в Вене, в начале декабря 1891 г.

д-р Рудольф Штайнер

ВВЕДЕНИЕ

Цель нижеследующих размышлений – в том, чтобы посредством анализа, доходящего до наиболее основных элементов акта познания, надлежащим образом сформулировать проблему познания и проложить путь к ее разрешению. С помощью критики базированных на кантовском способе мышления теорий познания размышления эти показывают, что, исходя из этой позиции, решения соответствующих вопросов никогда не получить. При этом, разумеется, следует признать, что без фундаментальных подготовительных разработок Фолькельта ("Erfahrung und Denken. Kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie", von Johannes Volkelt, Hamburg und Leipzig 1886) с их обстоятельными исследованиями понятия познания, точное постижение понятия "данного", в той его форме, как оно отыскивается нами здесь, было бы весьма затруднено. Однако мы тешим себя надеждой, что положили основание преодолению субъективизма, тяготеющего над ведущими происхождение от Канта теориями познания. И прежде всего мы полагаем, что это сделано нами через доказательство того, что субъективная форма, в которой предстает акту познания картина мира перед ее переработкой наукой, есть лишь необходимая переходная ступень, которая, однако, преодолевается в самом

же процессе познания. Так называемый опыт, с такой охотой выдвигаемый позитивизмом и неокантианством в качестве единственного достоверного момента, представляется нам максимальной субъективностью. И, указывая это, мы обосновываем *объективный идеализм* как необходимое следствие понимающей сама себя теории познания. Идеализм этот отличается от гегелевского метафизического, абсолютного идеализма тем, что он отыскивает основание раскола действительности на наличное *бытие* и *понятие* в субъекте познания и усматривает его преодоление не в объективной мировой диалектике, но в субъективном процессе познания. Автор этих строк уже отстаивал однажды эту точку зрения на базе изысканий, которые, разумеется, значительно отличались от настоящих по *методу*, где не было также и восхождения к первым элементам познания, — в печатном виде, в своей работе "Очерк теории познания, отвечающей гётевскому мировоззрению", вышедшей в 1886 г.

Новейшая литература, имеющая значение для этих разработок, следующая. При этом мы приводим не только то, что имеет к нашему изложению непосредственное отношение, но также и все те сочинения, в которых рассматриваются вопросы, близкие обсуждаемым нами. Мы воздерживаемся от специального приведения работ философских классиков в собственном смысле слова.

Для теории познания вообще значение имеют:

- R. Avenarius, Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes usw.; Leipzig 1876
- Kritik der reinen Erfahrung; I. Bd. Leipzig 1888
- J. F. A. Bahnsen, Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt; I. Bd. Leipzig 1882
- J. Baumann, Philosophie als Orientierung über die Welt; Leipzig 1872
- J. S. Beck, Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurteilt werden muß; Riga 1796
- F. E. Beneke, System der Metaphysik und Religionsphilosophie usw., Berlin 1839
- Julius Bergmann, Sein und Erkennen usw.; Berlin 1880
- A. E. Biedermann, Christliche Dogmatik; 2. Aufl. Berlin 1884/85
- H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung; Berlin 1871
- P. Deussen, Die Elemente der Metaphysik; 2. Auflage, Leipzig 1890
- W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften usw.; Leipzig 1883. —
Особенно вводные главы, рассматривающие отношение теории познания к прочим наукам. Далее имеет значение принадлежащее тому же автору:
Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht; Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin 1890, S. 977

- A. Dorner, Das menschliche Erkennen usw.; Berlin 1887
- E. Dreher, Über Wahrnehmung und Denken; Berlin 1878
- G. Engel, Sein und Denken; Berlin 1889
- W. Enoch, Der Begriff der Wahrnehmung; Hamburg 1890
- B. Erdmann, Kants Criticismus in der ersten und zweiten Auflage seiner Kritik der reinen Vernunft; Leipzig 1878
- F. v. Feldegg, Das Gefühl als Fundament der Weltordnung; Wien 1890
- E. L. Fischer, Die Grundfragen der Erkenntnistheorie; Mainz 1887
- K. Fischer, System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre; 2. Auflage Heidelberg 1865
Geschichte der neueren Philosophie; Mannheim 1860 (прежде всего главы, относящиеся к Канту)
- A. Ganser, Die Wahrheit; Graz 1890
- C. Göring, System der kritischen Philosophie; Leipzig 1874
Über den Begriff der Erfahrung; Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie; Leipzig 1. Jg. 1877, S. 384
- E. Grimm, Zur Geschichte des Erkenntnisproblems usw.; Leipzig 1890
- F. Grung, Das Problem der Gewißheit; Heidelberg 1886
- R. Hamerling, Die Atomistik des Willens; Hamburg 1891
- F. Harms, Die Philosophie seit Kant; Berlin 1876
- E. v. Hartmann, Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus; 2. Aufl. Berlin 1875
J. H. v. Kirchmanns erkenntnistheoretischer Realismus; Berlin 1875
Das Grundproblem der Erkenntnistheorie usw.; Leipzig 1889
Kritische Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart; Leipzig 1889
- H. L. F. v. Helmholtz, Die Tatsachen in der Wahrnehmung; Berlin 1879
- G. Heymans, Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens; Leiden 1890
- A. Hölder, Darstellung der Kantischen Erkenntnistheorie; Tübingen 1874
- A. Horwicz, Analyse des Denkens usw.; Halle 1875
- F. H. Jacobi, David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus; Breslau 1787
- M. Kappes, Der «Common Sense» als Prinzip der Gewißheit in der Philosophie des Schotten Thomas Reid; München 1890
- M. Kauffmann, Fundamente der Erkenntnistheorie und Wissenschaftslehre; Leipzig 1890
- B. Kerry, System einer Theorie der Grenzgebiete; Wien 1890
- J. H. v. Kirchmann, Die Lehre vom Wissen als Einleitung in das Studium philosophischer Werke; Berlin 1868
- E. Laas, Die Kausalität des Ich; Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie; Leipzig, 4. Jahrgang (1880) S. 1 ff., 311 ff.
Idealismus und Positivismus; Berlin 1879
- F. A. Lange, Geschichte des Materialismus; Iserlohn 1873/75

- A. v. Leclair, Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie; Breslau 1882
 Das kategorische Gepräge des Denkens; Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Leipzig, 7. Jahrgang (1883) S. 257 ff.
- O. Liebmann, Kant und die Epigonen; Stuttgart 1865
 Zur Analysis der Wirklichkeit; Straßburg 1880
 Gedanken und Tatsachen; Straßburg 1882
 Die Klimax der Theorien; Straßburg 1884
- Th. Lipps, Grundtatsachen des Seelenlebens; Bonn 1883
- H. R. Lotze, System der Philosophie, I. Teil: Logik; Leipzig 1874
- J. V. Mayer, Vom Erkennen; Freiburg i. Br. 1885
- A. Meinong, Hume-Studien; Wien 1877
- J. St. Mill, System der induktiven und deduktiven Logik; 1843; немецкий перевод Braunschweig 1849
- W. Münz, Die Grundlagen der Kantschen Erkenntnistheorie; 2. Auflage, Breslau 1885
- G. Neudecker, Das Grundproblem der Erkenntnistheorie; Nördlingen 1881
- F. Paulsen, Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantschen Erkenntnistheorie; Leipzig 1875
- J. Rehmke, Die Welt als Wahrnehmung und Begriff usw.; Berlin 1880
- Th. Reid, An inquiry into the human mind on the principles of common sense; Edinurgh 1764, немецкий перевод Leipzig 1876
- A. Riehl, Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft; Leipzig 1887
- J. Rülff, Wissenschaft des Weltgedankens und der Gedankenwelt, System einer neuen Metaphysik; Leipzig 1888
- R. v. Schubert-Soldern, Grundlagen einer Erkenntnistheorie; Leipzig 1884
- C. E. Schulze, Aenesidemus; Helmstädt 1792
- W. Schuppe, Zur voraussetzungslosen Erkenntnistheorie; Philosophische Monatshefte, Berlin, Leipzig, Heidelberg 1882, Band XVIII, Heft 6 u. 7
- R. Seydel, Logik oder Wissenschaft vom Wissen; Leipzig 1866
- Christoph v. Sigwart, Logik; Freiburg i. Br. 1878
- A. Stadler, Die Grundzüge der reinen Erkenntnistheorie in der kantischen Philosophie; Leipzig 1876
- H. Taine, De l'Intelligence; 5. Auflage, Paris 1888
- A. Trendelenburg, Logische Untersuchungen; Leipzig 1862
- F. Ueberweg, System der Logik; 3. Auflage, Bonn 1882
- H. Vaihinger, Hartmann, Dühring und Lange; Iserlohn 1876
- Th. Varnbühler, Widerlegung der Kritik der reinen Vernunft; Leipzig 1890
- J. Volkelt, Immanuel Kants Erkenntnistheorie usw.; Leipzig 1879
 Erfahrung und Denken; Hamburg 1886
- R. Wahle, Gehirn und Bewußtsein; Wien 1884
- W. Windelband, Präludien; Freiburg i. Br. 1884

Die verschiedenen Phasen der Kantschen Lehre vom «Ding an sich»; Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Leipzig, 1. Jahrgang (1877), S. 224 ff.

J. H. Witte, Beiträge zum Verständnis Kants; Berlin 1874

Vorstudien zur Erkenntnis des unerfahrbaren Seins; Bonn 1876

H. Wolff, Über den Zusammenhang unserer Vorstellungen mit den Dingen außer uns; Leipzig 1874

J. Wolff, Das Bewußtsein und sein Objekt; Berlin 1889

W. Wundt, Logik, I. Bd.: Erkenntnislehre; Stuttgart 1880

По Фихте значение имеют:

F. C. Biedermann, De Genetica philosophandi ratione et methodo, praesertim Fichtii, Schellingii, Hegelii, Dissertationis particula prima, syntheticam Fichtii methodum exhibens usw.; Lipsiae 1835

F. Frederichs, Der Freiheitsbegriff Kants und Fichtes; Berlin 1886

O. Gühloff, Der transcendente Idealismus; Halle 1888

P. Hensel, Über die Beziehung des reinen Ich bei Fichte zur Einheit der Apperception bei Kant; Freiburg i. Br. 1885

G. Schwabe, Fichtes und Schopenhauers Lehre vom Willen mit ihren Konsequenzen für Weltbegreifung und Lebensführung; Jena 1887

Разумеется, здесь не учтены многочисленные работы, появившиеся к Фихтевскому юбилею в 1862 г. Можно упомянуть разве лишь речь Тренделенбурга (A. Trendelenburg, Zur Erinnerung an J. G. Fichte; Berlin 1862), содержащую важные теоретические положения.

I. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Теория познания должна быть научным исследованием того, из чего, безо всякой проверки, исходят все прочие науки: самого *познания*. Тем самым ей изначально присваивается характер фундаментальной философской науки. Ибо лишь через нее можем мы узнать, какую ценность и какое значение имеют усмотрения, полученные в других науках. В этом смысле она составляет основу всех научных устремлений. Ясно, однако, что она может сделаться достойной этой своей задачи лишь тогда, когда сама она будет беспредпосылочной, насколько это возможно, принимая во внимание природу человеческого познания. Это признается едва не всеми. Однако при тщательной проверке наиболее известных систем теории познания обнаруживается, что уже на начальном этапе исследования делается целый ряд предварительных предположений, которые в значительной мере сводят на нет убедительность дальнейших выкладок. Именно, мы заметим, что обыкновенно уже при постановке фундаментальной проблемы теории познания закладываются определенные скрытые предпосылки. Однако если неверной оказывается уже постановка вопросов в науке, есть основания заранее сомневаться в

надлежащем их решении. Между тем история науки учит нас тому, что бесчисленные заблуждения, от которых страдают целые эпохи, следует возвести исключительно к тому, что определенные проблемы были неверно поставлены. Чтобы подкрепить это утверждение, нам нет нужды ходить далеко и обращаться к физике Аристотеля или к "Ars magna" Луллия: достаточно примеров этого можно найти в истории Нового времени. Бесчисленные вопросы относительно значения рудиментарных органов у некоторых организмов оказалось возможным поставить надлежащим образом лишь тогда, когда условия для того были созданы посредством нахождения биогенетического фундаментального закона. Пока биология находилась под влиянием телеологических воззрений, не существовало возможности так сформулировать соответствующие проблемы, чтобы сделался возможным удовлетворительный ответ. Какие фантастические представления бытовали, например, относительно функции так называемого шишковидного тела в человеческом мозгу, пока вопрос о такой функции вообще задавался! Мы достигли цели лишь тогда, когда стали искать разгадку в рамках уже сравнительной анатомии, когда задали себе вопрос, не является ли этот орган просто оставшимся в человеке рудиментом низших форм развития. А какие изменения (приведем еще один пример) претерпела постановка определенных вопросов в физике вследствие открытия механического теплового эквивалента и закона сохранения импульса! Короче, успех научных изысканий очень существенно зависит от того, в состоянии ли мы ставить проблемы надлежащим образом. И хотя теория познания, как предпосылка всех прочих наук, занимает совершенно особое место, все же следует предположить, что также и в ней успешное продвижение в исследованиях возможно лишь тогда, когда надлежащим образом заданы фундаментальные вопросы.

Итак, нижеследующие рассуждения прежде всего стремятся к такой формулировке проблемы познания, которая бы строго отвечала характеру теории познания как абсолютно беспредпосылочной науки. Поэтому мы желали бы осветить также и отношение, в котором находится к такой фундаментальной философской науке принадлежащее И. Г. Фихте "Наукоучение". Почему именно попытка Фихте создать безусловно надежное основание для науки так тесно соотносится нами с данной целью, станет само собой очевидно в ходе исследования.

II. КАНТОВСКИЙ ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЙ ВОПРОС ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

Основателем теории познания в современном смысле слова называют обычно Канта. Против такого представления можно с полным правом возразить, что в истории философии до Канта обнаруживаются многочисленные исследования, которые все же следует рассматривать как

нечто куда большее, чем просто зачатки такой науки. Вот и Фолькельт в своей капитальной работе о теории познания отмечает@1, что критическое рассмотрение этой науки началось уже с Локка. Также и у более ранних философов, еще в древнегреческой философии мы находим рассуждения, которые в наше время следовало бы отнести к теории познания. И все же Кант до самых глубин всколыхнул все относящиеся сюда вопросы, а за ним последовало большое число других мыслителей, подвергших эти вопросы такой основательной проработке, что попытки решения, имевшие место, прежде, можно снова отыскать у Канта или его эпигонов. Так что если речь должна идти о чисто *предметном*, а не об *историческом* исследовании теории познания, мы вряд ли сможем упустить из виду хоть какое значительное явление, если принимать в расчет одно только время с момента выхода кантовской "Критики чистого разума". Те свершения, которые имели место в данной области до этого, повторяются в эту эпоху.

Фундаментальный теоретико-познавательный вопрос Канта: "*Как возможны априорные синтетические суждения?*" Рассмотрим-ка этот вопрос в плане его беспредпосылочности! Кант задает его потому, что он считает, что безусловно достоверное знание мы можем получить лишь тогда, когда сможем доказывать априорные синтетические суждения. Он говорит так: "От разрешения вышеназванной задачи зависит также и возможность чистого использования разума при основании и развитии всех наук, включающих априорное теоретическое познание предметов"@2, и еще: "От разрешения этой задачи зависит обоснованность или же шаткость метафизики, и соответственно все вообще ее существование"@3.

Итак, беспредпосылочен ли этот вопрос, как ставит его Кант? Никоим образом, ибо он ставит возможность безусловно достоверной системы знания в зависимость от того, что оно строится лишь из синтетических суждений, причем таких, которые получены независимо от всякого опыта. Синтетическими суждениями Кант называет такие, в которые понятием предиката к понятию субъекта добавляется нечто такое, что всецело находится вне него, "хотя и связано с ним"@4, между тем как в аналитических суждениях, напротив того, предикат высказывает лишь то, что (скрытым образом) уже содержится в субъекте. Здесь, пожалуй, не место вникать в остроумные возражения Иоганна Ремке@5 против такого подразделения суждений. Для нашей нынешней цели достаточно уяснить лишь то, что подлинное знание мы можем обрести лишь через такие суждения, которые будут прибавлять к одному понятию второе, содержание которого по крайней мере *для нас* в том первом еще не присутствовало. Уступив Канту в том, чтобы называть такой класс суждений *синтетическими*, нам надо будет допустить и то, что познание в форме суждения может быть получено лишь тогда, когда связь субъекта с предикатом оказывается именно такой синтетической. Иначе, однако, обстоит дело со второй частью вопроса, которая требует, чтобы суждения

эти могли получаться априорно, т. е. независимо от всякого опыта. Вполне ведь возможно (разумеется, тем самым мы говорим лишь о чисто мыслительной возможности), что таких суждений вообще в природе не существует. В начале теории познания должен быть еще абсолютно невыясненным вопрос, способны ли мы дойти до суждений как-то помимо опыта или исключительно через него. И в самом деле, при непредубежденном рассмотрении такая независимость представляется изначально невозможной. Ибо каким бы ни был предмет нашего знания, оно должно приходить к нам в качестве непосредственного, индивидуального переживания, т. е. становиться опытом. Также и математические суждения получаем мы не как-то иначе, а лишь *усматривая* их на отдельных случаях. Ничего не меняется даже в том случае, когда, как это делает, например, О. Либман (O. Liebmann, *Analysis der Wirklichkeit. Gedanken und Tatsachen*) такие суждения относят на счет определенной организации нашего сознания. В этом случае вполне можно сказать: то или это утверждение необходимо значимо, потому что если бы его опровергли, *вместе с* ним было бы опровергнуто сознание. Но ведь содержание этого утверждения в качестве познания может быть получено нами лишь тогда, когда оно станет-таки нашим переживанием, совершенно также, как процесс во внешнем мире. Пускай даже в содержании такого утверждения содержатся такие элементы, которые ручаются за свою абсолютную значимость, или пускай они будут обеспечены по иным основаниям; все равно я не могу им овладеть как-то иначе, кроме как столкнувшись с ним в опыте. Это первое.

Второй сомнительный момент заключается в том, что совершенно безосновательно утверждать в начале теоретико-познавательных исследований, что из опыта не могут происходить никакие безусловно значимые знания. Ведь несомненно, что вполне мыслима такая ситуация, когда сам опыт сможет предъявить такой признак, который будет служить ручательством за достоверность добытых из него усмотрений.

Итак, в кантовской постановке вопроса имеется две предпосылки. Во-первых, что у нас, чтобы достичь знания, должен иметься еще один путь помимо опыта. А во вторых, что всякое опытное знание может обладать лишь ограниченной значимостью. То, что утверждения эти нуждаются в проверке, что в них можно усомниться, Канту даже не приходит в голову. Он перенимает их как предубеждения из догматической философии и кладет их в основу своих критических исследований. Догматическая философия исходит из их значимости и применяет их просто для того, чтобы достичь соответствующего им знания; Кант исходит из их значимости и задается лишь вопросом: при каких условиях они могут быть значимыми? А что, если они вообще никогда не значимы? Но тогда у здания кантовского учения вообще не оказывается фундамента.

Все, что реально преподносит нам Кант на протяжении пяти параграфов, предшествующих формулировке его фундаментального вопроса, это попытка доказательства того, что математические суждения – синтетические@6. Однако именно указанные нами две предпосылки в качестве научных предубеждений сохраняются. Во Введении II "Критики чистого разума" говорится: "Хоть опыт нам и говорит, что нечто имеет такие или иные свойства, однако не говорит, что это не могло бы быть иначе", и еще: "Опыт никогда не сообщает своим суждениям подлинной или строгой всеобщности, а всегда лишь условную и сравнительную (через индукцию)". В "Пролегоменах" § 1 мы читаем: "Прежде всего, что касается *источников* метафизического знания, то уже в самом им понятии содержится, что они не могут быть эмпирическими. Так что его принципы (куда принадлежат не только его фундаментальные положения, но и его фундаментальные понятия) ни в коем случае поэтому не могут быть взяты из опыта, поскольку это должно быть не физическое, но метафизическое, т. е. лежащее за пределами опыта знание". Наконец, в "Критике чистого разума" (S. 58 [с. 39]) Кант говорит: "Прежде всего следует отметить, что собственно математические суждения всегда априорные, а не эмпирические, потому что они обладают необходимостью, которая не может быть заимствована из опыта. Если же с этим не захотят согласиться, я готов ограничить свое утверждение областью чистой математики, само понятие которой уже указывает на то, что она содержит не эмпирическое, а исключительно лишь чистое априорное знание". Где бы мы ни раскрыли "Критику чистого разума", повсюду найдем, что все рассуждения в ней проводятся с принятием этих догматических утверждений. Коген@7 и Штадлер@8 пытаются доказать, что Кант показал априорную природу утверждений математики и чистого естествознания. Однако все, что пытается он сделать в своей "Критике", можно обобщить в следующих положениях. Поскольку математика и чистое естествознание являются априорными науками, форма всего опыта должна быть обоснована в субъекте. Таким образом, эмпирически нам дан лишь материал восприятий. Заложенными в душе формами он оказывается выстроенным в систему опыта. Формальные истины априорных теорий обладают значением и смыслом лишь в качестве упорядочивающих принципов, они делают возможным опыт, однако не идут дальше него. Однако эти формальные истины являются априорными синтетическими суждениями, которых, таким образом, в качестве условий всякого возможного опыта, может хватать настолько же далеко, как и самого этого опыта. А значит, критика чистого разума несколько не доказывает априорности математики и чистого естествознания, но лишь определяет область значимости *при том условии*, что их истины должны были быть получены независимо от опыта. В самом деле, Кант до такой степени не склонен доказывать их априорность, что просто исключает ту часть математики (см. выше), в

отношении которой в априорности возможно усомниться даже с его собственной точки зрения, и ограничивается лишь тем, в случае чего она следует уже просто из понятия. Также и Иоганн Фолькельт находит, что "Кант исходит из явной предпосылки, что общее и необходимое знание фактически существует". Чуть ниже он об этом говорит: "Эта нигде в явной форме не подвергнутая проверке предпосылка до такой степени противоречит самому характеру критической теории познания, что вполне серьезно можно задаться вопросом, может ли "Критика чистого разума" расцениваться в качестве критической теории познания". Правда, Фолькельт находит, что имеются достаточные основания для того, чтобы дать на этот вопрос утвердительный ответ, но "тем не менее этой догматической предпосылкой критическая позиция, занимаемая кантовской теорией познания, оказывается серьезнейшим образом искаженной"@9. Довольно: также и Фолькельт находит, что "Критика чистого разума" ни в коем случае не является беспредпосылочной теорией познания.

В основных чертах с нашей точкой зрения относительно того, что Кант выдвигает априорную значимость чистых математики и естествознания в качестве *предпосылки* на острие своих рассуждений, совпадают воззрения О. Либмана, Гёльдера, Виндельбанда, Юбервега, Эд. фон Гартмана@10 и Куно Фишера@11.

То, что мы действительно обладаем знаниями, независимыми от всякого опыта, и что последний дает нам лишь усмотрения, обладающие относительной всеобщностью, – все это может быть установлено нами лишь в качестве высказываний, следующих из других суждений. Безусловно необходимо, чтобы этим утверждениям были предпосланы исследования сущности опыта и сущности нашего познания. Из первого могло бы следовать первое из вышеназванных утверждений, из второго – второе.

Однако на наши возражения, выдвинутые против критики разума, могли бы ответить так. Нам могли бы сказать, что, тем не менее, всякая теория познания только и может привести читателя туда, где возможно будет найти беспредпосылочный исходный момент. Ибо то, чем мы в какой-нибудь момент своей жизни обладаем в качестве познания, далеко удалено от этой исходной точки, и нас следует вначале искусственным образом к ней вернуть. И правда, всякому философу, занимающемуся теорией познания, необходимо такое чисто дидактическое объяснение по поводу начал своей науки. Однако в любом случае объяснение в этом роде должно ограничиться тем, чтобы показать, насколько обсуждаемое здесь начало познания и в самом деле таковым является, оно должно ограничиваться рамками исключительно само собой разумеющихся аналитических высказываний и ни в коем случае не предлагать действительно содержательных утверждений, влияющих на содержание

последующих рассуждений, как это происходит у Канта. Также тому, кто занимается теорией познания, следует показать, что принятое им начало действительно беспредпосылочно. Однако с сущностью самого начала все это не имеет ничего общего, находится всецело за его пределами, ничего о нем не говорит. Также и в начале преподавания математики мне следует взять на себя труд убедить ученика в аксиоматическом характере определенных истин. Однако никто не возьмется утверждать, что зависимым от этих предпринятых вначале рассуждений становится содержание самих аксиом¹². Точно таким же образом занимающемуся теорией познания следует показать в своих вводных замечаниях, как возможно прийти к беспредпосылочному началу; однако само его содержание должно оставаться от этих размышлений независимым. И уж как бы то ни было, от такого введения в теорию познания далеко удален тот, кто, как Кант, выдвигает в самом начале утверждения вполне определенного, догматического характера.

III. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ ПОСЛЕ КАНТА

Ошибка, сделанная в постановке вопроса Кантом, в большей или меньшей степени повлияла на всех позднейших ученых, занимавшихся теорией познания. У Канта, как *результат* его априоризма, появляется воззрение, что все данные нам предметы есть наши представления. С тех пор оно сделалось фундаментальным положением и исходной точкой почти всех теоретико-познавательных систем. Утверждается, что если что-то нами поначалу и непосредственно устанавливается как достоверное, так это одно-единственное высказывание: что мы обладаем знанием о наших представлениях; это сделалось едва не общепринятым убеждением философов. Так, уже в 1792 г. Г. Э. Шульце утверждает в своем "Энезидеме", что все наши познания являются просто представлениями, и что за пределы своих представлений мы никогда не сможем выйти. Шопенгауэр с присущим ему философским пафосом отстаивает воззрение, что непреходящим завоеванием кантовской философии является воззрение, что мир есть "мое представление". Эд. фон Гартман находит это высказывание столь неприкасаемым, что в сочинении "Критическое обоснование трансцендентального идеализма" им вообще предполагается лишь такой читатель, который уже критически освободился от наивного отождествления воспринимаемого им образа с вещью как таковой и пришел к очевидности *абсолютной чужеродности* объекта созерцания, данного в акте представления в виде субъективно-идеального содержания сознания, с одной стороны, и независимой от акта представления и формы сознания, существующей сама по себе и для себя вещи – с другой, т. е. такого читателя, который проникнут убеждением, что совокупность того, что нам дано, есть *представления*¹³. Правда, в своей последней публикации по теории познания Гартман старается это свое воззрение еще

и обосновать. Какое отношение к такому обоснованию может быть у свободной от предубеждения теория познания, будет показано в наших дальнейших рассуждениях. Отто Либман выдвигает, в качестве священнейшего и высшего фундаментального высказывания всего учения о познании: "Человеческое сознание не в состоянии перескочить через себя"@14. Фолькельт назвал суждение, что непосредственной истиной является то, что "все наше знание поначалу простирается лишь на наши представления", позитивистским принципом познания, и он рассматривает в качестве "критической по преимуществу" лишь такую теорию познания, которая этот "принцип, как единственный надежно установленный, помещает во главу угла в начале всякого философствования и затем последовательно его продумывает"@15. У других философов мы находим поставленными во главу угла теории познания иные утверждения, например то, что подлинная ее проблема сводится к вопросу об отношении между мышлением и бытием и о возможности опосредования между тем и другим@16 или же: как сущее делается сознаваемым (Ремке) и т. д. Кирхман исходит из двух теоретико-познавательных аксиом: "воспринимаемое существует" и "противоречия не существует"@17. Согласно Э. Л. Фишеру, познание состоит в знании о *фактическом, реальном*@18, и он оставляет этот догмат без проверки, точно так же, как и Гёринг, утверждающий нечто близкое: "Познание всегда и везде означает познание сущего – вот факт, который не могут отрицать ни скептицизм, ни кантовский критицизм"@19. Если говорить о двух последних, то ими просто провозглашается: вот что такое познание, не задаваясь вопросом, по какому же все-таки праву это так.

Даже если бы эти различные утверждения были верными или же вели к правильной постановке проблемы, обсуждать их в начале теории познания никак не следует. *Ибо все они, как вполне определенные усмотрения, находятся уже в рамках самого познания.* Когда я говорю: мое знание поначалу простирается лишь на мои представления, это ведь вполне определенное суждение относительно познания. Этим высказыванием я связываю с данным мне миром предикат, а именно существование в форме представления. Но откуда мне знать *до всякого вообще познания*, что данные мне вещи суть *представления*?

В справедливости утверждения, что это высказывание не может быть поставлено во главу угла теории познания, мы убедимся всего скорее, если проследуем по тому пути, которым должен двигаться человеческий дух, чтобы к нему прийти. Высказывание это сделалось уже едва не составной частью современного научного сознания. Соображения, которые принудили к нему сознание, со значительной полнотой собраны в I разделе труда Эд. фон Гартмана "Основная проблема теории познания". Так что то, что дается у него, может служить некоторого рода путеводной нитью, если

задаваться целью исследовать все основания, которые могут привести к принятию этого допущения.

Основания эти – физикалистские, психо-физические, физиологические и философские в собственном смысле.

В результате наблюдения тех явлений, которые разыгрываются вокруг нас, когда мы, к примеру, слышим звук, физик приходит к допущению, что в явлениях этих не содержится ничего, что бы имело хоть отдаленнейшее сходство с тем, что мы воспринимаем непосредственно в качестве звука. Снаружи, в окружающем нас пространстве имеются лишь продольные колебания тел и воздух. Отсюда делается вывод, что то, что мы называем в обычной жизни звуком или тоном, представляет собой только лишь субъективную реакцию нашего организма на это волновое движение. Также обнаруживается, что свет и цвет или же тепло есть нечто чисто субъективное. Явления разложения света на цвета, преломления, интерференции и поляризации показывают нам, что вышеназванные воспринимаемые нами качества соответствуют определенным поперечным колебаниям во внешнем пространстве, которые мы побуждаемся отнести частью на счет самих тел, частью же – на счет неизмеримо тонкой, упругой жидкости, эфира. В дальнейшем, на основании определенных явлений в телесном мире, физик оказывается вынужденным отказаться от веры в пространственную непрерывность тел и свести их к системе мельчайших частиц (молекулы, атомы), величины которых бесконечно малы в сравнении с расстояниями, на которые они разделены меж собой. Отсюда заключается, что все воздействия тел друг на друга происходят непосредственно через пустое пространство, т. е. существует *actio in distans* [дальнодействие] в подлинном смысле слова. Поэтому, полагает физика, оправданно предположение, что воздействие тел на наше осязание и тепловое восприятие происходит не через непосредственное соприкосновение, поскольку всегда ведь должно иметься отстояние, пусть даже совсем малое, между прикасающимся к предмету участком кожи и самим предметом. Отсюда следует, что все воспринимаемое нами, к примеру, как твердость или теплота тел, есть лишь реакция наших нервных осязательных и тепловых окончаний на действующие через пустое пространство *молекулярные силы* предметов.

Дополнением к этим рассуждениям физика являются соображения, высказываемые психо-физиком, и находящие свое выражение в учении о специфической энергии ощущений. И. Мюллер показал, что на всякое чувство можно воздействовать лишь свойственным для него, обусловленным его организацией способом, и что оно неизменно реагирует одним и тем же образом, независимо от того, какое внешнее воздействие к нему прилагается. Если раздражается зрительный нерв, мы воспринимаем свет, – неважно, будет ли тем, что воздействует на нерв, давление, электрический ток или свет. С другой стороны, одни и те же

внешние процессы порождают совершенно разные восприятия в зависимости от того, воспринимаются ли они тем или этим чувством. Отсюда делается вывод, что в окружающем мире проходят процессы лишь *одного* рода, а именно движение, и что многообразие воспринимаемого нами мира есть, в сущности, реакция наших чувств на эти процессы. В соответствии с этим воззрением, мы воспринимаем не мир как таковой, но лишь возбуждаемые им в нас субъективные ощущения.

К соображениям физики присоединяются еще и соображения физиологии. Физика прослеживает происходящие сами собой, вне нашего организма явления, которые соответствуют восприятиям; физиология стремится исследовать процессы, разыгрывающиеся в нашем собственном теле, когда в нем оказывается возбужденным определенное качественное ощущение. Физиология учит, что эпидермис совершенно невосприимчив к раздражениям внешнего мира. Но это значит, что когда, например, наши осязательные нервные окончания на периферии тела должны подвергнуться воздействию раздражения внешнего мира, происходящий вне нашего тела колебательный процесс должен вначале распространиться через эпидермис. В случае чувства слуха и зрения внешний процесс движения должен кроме того, прежде чем он поступит к нерву, еще преобразоваться в ряде органов-инструментов ощущения. После это воздействие на нервное окончание должно еще быть проведено по нерву до центрального органа, и лишь здесь может осуществиться то, посредством чего, на основе чисто механических процессов, в мозгу возникает ощущение. Ясно, что в ходе этих преобразований, которые претерпевает раздражение, воздействующее на органы чувств, оно оказывается настолько измененным, что всякое сходство между первым воздействием на чувства и являющимся наконец в сознании ощущением должно изгладиться. Гартман выражает результат этих размышлений в следующих словах: "Это содержание сознания состоит изначально из ощущений, которыми душа рефлекторно реагирует на состояния движения ее высшего мозгового центра, но которые, однако, не имеют ни малейшего сходства с вызывающими их молекулярными состояниями движения".

Тот, кто полностью, до конца продумает эту последовательность мыслей, должен будет признать, что, если она верна, в содержании нашего сознания не может наличествовать ни малейшего остатка того, что можно было бы назвать внешним бытием.

К физикалистским и физиологическим возражениям так называемому "наивному реализму" Гартман прибавляет еще и такие, которые он сам называет философскими в собственном смысле слова. При тщательном логическом просмотре первых двух возражений мы замечаем, что, вообще говоря, мы могли бы прийти к указанным результатам лишь в том случае, если бы исходили из существования и взаимодействия внешних вещей, как их воспринимает обыкновенное наивное сознание, а затем исследовали,

как, при нашей организации, этот внешний мир может попасть в наше сознание. Мы видели, что теряем всякий след такого внешнего мира на его пути от чувственного впечатления до сознания, и что в последнем не остается ничего, кроме наших представлений. Поэтому мы должны предположить, что тот образ внешнего мира, который у нас действительно имеется, был построен душой на основе материала ощущений. Вначале из ощущений зрения и осязания конструируется пространственный образ, а затем к нему добавляются ощущения прочих чувств. Когда мы видим, что вынуждены связно мыслить определенный комплекс ощущений, мы приходим к понятию субстанции, которую рассматриваем в качестве их носителя. Если мы замечаем, что в некоей субстанции исчезают одни качественные ощущения и появляются другие, мы приписываем это регулируемому законом причинности изменению в мире явлений. Так что, в соответствии с этим воззрением, вся наша картина мира составлена из субъективного содержания восприятия, упорядочиваемого нашей собственной душевной деятельностью. Гартман пишет: "То, что воспринимается субъектом, есть, таким образом, всегда лишь модификации его собственных психических состояний и ничего больше"@20.

И вот теперь спросим себя: как приходим мы к такому убеждению? Суть представленного хода рассуждения сводится к следующему: если существует внешний мир, он воспринимается нами не как таковой, но преобразуется нашей организацией в мир представлений. Мы имеем здесь дело с предположением, которое, если провести его последовательно, снимает само себя. Однако годится ли такой ход рассуждений на то, чтобы обосновать хоть какое бы то ни было убеждение? Вправе ли мы рассматривать данную нам картину мира как субъективное содержание представления по той причине, что к этому воззрению ведет допущение наивного сознания, если провести его со всей строгостью? Однако наша-то цель состоит как раз в том, чтобы показать недействительность самого этого допущения. Тогда оказалось бы возможным, что утверждение обнаружило свою неверность, и тем не менее результат, к которому оно приходит, верен. Как бы то ни было, это может иметь место; однако в таком случае этот результат уж больше никак не может рассматриваться как на основании этого утверждения *доказанный*.

То воззрение на мир, которое принимает реальность непосредственно данной нам картины мира как нечто такое, что более не следует брать под сомнение, нечто само собой разумеющееся, обычно называют наивным реализмом. Напротив того, противоположное воззрение, считающее эту картину мира просто за содержание нашего сознания, именуется трансцендентальным идеализмом. Так что мы можем подытожить результат предшествующих рассуждений в следующих словах: *трансцендентальный идеализм доказывает свою истинность, оперируя*

средствами наивного реализма, к опровержению которого он стремится. Он справедлив, если ложен наивный реализм, однако ложность доказывается лишь с помощью ложной точки зрения. Тому, кто это осознаёт, не останется ничего, кроме как оставить намеченный здесь путь, ведущий к определенному мировоззрению, и отправиться по другому. Должно ли это, однако, происходить наудачу, методом проб и ошибок, пока мы случайно не нащупаем верный путь? Несомненно, Эд. фон Гартман придерживается именно такой точки зрения, когда он считает, что справедливость его позиции в теории познания доказана уже тем, что позиция эта объясняет явления в мире, между тем как другие этого не делают. В соответствии с воззрениями этого мыслителя, отдельные мировоззрения ведут меж собой некоего рода борьбу за существование, и то из них, которое проявит себя в ней наилучшим образом, будет в конце принято в качестве победителя. Однако такая процедура представляется нам недопустимой уже потому, что вполне может существовать несколько гипотез, которые будут вести к объяснению явлений в мире с *равной* степенью удовлетворительности. По этой причине мы скорее склонны для опровержения наивного реализма остановиться на вышеприведенном ходе рассуждений и посмотреть, в чем на самом деле заключается его недостаток. Ведь наивный реализм – это как-никак позиция, из которой исходят все люди. Уже поэтому можно рекомендовать начать внесение исправлений именно с него. Если при этом мы увидим, почему он неизбежно оказывается несовершенным, мы пойдем по верному пути с совсем иной уверенностью, чем если бы принялись отыскивать его просто наудачу.

Намеченный выше субъективизм основывается на *мыслительной* переработке определенных фактов. Таким образом, он предполагает, что, исходя из некоего фактического исходного пункта, посредством последовательного мышления (логического сопряжения определенных наблюдений) могут быть получены истинные убеждения. Однако при такой позиции проверке не подвергается само *право* на такое применение нашего мышления. И в этом ее слабость. Между тем, как наивный реализм исходит из непроверенного допущения, что воспринимаемое нами содержание опыта обладает объективной реальностью, характеризуемое теперь воззрение исходит из также непроверенного убеждения, что посредством применения мышления возможно прийти к научно оправданным убеждениям. В противоположность наивному реализму, эту позицию можно было бы назвать наивным рационализмом. Чтобы оправдать эту терминологию, мы желали бы включить сюда короткое замечание относительно понятия "наивного". В своей статье "О понятии наивного реализма" А. Дёринг старается определить это понятие с максимальной точностью²¹. Он говорит о нем: "Понятие наивности – все равно что нулевая точка на шкале рефлексии о собственном поведении.

В содержательном отношении наивность вполне может оказаться верной, именно потому, что она лишена рефлексии и как раз в силу этого лишена критики или некритична, однако это отсутствие рефлексии и критики исключает лишь объективную надежность истинности; оно включает в себя возможность и опасность ошибки, однако никоим образом – не ее необходимость. Существует наивность ощущения и воли, как и представления и мышления в широчайшем смысле слова, затем – наивность выражения этих внутренних состояний в противоположность их подавлению или модификации посредством раздумий и рефлексии. Наивность не подвержена, по крайней мере сознательно, влиянию со стороны традиционного, выученного и предписанного; во всех сферах она представляет собой то, что выражается корневым словом *nativus* [прирожденный]: бессознательное, импульсивное, инстинктивное, демоническое". Исходя из этих высказываний, мы хотели бы определить понятие наивного еще точнее. Во всякой выполняемой нами деятельности рассмотрению подлежат два аспекта: сама деятельность и знание о ее закономерности. Мы можем полностью погрузиться в первую, не задаваясь вопросом о последней. Этому соответствует случай художника, который не знает законов своего творчества в рефлексивной форме, но *применяет* их в соответствии с чувством, с ощущением. Его мы называем наивным. Существует, однако, и такая разновидность самонаблюдения, которая спрашивает себя о закономерности собственного поступка и выменивает только что описанную наивность на сознание, так что самонаблюдение это со всей точностью знает о значении и оправданности того, что им исполняется. Его мы и назовем *критическим*. Полагаем, тем самым нам удалось лучше всего уловить смысл этого понятия, как оно со времени Канта в более или менее отчетливой форме утвердилось в философии. В соответствии с ним, критическая трезвость есть противоположность наивности. Мы называем *критическим* такое поведение, которое овладевает законами собственной деятельности, чтобы узнать степень ее надежности и пределы. Однако теория познания может быть исключительно лишь критической наукой. Ее объект – по преимуществу субъективная деятельность человека: *познание*, и что она желала бы сюда внести, это *закономерность познания*. Таким образом, всякая наивность должна быть из этой науки исключена. Она должна усматривать свою силу в исполнении именно того, полной непричастностью к чему кичатся многие умы практического склада, а именно "мышления о мышлении".

IV. ИСХОДНЫЕ МОМЕНТЫ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

В соответствии с тем, что мы увидели, в начале теоретико-познавательных исследований должно быть исключено все то, что принадлежит уже к самой области познания. Познание – нечто, созданное самим человеком, нечто возникшее в результате его деятельности. Если

теория познания должна распространяться на всю область познания, действительно ее проясняя, она должна избрать в качестве исходного момента нечто такое, что остается этой деятельностью совершенно незатронутым, со стороны чего эта деятельность скорее получает импульс. То, с чего следует начинать, находится *вне* познания, никаким познанием это еще быть не может. Однако нам следует это искать *непосредственно перед* познанием, так что уже следующий шаг, совершаемый человеком отсюда, будет *познавательной* деятельностью. Значит, способ, каким следует это абсолютно первое определить, должен быть таков, чтобы сюда не проникло ничего, что восходит уже к познанию.

Однако таким началом может оказаться лишь *непосредственно данная картина мира*, т. е. та картина мира, которая предстоит человеку, прежде чем он каким бы то ни было образом подвергнет ее процессу познания, а значит прежде, чем он произнесет в отношении ее хоть самое малейшее высказывание, предпримет насчет нее хоть самое малейшее мыслительное определение. То, что проходит мимо нас, и мимо чего проходим мы сами, эта бессвязная и в то же время не обособленная на индивидуальные единства картина мира, в которой ничто не отличается от другого, ничто ни с чем не связано, ничто не представляется определяемым другим: вот что такое непосредственно данное. На этой ступени бытия (если только мы вправе использовать это выражение) никакой предмет, никакое событие не важнее, не значительнее, чем другой и соответственно другое. Рудиментарный орган животного, который, быть может, не обладает ровно никаким значением для его развития и жизни на более высокой, уже просветленной познанием ступени бытия, притягивает на внимание совершенно так же, как благороднейшая, необходимейшая часть организма. *Прежде* всякой познавательной деятельности ничто в картине мира не представляется нам в качестве субстанции, ничто – в качестве акциденции, ни в чем мы не усматриваем причины и действия; нет еще противоположностей материи и духа, тела и души. Но также и от всяких других предикатов в отношении остановленной на этой ступени картины мира нам следует воздерживаться. Нам не следует понимать ее ни как действительность, ни как кажимость, ни субъективной, ни объективной, ни случайной, ни необходимой; на этой ступени не следует решать, есть ли она "вещь сама по себе" или просто представление. Мы уже видели, что во главу угла теории познания не следует ставить познания, взятые из физики и физиологии, которые ведут к подведению данного под одну из вышеуказанных категорий.

Когда бы существо, обладающее полностью развитой человеческой разумностью, было внезапно создано из ничего и предстало миру, то *первое* впечатление, которое произвел бы мир на его чувства и мышление, было бы приблизительно тем, что мы обозначили непосредственно данной картиной мира. Разумеется, человеку она на самом деле в таком образе не

является ни в какой из моментов его жизни; в его развитии никогда не существует четкой границы между чистой, пассивной обращенностью к непосредственно данному и его мыслительным познанием. Это обстоятельство могло бы послужить поводом для возникновения сомнений в нашем выдвижении такого начала для теории познания. Так, например, Эд. фон Гартман говорит: "Мы не спрашиваем, каково содержание сознания пробуждающегося к сознательности ребенка или стоящего на низшей ступени живых существ животного, ибо предающийся философии человек не обладает на этот счет ровно никаким опытом, и заключения, посредством которых он пытается реконструировать это содержание сознания примитивных биологических или онтогенетических ступеней, неизбежно должны основываться на его собственном опыте. Таким образом, прежде всего нам следует установить, каким содержанием сознания обладает предающийся философии человек к моменту начинала философствования"@23. Против этого, однако, можно возразить, что картина мира, которой мы обладаем в начале философской рефлексии, уже несет предикаты, которые сообщаются лишь познанием. Их следовало бы не заимствовать безо всякой критики, но тщательно из картины мира извлечь, дабы она предстала в чистоте от всего привнесенного в нее процессом познания. Вообще говоря, граница между данным и познанным не совпадает ни с каким мгновением человеческого развития, и ее следует проводить *искусственно*. Однако это возможно делать на любой стадии развития, если только мы правильно проведем сечение между тем, что является нам без мыслительного определения со стороны познания, и тем, что из этого происходит лишь в его результате.

Теперь нас могут упрекнуть в том, что с целью извлечения этой якобы непосредственной картины мира из той, которая реализуется человеком посредством познавательной переработки, мы уже нагромодили друг на друга целый ряд мыслительных определений. В ответ можно сказать следующее: ведь то, что привнесено нами в плане мыслей, и не должно было как-то характеризовать эту картину мира, не должно было присваивать ей никакого свойства, вообще не должно было что-либо о ней высказывать, но лишь направлять наше созерцание таким образом, чтобы мы продвинулись вплоть до той границы, где познание окажется приведенным к своему началу. Поэтому относительно истинности или ложности, справедливости или несправедливости тех рассуждений, которые, по нашему понятию, предшествуют моменту, в который мы находимся в начале теории познания, не может быть и речи. Рассуждения эти имеют целью лишь *целенаправленно* привести нас к этому началу. Ни один человек, собирающийся заняться теоретико-познавательными проблемами, не оказывается тут же лицом к лицу с началом познания, носящим это название по праву, но уже обладает развитыми до определенной степени познаниями. Удалить из них все то, что получено

посредством работы познания, и установить предшествовавшее им начало можно лишь посредством понятийных соображений. Однако на этой ступени с понятиями не оказывается связанным никакая познавательная ценность, перед ними поставлена чисто негативная задача: удалить из поля зрения все то, что относится к познанию, и привести нас туда, где оно только начинается. Эти соображения представляют собой путеводные указатели к этому началу, в который появляется акт познания, однако они к нему не относятся. Так что применительно ко всему тому, что должен исполнить человек, занятый теорией познания, перед тем, как установить начало, можно говорить лишь о целесообразности или нецелесообразности, но не об истине или заблуждении. Но также и в сам этот начальный момент всякое заблуждение исключено, ибо оно может начаться лишь с познанием, а значит, не может ему *предшествовать*.

Претендовать на последнее высказывание не способна никакая теория познания помимо той, которая базируется на наших соображениях. Когда исходную точку устанавливает объект (субъект), мыслительно ее определяя, там ошибка, разумеется, возможна уже и в самом начале, а именно в этом самом определении. Ведь оправданность этого определения зависит от законов, которые акт познания принимает за основу. Законы эти, однако, могут появиться лишь в ходе теоретико-познавательных исследований. Лишь когда мы говорим: я отделяю от моей картины мира все мыслительные, полученные через познание определения, и удерживаю лишь то, что выступает на горизонте моего наблюдения без какого-либо содействия с моей стороны, возможность всякого заблуждения исключена.

Поскольку речь о *заблуждении* заходит в теоретико-познавательном плане, *оно может находиться лишь в пределах акта познания*. Обман чувств не есть заблуждение. Когда в точке своего восхода Луна представляется нам большего размера, чем в зените, мы имеем дело не с заблуждением, но с фактом, вполне обоснованным законами природы. Ошибка в познании возникла бы лишь тогда, когда бы мы при согласовании указанных восприятий в мышлении неверным образом истолковали эти самые "больше" и "меньше". Однако это истолкование находится *внутри* акта познания.

Если мы действительно желаем уяснить познание во всей его сущности, нет сомнения в том, что его следует постигать там, где оно находится у своего начала, где оно запускается. Ясно также то, что все, что находится *прежде* этого начала, в объяснение познания включать не следует, но нужно исходить именно из его предпосылки. Проникновение в сущность того, что нами здесь предполагается, есть задача отдельных отраслей научного познания. Однако здесь мы желаем получить не специальные познания относительно того или этого, но исследовать само познание. Лишь когда мы уяснили акт познания, мы можем составить суждение о

том, каково значение тех высказываний относительно мирового содержания, которые делаются в процессе его *познания*.

Поэтому мы воздерживаемся от какого бы то ни было определения непосредственно данного, пока нам неизвестно, в каком отношении находится такое определение с определяемым. Даже понятием "непосредственно-данного" о предстоящем познанию мы ничего не говорим. У понятия этого лишь та цель, чтобы на него указать, чтобы направить туда взгляд. Здесь, в начале теории познания, понятийная форма представляет собой лишь первое отношение, в котором оказывается познание с мировым содержанием. Этим обозначением заранее предусмотрен даже тот случай, что все вообще мировое содержание есть лишь порождение нашего собственного "Я", так что своих прав не утрачивает и тотальный субъективизм; ибо относительно *данности* этого факта не может быть и речи. Данность могла бы явиться лишь результатом познающего рассуждения, т. е. провозгласить ее истинной может лишь теория познания, но она не в состоянии служить теории предпосылкой.

Итак, в это непосредственно данное мировое содержание включено вообще все, что в широчайшем смысле слова может оказаться на горизонте наших переживаний: ощущения, восприятия, созерцания, чувства, волевые акты, порождения сновидений и фантазии, представления, понятия и идеи.

Также и иллюзии с галлюцинациями пользуются на этой ступени совершенно теми же правами, что и прочие части мирового содержания. Ибо о том, в каком отношении находятся они к прочим восприятиям, может нам сказать лишь познающее наблюдение.

Если теория познания исходит из того допущения, что все только что перечисленное есть содержание нашего сознания, естественным образом сразу же возникает вопрос: как выходим мы из своего сознания к познанию бытия, где находится трамплин, подбрасывающий нас от субъективного к транссубъективному? Для нас же дело обстоит иначе. Для нас как сознание, так и представление "Я" поначалу являются лишь частями непосредственно-данного, и то, в каком отношении находятся первые к вторым, может быть лишь результатом познания. Мы желаем не определять познание исходя из сознания, но наоборот: исходя из познания – определить сознание и то отношение, в котором находятся субъективность и объективность. Поскольку поначалу мы оставляем данное безо всяких предикатов, нам следует спросить: как мы вообще приходим к его определению, как возможно, чтобы познание где-то началось? Почему мы оказываемся в состоянии обозначить одну часть картины мира, к примеру, как восприятие, другую – как понятие, одну – бытием, другую – кажимостью, одну – причиной, другую – действием, как можем мы выделить из объективного самих себя и рассматривать себя в качестве "Я", противостоящего "не-Я"?

Нам надо отыскать мостки, ведущие от данной картины мира к той, которую мы развиваем посредством нашего познания. Однако здесь мы сталкиваемся со следующим затруднением. Пока мы совершенно пассивно вперяемся в данное, мы не в состоянии нигде отыскать отправной точки, за которую могли бы зацепиться, чтобы начиная с нее продолжить ткать познание. Где-то в данном нам следовало бы отыскать такое место, куда могли бы вмешаться, где пребывает нечто однородное познанию. Когда бы действительно все было *лишь* дано, все бы так и ограничивалось лишь этой тупой вперенностью во внешний мир и совершенно равнозначной вперенностью в мир нашей собственной индивидуальности. Тогда мы в лучшем случае могли бы *описывать* вещи как вовне находящиеся, однако никогда не смогли бы их *понимать*. Наши понятия имели бы лишь чисто внешнее отношение к тому, к чему они относятся, но никакого отношения внутреннего. Для подлинного познания все зависит от того, чтобы где-то в данном мы отыскивали область, где наша познавательная деятельность не просто *предполагает* данное, но деятельно посреди этого данного помещается. Иначе говоря, именно тогда, когда мы строго придерживаемся чисто данного, должно обнаружиться, что таковым является не все. Наше требование должно оказаться таким, что в результате своей строгой реализации оно частично снимает само себя. Мы выставили его, чтобы не оказалось, что начало теории познания было установлено нами произвольно, с тем, чтобы действительно его отыскать. *Данным* в нашем смысле может оказаться все, что угодно, даже то, что *по своей глубочайшей природе данным не является*. В таком случае оно обнаружится перед нами как данное чисто *формально*, однако при ближайшем рассмотрении из него само собой проклюнется то, чем оно действительно является.

Постижение познания оказывается таким затруднительным делом исключительно потому, что мировое содержание не создается нами из самих себя. Если бы мы его создавали, никакого познания вообще не существовало бы. Вопрос в отношении вещи может возникнуть у меня лишь в том случае, если она мне "дана". Тому, что создаю я сам, я же *присваиваю* и его определения; так что у меня не возникает никакой нужды задаваться вопросом об их оправданности.

Вот второй момент нашей теории познания. Он состоит в постулате: в области данного должно иметься нечто такое, где наша деятельность не наталкивается на пустоту, где мировое содержание само укладывается в эту деятельность.

Если начало теории познания было определено нами так, что мы разместили его полностью *до* познавательной деятельности, с тем чтобы познание не оказалось замутненным каким-либо предпочтением в рамках его самого, то теперь мы определяем первый шаг, который делаем в своем развитии, также таким образом, чтобы не могло быть речи о заблуждении

или неправильности. Ибо мы не произносим суждения о чем бы то ни было, а лишь указываем на требование, которое должно быть исполнено, если познание вообще должно иметь место. Важнее всего здесь то, что мы, будучи всецело критичны и благоразумны, отдаем себе полный отчет в следующем: в качестве постулата нами провозглашен тот самый характеристический момент, каким должна обладать эта часть мирового содержания, в которой мы должны приступить к своей познавательной деятельности.

Однако ничто другое просто-напросто невозможно. Ведь мировое содержание как данное совершенно лишено определенности. Никакая его часть сама по себе не в состоянии дать импульс к тому, чтобы начиная с нее мы принялись вносить порядок в этот хаос. Так что здесь познавательной деятельности следует принять волевое решение и провозгласить: данная часть должна иметь такие-то и такие-то свойства. Такое волевое решение никоим образом не затрагивает данное в его качествах. Оно не вносит в науку никакого произвольного утверждения. Решение это вообще ничего не утверждает, но лишь говорит: если необходимо, чтобы познание оказалось возможным, следует искать такую область, какая была описана выше. Если такая область существует, объяснение познания имеет место, в противном же случае – нет. В то время как начало теории познания было положено нами "данным" вообще, ныне мы ограничили свое требование тем, чтобы узреть определенную его точку.

Теперь мы желали бы приступить уже к самому выставленному нами требованию. Где можем мы найти в картине мира нечто такое, что не было бы просто данным, а было бы дано лишь постольку, поскольку является в то же самое время и созданным в акте познания?

Нам следует отдавать себе абсолютно ясный отчет в том, что также и это создание во всей его непосредственности опять-таки должно быть нам дано. К примеру, чтобы его познать, нам не должна требоваться цепочка умозаключений. Уже отсюда проистекает, что чувственные качества нашему требованию не удовлетворяют. Ибо о том, что они возникают не без участия нашей деятельности, мы узнаем не непосредственно, но в результате физикалистских и физиологических соображений. Но что знаем мы вполне непосредственно, так это то, что понятия и идеи всегда являются вначале в акте познания и лишь через него вступают в сферу непосредственно-данного. Поэтому-то насчет такой особенности понятий и идей никто и не обманывается. Человек вполне в состоянии считать галлюцинацию чем-то данным извне, однако никогда он не станет полагать относительно своих понятий, что они даются нам без нашей собственной мыслительной работы. Душевнобольной считает за реальные лишь вещи и отношения, наделенные предикатом "действительности", хотя на самом деле они таковыми не являются; однако никогда он не

станет говорить о своих понятиях и идеях, что они приходят в мир данного без его собственной деятельности. Все прочее в нашей картине мира имеет как раз такой характер, что оно должно быть *дано*, если мы желаем его пережить, и лишь в отношении понятий и идей справедливо обратное: *мы должны их создать, если желаем их пережить*. Лишь понятия и идеи даны нам в той форме, которая называется *интеллектуальным созерцанием*. Кант и новейшие опиравшиеся на него философы всецело отрицают наличие у человека такой способности, поскольку все мышление связано лишь с вещами и ничего не создает из себя самого. В интеллектуальном созерцании вместе с формой мышления должно сразу же даваться и содержание. Однако разве в случае чистых понятий и идей это не так? (Под понятием я понимаю правило, в соответствии с которым оказываются сплоченными в единство бессвязные элементы восприятия. Понятием, например, является причинность. Идея – это всего лишь понятие с булышим содержанием. Организм, если рассматривать его совершенно абстрактно, есть идея.) Только рассматривать их следует в той форме, в которой они еще совершенно свободны от всякого эмпирического содержания. Когда мы, к примеру, желаем постичь чистое понятие причинности, нам не следует останавливаться на какой-то определенной причинности или же на совокупности всех вообще причинностей, но лишь на одном ее понятии. Причины и действия нам следует отыскивать в мире, *причинность* как мыслительную форму нам необходимо создать самим, прежде чем мы сможем разыскать в мире первые. А вот тот, кто желает придерживаться кантовского утверждения, что понятия без созерцаний пусты, оказывается не в состоянии объяснить, как возможно данный мир определять понятиями. Допустим, к примеру, что в мировом содержании даны два элемента: а и b. Если мне следует отыскать отношение, в котором они состоят между собой, мне следует это делать посредством содержательно определенного правила; а его я могу произвести лишь в самом акте познания, ведь из объекта я его не в состоянии извлечь потому, что определения этого последнего как раз и могут быть получены лишь с помощью правила. Так что такое правило для определения действительного возникает целиком и полностью в пределах чисто понятийной сущности.

Прежде, чем двинуться теперь дальше, нам следует отвести возможное возражение. Именно, возникает впечатление, что в ходе наших размышлений бессознательно играло роль представление "Я", "персонифицированного субъекта", и что мы пользовались этим представлением в ходе развития нашей мысли, никак не обосновав оправданность этого. Так обстоит дело в случае, когда мы, например, говорим: "мы создаем понятия" или "мы выставляем то или это требование". Однако ничто в наших рассуждениях не дает повода к тому, чтобы усматривать в этих высказываниях что-то большее, нежели просто

стилистические обороты. Как нами уже было сказано, то, что акт познания принадлежит "Я" и из него исходит, может быть установлено лишь на основе познавательных размышлений. На самом деле нам пока что следовало говорить лишь об акте познания, даже не упоминая его носителя. Ибо все установленное нами до сих пор сводится к тому, что в наличии имеется "данное", и что из одной точки этого "данного" берет начало указанный нами постулат; наконец, что понятия и идеи являются той областью, которая этому постулату соответствует. Тем самым нисколько не отрицается, что точка, из которой берет начало постулат, есть "Я". Однако поначалу мы ограничиваемся тем, чтобы установить эти два шага теории познания во всей их чистоте.

V. ПОЗНАНИЕ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ

Итак, понятия и идеи – вот в чем нам дано то, что сразу же нас и выводит за пределы данного. Однако тем самым нам предоставляется возможность определить и сущность прочей познавательной деятельности.

С помощью постулата мы выделили из данной картины мира одну часть, поскольку в природе самого познания заложено то, что оно исходит как раз из такого рода части. Таким образом, это обособление было сделано лишь для того, чтобы быть в состоянии постичь познание. При этом нам следует отдавать себе отчет в том, что тем самым мы искусственно разорвали единство картины мира. Нам следует понимать, что выделенный нами из данного сегмент, независимо от наших требований и помимо них, находится с мировым содержанием в необходимой связи. Тем самым задается следующий шаг теории познания. Он будет состоять в том, чтобы снова восстановить единство, которое было разорвано с целью сделать познание возможным. Восстановление это осуществляется через *мышление* о данном мире. В мыслительном мирозерцании фактически и происходит объединение двух частей мирового содержания: той, которую мы просмотрели как данную на горизонте нашего переживания, и той, которую следует создать в акте познания, чтобы она также была нам дана. Акт познания представляет собой синтез двух этих элементов. Именно, в каждом единичном акте познания один из них является нам как созданный в процессе самого акта, как прибавленный им к просто данному. Лишь в начале самой теории познания то, что в прочих случаях неизменно оказывается производимым, предстает нам как данное.

Однако пронизывание данного мира понятиями и идеями есть *мыслительное* созерцание вещей. Тем самым мышление фактически оказывается тем актом, посредством которого осуществляется познание. Познание может иметь место лишь тогда, когда мышление из самого себя упорядочивает содержание картины мира. Само мышление и есть то действие, которое реализует свое собственное содержание в момент

познания. Итак, поскольку познанное содержание проистекает из одного мышления, оно не представляет для познания никакого затруднения. Здесь от нас требуется лишь наблюдать; и сущность дана нам непосредственно. *Описание* мышления есть в то же самое время и наука мышления. По существу, также и логика никогда не бывала чем-то помимо описания мыслительных форм, она никогда не была доказательной наукой. Доказательство является лишь тогда, когда имеет место синтез мыслимого с иным содержанием мира. Гидеон Спикер (Gideon Spicker) совершенно прав, когда пишет в своей книге "Мировоззрение Лессинга" ("Lessings Weltanschauung", S. 5): "Мы никогда не в состоянии узнать – ни эмпирически, ни логически – о верности мышления как такового". Мы могли бы добавить: при мышлении всякое доказательство прекращается. Ибо доказательство уже предполагает мышление. Ведь доказать можно лишь единичный факт, но не само доказательство. Мы можем только описывать, что такое доказательство. В логике вся теория – лишь эмпирия; в этой науке существует лишь наблюдение. Однако когда мы хотим познать что-то вне нашего мышления, мы можем это сделать только с помощью мышления, т. е. мышление должно приступить к данному и привести его из состояния хаотической связи с картиной мира в состояние связи систематической. Таким образом мышление приступает к данному мировому содержанию в качестве формирующего принципа. При этом имеет место следующий процесс: вначале из общности мирового целого мысленно выделяются определенные частности. Затем мышление, действуя в соответствии с произведенными им формами, соотносит эти обособленные частности друг с другом, а под конец определяет, что на основании этой связи получается. Тем, что мышление устанавливает сопряжение между двумя обособленными частями мирового содержания, оно не привносит в него никакого определения от себя. Собственно, оно ждет, что в результате такого сопряжения само по себе получится. Лишь этот результат и представляет собой познание относительно соответствующих частей мирового содержания. Если бы в природе последнего было заложено то, что посредством такого сопряжения оно совершенно ничего о себе не выдает – что же, в этом случае мыслительная попытка неизбежно оказывалась бы неудачной и на ее место должна была бы прийти другая. Все познания основываются на том, что человек приводит два или больше элемента действительности в надлежащее соотношение и постигает то, что отсюда следует.

Нет сомнения в том, что мы делаем много таких напрасных попыток, причем не только в науках, как нас этому в достаточной степени учит их история, но также и в обыденной жизни; единственно, что в простых случаях, с которыми мы чаще всего и сталкиваемся, правильное так скоро заступает место неверного, что это последнее или вовсе не доходит до нашего сознания или делает это лишь изредка. Эта выводимая нами

деятельность мышления с целью систематического расчленения мирового содержания виделась Канту в его "синтетическом единстве апперцепции". Насколько мало, однако, удалось ему при этом проникнуть в подлинную задачу мышления, усматривается из того, что он полагает, что из правил, в соответствии с которыми осуществляется этот синтез, оказывается возможным вывести априорные законы чистого естествознания. При этом он и не помышлял о том, что синтетическая деятельность мышления лишь такова, что она *подготавливает* получение законов в собственном смысле. Когда мы мыслим, мы отделяем от картины мира некое содержание а, и в то же самое время – b. Если должно произойти познание закономерной связи между а и b, мышление вначале должно привести а в такое отношение с b, посредством которого сделается возможным, чтобы существующая зависимость представилась нам как данная. Таким образом, собственно содержание закона природы проистекает из данного, а мышлению остается лишь создать такую благоприятную возможность, посредством которой части картины мира будут приведены в такие отношения, что их закономерность делается заметной. Так что из чисто синтетической деятельности мышления объективные законы никоим образом не следуют.

И вот нам следует спросить самих себя: какое участие принимает мышление в создании нашей научной картины мира в противоположность чисто данной картине мира? Из нашего изложения следует, что оно обеспечивает форму закономерности. Примем в нашей вышеприведенной схеме, что а – причина, а b – следствие. Каузальная взаимосвязь а и b никогда не сделалась бы познанием, если бы мышление было не в состоянии построить понятие причинности. Однако для того, чтобы познать причину а и следствие b в данном случае, необходимо, чтобы оба они соответствовали тому, что понимается под причиной и следствием. То же самое и с прочими категориями мышления.

В этом месте уместно будет сказать несколько слов по поводу рассуждений Юма о понятии причинности. Юм говорит, что понятия причины и следствия берут свое происхождение всего-навсего в нашей *привычке*. Мы неоднократно наблюдаем, что за определенным событием следует другое, и привыкаем к тому, чтобы мыслить то и другое в каузальной связи, так что мы ждем второго, когда видим первое. Однако представление это исходит из абсолютно неверного понятия о причинно-следственном отношении. Если на протяжении ряда дней, выходя из дверей своего дома, я неизменно встречаю одного и того же человека, я и в самом деле привыкну к тому, чтобы ожидать временной последовательности того и другого события, однако мне и в голову не придет констатировать здесь каузальную взаимосвязь между появлением в одном и том же месте меня и другого человека. Чтобы объяснить

непосредственную последовательность указанных фактов, я стану отыскивать дополнительные сущностно иные части мирового содержания.

Из того, что при создании нашей научной картины мира мышление осуществляет лишь формальную деятельность, следует: содержание любого познания никак не может быть установленным априорно до наблюдения (контакта мышления с данным), но должно всецело происходить из него. В этом смысле все наши познания – эмпирические. Да ведь и вообще невозможно представить, как могло бы быть по-другому. Ибо кантовские априорные суждения – это, в сущности, никакие не познания, но постулаты. В кантовском смысле может быть сказано лишь: если вещь должна сделаться объектом возможного опыта, она должна соответствовать этим законам. Так что это есть предписания, назначаемые субъектом объектам. И все же нам следовало бы полагать, что если мы должны стать причастны познаний относительно данного, познания эти должны притекать к нам не из субъективного, но из объективного.

Мышление ничего не говорит о данном априорно, однако оно устанавливает те формы, посредством базирования на которых апостериорно обнаруживается закономерность явлений.

Ясно, что это воззрение никак не в состоянии априорным образом устанавливать степень достоверности, которой обладает добытое познавательное суждение. Ибо ведь также и достоверность не может быть получена ни из чего другого, кроме как из самого же данного. Против этого можно возразить, что наблюдение не в состоянии ничего сказать кроме того, что в некотором одном случае имеет место некая взаимосвязь явлений, но *не* то, что она должна иметь место и в аналогичных случаях всегда будет налицо. Ошибочно, однако, также и это допущение. Ибо когда я познаю определенную взаимосвязь между частями картины мира, взаимосвязь эта представляет собой, в нашем смысле, не что иное, как то, что действительно из данных частей усматривается; это не есть то, что я к ним примысливаю, но нечто принадлежащее к ним сущностным образом, а значит, оно необходимо должно иметься в наличии, когда есть они сами.

Лишь воззрение, исходящее из того, что вся вообще научная деятельность состоит в том, чтобы связывать факты опыта в соответствии с лежащими вне его, субъективными максимами, в состоянии полагать, что а и b могут быть связаны сегодня в соответствии с одним законом, а завтра – с другим (Дж. Ст. Милль). Однако тот, кому очевидно, что законы природы происходят из данного, а значит представляют собой то, что составляет и определяет взаимосвязь явлений, никогда и не подумает говорить о чисто сравнительной всеобщности полученных из наблюдения законов. Конечно, тем самым мы вовсе не желаем утверждать, что принятые нами однажды за правильные законы природы должны безусловно сохранять свою значимость. Однако если установленный закон природы окажется ниспровергнутым каким-то последующим событием,

это происходит не оттого, что и в самый первый раз закон этот мог быть выведен лишь со сравнительной всеобщностью, но оттого, что в тот раз выведение было проведено не вполне правильно. Подлинный закон природы есть не что иное, как выражение взаимосвязи в данной картине мира, и он так же мало может существовать здесь без фактов, которыми управляет, как и факты без него.

Выше мы определили как природу акта познания то, что данная картина мира оказывается в ходе мышления пропитанной понятиями и идеями. Что следует из этого факта? Если бы в непосредственно-данном содержалась замкнутая в самой себе цельность, такая переработка ее в познании была бы невозможна и, сверх того, не нужна. Тогда бы мы просто воспринимали данное как оно есть, и этим его образом довольствовались бы. Познание становится возможным лишь тогда, когда в данном таится нечто такое, что *не* является нам, когда мы рассматриваем его в его непосредственности, но обнаруживается лишь с помощью внесенного туда мышлением порядка. То, что содержится в данном *до* его мыслительной переработки, не представляет собой его полной целостности.

Это сразу же делается еще более ясным, когда мы пристальнее всмотримся в моменты, имеющие значение в акте познания. Данность вовсе не является свойством данного, но служит лишь выражением его отношения ко второму моменту акта познания. Так что чем является данное по самой своей природе, остается в результате этого определения в полной неизвестности. Второй момент, понятийное содержание данного, обнаруживается мышлением в акте познания необходимым образом связанным с данным. Вот мы и спрашиваем: 1. Где происходит разделение между данным и понятием? 2. Где имеет место их объединение? Несомненно, ответ на два этих вопроса дан в наших предыдущих исследованиях. Разделение происходит исключительно в акте познания, объединение имеет место в данном. Отсюда с необходимостью следует, что понятийное содержание есть лишь часть данного, и что акт познания состоит в том, чтобы соединить друг с другом поначалу данные для него в разделенном виде части картины мира. Тем самым данная картина мира только и делается полной – через этот опосредованный способ данности, производимый мышлением. В форме непосредственности картина мира обнаруживается поначалу в совершенно незавершенном образе.

Если бы мыслительное содержание изначально было соединено в мировом содержании с данным, никакого познания и не существовало бы. Ибо потребность выйти за пределы данного никогда бы не могла возникнуть. Однако если бы мы нашим мышлением и в нем порождали все содержание мира, познания также не было бы. Ибо нам нет необходимости познавать то, что создается нами самими. Так что познание покоится на том, что мировое содержание первоначально нам дано в неполной форме,

форме, которая содержит его не целиком, но имеет помимо того, что предлагается ею непосредственно, еще вторую существенную сторону. Эта вторая, первоначально не данная сторона мирового содержания раскрывается познанием. Так что то, что представляется нам выделенным в мышлении, есть не *пустые* формы, но комплекс определений (категорий), являющиеся, однако, формой для прочего мирового содержания. *Действительностью может быть назван лишь тот добытый познанием образ мирового содержания, в котором объединены обе указанные его стороны.*

VI. БЕСПРЕДПОСЫЛОЧНАЯ ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ И "НАКОУЧЕНИЕ" ФИХТЕ

Посредством предшествовавших рассуждений нами была установлена идея познания. Итак, идея эта непосредственно дана в человеческом сознании – постольку, поскольку сознание это действует познавательным образом. "Я" как срединной точке сознания непосредственно даны внешнее и внутреннее восприятие и его собственное бытие. (Вряд ли есть необходимость говорить о том, что с обозначением "срединная точка" мы не желали здесь связывать некоего теоретического воззрения на природу сознания, а воспользовались им как стилистическим сокращением для выражения целостного облика сознания.) "Я" ощущает позыв к тому, чтобы обнаружить в этом данном больше, чем дано *непосредственно*. В нем возникает, в противовес данному миру – второй, мир мышления, и "Я" связывает тот и другой посредством осуществления на основании свободно принятого решения того, что мы установили в качестве идеи познания. В этом и заключается фундаментальное отличие между тем способом, каким связываются меж собой в тотальную действительность понятие и непосредственно-данное в самом объекте человеческого сознания, и тем, который значим для прочего мирового содержания. В случае этой, другой части картины мира нам следует представлять себе, что связь там – первозданная, необходимая изначально, и что лишь в начале познания *и для познания* возникает искусственное разделение, которое, однако, в конечном итоге вновь снимается с помощью познания, в соответствии с изначальной сущностью объективного. С человеческим сознанием дело обстоит иначе. Здесь связь имеет место лишь тогда, когда она осуществлена в действительной деятельности сознания. В случае любого другого объекта разделение не имеет никакого значения для самого объекта, но лишь для познания. Связь здесь первична, разделение производно. Познание осуществляет только разделение, потому что оно не в состоянии на свой лад овладеть связью, если перед тем не было произведено разделение. Однако понятие и данная действительность сознания разделены изначально, связь является производным, и потому познание имеет такие свойства, какие были нами описаны. Поскольку в

сознании идея и данное по необходимости выступают разделенными, вся действительность раскалывается для него на две эти части, а поскольку сознание может выполнить связывание двух названных моментов исключительно посредством собственной деятельности, оно достигает полной *действительности* лишь через осуществление акта познания. Прочие категории (идеи) неизбежно были бы тогда связаны с соответствующими формами данного, когда бы они не были включены в познание; идея познания может быть соединена с соответствующим ей данным лишь через деятельность сознания. Действительное сознание существует лишь тогда, когда оно реализует само себя. Тем самым мы полагаем, что в достаточной мере подготовлены для того, чтобы вскрыть фундаментальную ошибку "Наукоучения" Фихте и одновременно дать ключ к его пониманию. Фихте – тот философ, который среди всех последователей Канта живет прочих чувствовал, что обоснование всех наук может состоять лишь в теории сознания; однако он так никогда и не смог установить, почему это так. Мы усматриваем это, к примеру, из следующих слов: "Так что наукоучение возникает, поскольку оно должно быть систематической наукой, точно так же, как и все возможные науки, поскольку они должны быть систематическими – через определение свободы, причем эта последняя в особенности предопределена здесь для того, чтобы доводить до сознания способ действия интеллигенции вообще; ...И вот через эту свободную деятельность нечто, являющееся уже само по себе формой, необходимая деятельность интеллигенции, оказывается воспринятым в качестве содержания в новую форму знания или сознания..."@24 Что следует здесь понимать под способом действия "интеллигенции", если высказать в ясных понятиях то, что смутно здесь ощущается? Не что иное, как осуществляющаяся в сознании реализация идеи познания. Если бы Фихте с полной отчетливостью это сознавал, он сформулировал бы вышеприведенное высказывание просто: наукоучение должно поднять познание, поскольку оно есть все еще бессознательная деятельность "Я", до сознания; оно должно показать, что в "Я" выполняется, в качестве необходимой деятельности, объективация идеи познания.

Фихте желает определить деятельность "Я". Он находит: "То, чье бытие (сущность) состоит просто в том, что оно полагает себя в качестве сущего, есть "Я" как абсолютный субъект"@25. Это полагание "Я" есть для Фихте первое безусловное деяние, "лежащее в основе" всего прочего "сознания"@26. Так что в фихтевском смысле "Я" может начать всю свою деятельность лишь на основании своего абсолютного решения. Однако Фихте неспособен помочь этой его абсолютно установленной "Я" деятельности обрести какое бы то ни было содержание. Ибо у него нет ничего, с чем могла бы соотноситься эта деятельность, в соответствии с чем она должна была бы самоопределяться. Его "Я" должно

осуществлять деяние; однако *что* следует ему делать? Поскольку Фихте не выставил понятие познания, которое должно осуществить "Я", он бесплодно силился отыскать какое бы то ни было продолжение, ведущее от его абсолютного деяния к дальнейшим определениям "Я". И в самом деле, в конце концов он объявляет по поводу такого продолжения, что соответствующее исследование находится за пределами теории. В своей дедукции представления он не исходит ни из абсолютной деятельности "Я", ни "не-Я", но из определенности, в то же время являющейся определением, поскольку ничего другого непосредственно в сознании не содержится и содержаться не может. Что, в свою очередь, определяется этим определением, остается в теории совершенно нерешенным; и через эту-то неопределенность мы и перескакиваем из теории в практическую часть наукоучения@27. Однако таким объяснением Фихте уничтожает всякое вообще познание. Ибо практическая деятельность "Я" относится к совершенно иной сфере. Нет никакого сомнения в том, что выставленный нами выше постулат может быть реализован лишь посредством свободной деятельности "Я"; однако если "Я" должно вести себя познающим образом, то самое главное состоит как раз в том, что его решение направляется на то, чтобы осуществить идею познания. Разумеется, верно и то, что на основании свободного решения "Я" способно осуществить еще много другого. Однако при теоретико-познавательном обосновании всех наук важно не свойство "*свободного*" "Я", но свойство "Я" "*познающего*". Однако Фихте чересчур поддался своему влечению – выставить свободу человеческой личности в как можно более ярком свете. В своей речи "О философии Фихте" (S. 15) Хармс (Harms) справедливо отмечает: "Его мировоззрение главным образом и исключительно этическое, и его теория познания не имеет никакого иного характера". Так что если бы все области действительности были даны в их тотальности, перед познанием не стояло бы абсолютно никакой задачи. Однако поскольку "Я", не будучи еще включено мышлением в систематическое целое картины мира, есть не что иное, как непосредственно данное, простого указания на его деятельность совершенно недостаточно. Между тем Фихте придерживается той точки зрения, что простым *приискиванием* сделано уже все. "Нам следует *приискать* абсолютно-первое, просто безусловное основоположение всего человеческого знания. *Доказать* его или *определить* оказывается невозможно, если ему следует быть абсолютно-первым основоположением"@28. Мы уже видели, что исключительно одни лишь доказательство и определение перед лицом содержания чистой логики оказываются неуместны. Однако "Я" принадлежит действительности, а здесь необходимо установить существование в данном той или иной категории. Фихте этого не делает. И в этом следует искать причину того, почему он придал своему наукоучению такой глубоко ошибочный вид. Целлер замечает@29, что логические формулировки, с помощью которых

Фихте желает прийти к понятию "Я", очень худо маскируют то обстоятельство, что на самом деле он хочет достичь заранее намеченной цели – прийти к этой изначальной точке – любой ценой. Слова эти относятся к первой форме, приданной Фихте своему наукоучению в 1794 г. Если мы будем придерживаться того, что Фихте и в самом деле, по всей предрасположенности его философии, не мог желать ничего, кроме как заставить науку начаться с помощью абсолютного повеления, то имеется лишь два пути, способные придать этому началу вразумительную форму. Один состоял бы в том, чтобы взять сознание в каком-либо из видов его эмпирической деятельности и посредством постепенного вылущивания всего того, что непосредственно из него не следует, выкристаллизовать чистое понятие "Я". Другой же должен был бы взяться прямо за изначальную деятельность "Я" и указать его природу посредством самоосознания и самонаблюдения. В начале своего философствования Фихте пошел по первому пути; однако по ходу его он постепенно сбился на второй.

Опираясь на синтез "трансцендентальной апперцепции" у Канта, Фихте обнаружил, что вся деятельность "Я" состоит в сопряжении материала опыта в соответствии с формами суждения. Вынесение суждения состоит в связывании предиката с субъектом, что чисто формальным образом выражается высказыванием $a = a$. Это высказывание было бы невозможно, когда бы x , связывающий то и другое a , не основывался на способности полагания просто. Ибо это высказывание означает не " a есть", но " a если a есть, то есть a ". Так что речи об абсолютном полагании a быть не может. Итак, чтобы прийти к чему-то абсолютному, значимому просто, не остается ничего иного, кроме как объявить абсолютным само полагание. В то время как a условно, полагание a безусловно. Однако это полагание и есть деяние "Я". Таким образом, "Я" оказывается обладающим способностью просто и безусловно полагать. В высказывании $a = a$ полагается только одно a , между тем как другое предполагается; а именно, оно полагается "Я". "Когда a полагается в "Я", оно полагается"@30. Эта взаимосвязь возможна лишь при том условии, что в "Я" пребывает нечто неизменно пребывающее тождественным, что ведет от одного a к другому. На этом пребывающем тождественным основывается и вышеупомянутый x . "Я", полагающее одно a , есть то же, что полагает и другое. Однако это значит " $Я = Я$ ". Выраженное в форме суждения " a если "Я" есть, то есть a ", оно не имеет никакого смысла. И в самом деле, "Я" полагается не предположением другого, но предполагает само себя. Однако это означает: оно есть просто и безусловно. Гипотетическая форма суждения, которая без предположения абсолютного "Я" подобает всему вообще вынесению суждений, преобразуется здесь в форму абсолютного высказывания существования: "Я есмь просто". Фихте выражает это еще и так: ""Я" изначальное полагает свое собственное бытие просто"@31. Мы видим, что

весь этот проведенный Фихте вывод есть не что иное, как некоего рода педагогическое разъяснение, предпринятое с целью привести своих читателей туда, где для них начинается познание безусловной деятельности "Я". Им следует в ясной форме представить то деяние "Я", без осуществления которого не может быть вообще никакого "Я".

Теперь мы желали бы просмотреть ход рассуждений Фихте еще раз. Именно, при более пристальном взглядывании обнаруживается, что в нем имеется разрыв, да такой, что он ставит под сомнение правильность созерцания изначального деяния. Ведь что собственно абсолютного налично в полагании "Я"? Выносится суждение "если а есть, то есть а". Оно полагается "Я". Так что в этом полагании не может быть никакого сомнения. Однако если даже деятельность полагается безусловно, то все же "Я" должно полагать *нечто определенное*. Оно не может полагать "деятельность как таковую и для себя", но лишь определенную деятельность. Одним словом: у полагания должно быть содержание. Однако содержание не может быть взято "Я" из самого себя, ибо иначе оно не продвинулось бы никуда далее того, чтобы бесконечно полагать полагание. Так что для полагания, для абсолютной деятельности "Я" должно существовать нечто, реализуемое им самим. Без того, чтобы "Я" обратилось к данному, которое оно полагает, оно не может вообще "*ничего*", а следовательно не в состоянии "*ничего*" полагать. На это указывает и высказывание Фихте: "Я" полагает свое бытие. Это бытие есть категория. Мы вновь пришли к нашему высказыванию: деятельность "Я" основывается на том, что оно на основании своего свободно принятого решения полагает понятия и идеи данного. Фихте приходит к своему результату лишь по той причине, что он бессознательно исходит из стремления показать "Я" как "сущее". Если бы он разработал понятие познания, он бы пришел к настоящему исходному моменту теории познания: "*Я*" полагает познание. Поскольку же Фихте не уяснил себе, чем определяется деятельность "Я", он обозначил в качестве свойства этой деятельности просто полагание бытия. Однако тем самым он и сократил абсолютную деятельность "Я". Ведь если безусловным оказывается лишь "полагание бытия", то все прочее, что из "Я" исходит, становится условным. Однако всякий путь для перехода от безусловного к условному оказывается отрезанным. Если "Я" безусловно лишь в означенном направлении, для него сразу же исчезает возможность полагать изначальным актом что-либо помимо своего собственного бытия. Сразу же возникает необходимость указать основание для всей прочей деятельности "Я". Как мы уже видели выше, Фихте тщетно разыскивал такое основание.

Поэтому в целях выведения "Я" Фихте обратился к второму из намеченных нами путей. Уже в 1797 г. в "Первом введении в наукоучение" он рекомендует самонаблюдение как верное средство для того, чтобы познать "Я" в его первоизданном виде. "Обратись к самому себе, отведи

взгляд от всего, что тебя окружает, и устрями его в свое нутро – вот первое требование, обращаемое философией к своим питомцам. Здесь не говорится ничего о том, что вне тебя, но исключительно о тебе самом"@32. Разумеется, такой способ введения в наукоучение обладает большим преимуществом перед первым. Ибо и в самом деле самонаблюдение не подталкивает деятельность "Я" в одном определенном направлении, оно указывает на него не просто "полагающим бытие", но показывает его во всестороннем развитии, как оно старается мысля постичь непосредственно данное мировое содержание. Самонаблюдению "Я" предстает таким, как оно выстраивает себе картину мира из сопрягания данного и понятия. Однако тому, кто не сопровождал нас в исследовании, осуществленном нами выше (а значит, он не знает, что "Я" приходит к полному содержанию действительности лишь тогда, когда оно приступает к *данному* со своими мыслительными формами), процесс познания представится выпряданием мира из самого "Я". Поэтому для Фихте картина мира все в большей и большей степени становится конструкцией "Я". Он подчеркивает все настоятельнее, что самое главное в наукоучении – пробудить чувство, которое окажется в состоянии подсмотреть за "Я", занятым конструированием мира. Тот, кому это удастся, представляется ему стоящим на более высокой ступени знания, чем тот, кто видит лишь уже сконструированное, готовое бытие. Тот, кто наблюдает лишь мир объектов, не познаёт, что они изначально созданы "Я". Однако тот, кто наблюдает "Я" за его конструированием, видит *основу* готовой картины мира; он знает, из чего она возникла, она представляется ему следствием, предпосылки которого ему даны. Обычное сознание видит лишь положенное, то, что так или иначе определено. У него отсутствует узрение предшествующих полаганий, основ: почему это положено именно так и не иначе. Задача дать знание этих предшествующих полаганий возлагается, по Фихте, на совершенно новое чувство. Полагаю, что яснее всего это было высказано им в "Вводных лекциях в наукоучение, читанных в Берлинском университете осенью 1813 г.": "Этим учением предполагается совершенно новый инструмент внутреннего ощущения, посредством которого оказывается данным новый мир, вовсе не существующий для обычных людей". Или: "Предварительным образом мир нового ощущения, а тем самым и оно само, получил четкое определение: это есть видение предшествующих полаганий, на которых основывается суждение "*нечто есть*"; *основа* бытия, которая именно в силу того, что она такова, уже больше не есть она сама, а есть бытие""@33.

Однако ясное усмотрение содержания выполняемой "Я" деятельности отсутствует у Фихте также и здесь. Он так никогда к нему и не пришел. По этой причине его наукоучение так и не сделалось тем, чем оно должно было стать по задаткам, которые у него были: теория познания как фундаментальная философская наука. Именно, когда уже было познано,

что деятельность "Я" должна *полагаться* им самим, недалеко было подумать и о том, что она также получает от "Я" и свое определение. Однако как может это происходить иначе, кроме как через сообщение содержания чисто формальному деянию "Я"? Но если содержание это действительно должно быть вложено "Я" в его никак не определенную в противном случае деятельность, оно должно быть определено и по своей природе. В ином случае оно могло бы быть реализовано в лучшем случае находящейся в "Я" "вещью как она есть", инструментом которой является "Я", но не им самим. Испробуй Фихте это определение, он бы пришел к понятию познания, которое должно быть осуществлено "Я". Наукоучение Фихте представляет собой свидетельство того, что даже изощреннейшему мышлению не удастся плодотворно оперировать в какой-либо сфере, если не удалось прийти к верной мыслительной форме (категория, идея), которая, будучи дополнена данным, создает действительность. Такой наблюдатель испытывает примерно то же, что человек, которому проигрывают чудеснейшие мелодии, а он их совершенно не слышит, потому что абсолютно невосприимчив к мелодии. Сознание как данное может характеризовать лишь тот, кто в состоянии "идеями сознания" овладеть.

Однажды Фихте подошел к верному усмотрению очень и очень близко. Во "Введениях в наукоучение" 1797 г. он находит, что существует две теоретические системы – догматизм, в котором "Я" определяется вещами, и идеализм, где "Я" определяет вещи. В соответствии с его точкой зрения, и та и другая система несомненно может являться возможной основой мировоззрения. Однако в случае, если мы предаемся догматизму, нам приходится отказаться от самостоятельности "Я" и сделать его зависимым от "вещи как она есть". В диаметрально противоположном положении оказываемся мы, когда присягаем идеализму. То, какую систему пожелает избрать тот или иной философ, относится Фихте исключительно на счет склонности "Я". Однако если оно желает сохранить свою независимость, оно отказывается от веры в вещи вне нас и предается *идеализму*.

И вот здесь дело оставалось всего лишь за тем размышлением, что ведь "Я" вообще не в состоянии прийти ни к какому действительному, обоснованному решению и определению, если оно не предположит нечто такое, что поможет ему на них выйти. Все определения исходя из "Я" будут оставаться пустыми и бессодержательными, если "Я" не найдет нечто наполненное содержанием, что сделает для него возможным определение данного и тем самым позволит сделать правильный выбор между догматизмом и идеализмом. Однако это в высшей степени содержательное есть мышление. А определение данного мышлением означает *познание*. В каком бы месте мы ни раскрыли Фихте – повсюду мы обнаруживаем, что ход его размышлений сразу же становится дельным, стоит нам помыслить его совершенно невыразительную, пустую

деятельность "Я" наполненной и упорядоченной тем, что мы называли процессом познания.

То обстоятельство, что вследствие своей свободы "Я" в состоянии приступить к деятельности, делает для него возможным на основании самого себя, посредством самоопределения реализовать категорию познания, между тем как в окружающем мире категории оказываются связанными с соответствующим им данным вследствие необходимости. Исследование сущности свободного самоопределения будет задачей основанной на нашей теории познания этики и метафизики. Они должны будут также обсудить вопрос, в состоянии ли "Я" реализовать еще и другие идеи помимо познания. То, однако, что реализация познания происходит через свободу, с полной ясностью усматривается уже из вышеизложенных замечаний. Ибо если непосредственно данное и относящаяся к нему форма мышления оказываются объединенными "Я" в процессе познания, то воссоединение остающихся в ином случае неизменно разделенными в сознании моментов действительности и в самом деле может происходить лишь через свободный акт.

Однако наших рассуждения представили в совершенно ином свете критический идеализм. У того, кто основательно занимался системой Фихте, создается впечатление, что то было заветным желанием философа – сохранить в неприкосновенности утверждение, что ничто извне не в состоянии попасть в "Я", что в нем не является ничего такого, что не было бы прежде положено им же самим. Нет, однако, никакого сомнения в том, что никакой вообще идеализм не окажется в состоянии вывести из "Я" ту форму мирового содержания, которую мы обозначили непосредственно данной. Именно, форма эта может быть лишь *дана*, но никогда не может быть сконструирована на основании мышления. Можно вспомнить хотя бы о том, что мы никогда не сможем, даже если нам будет дан весь цветовой спектр, прибавить к нему хотя бы *один* цветовой оттенок. Мы можем рисовать себе образы отдаленнейших, никогда нами не виданных стран, если мы хоть раз индивидуально пережили, как данные нам, элементы, из которых они составлены. Тогда в соответствии с данными указаниями мы комбинируем себе образ из пережитых нами единичных фактов. Однако тщетно будем мы стремиться к тому, чтобы выплести из самих себя хоть единственный элемент восприятия, который ни разу не находился в области данного нам. Однако одно дело – простое *знание* данного мира; и другое – *познание* его сущности. Последняя, хоть она и теснейше связана с мировым содержанием, не делается нам ясной без того, чтобы мы сами не выстроили действительность из данного и мышления. Подлинное "что" данного полагается для "Я" лишь через это последнее. Однако у "Я" нет абсолютно никаких оснований для того, чтобы помещать сущность данного в себя, если вначале оно не увидит вещь перед собой, в совершенно лишенном какой-либо определенности виде. Так что то, что

полагается "Я" в качестве сущности мира, полагается не *без* "Я", но *через* него.

Подлинным образом действительности является не тот, в котором она к "Я" приступает, но последний, который делает из него "Я". Тот первый образ вообще не имеет значения для объективного мира, а обладает им лишь в качестве подосновы процесса познания. Так что *субъективным* является не *тот* образ мира, который дается нам его теорией, а скорее тот, что бывает дан "Я" поначалу. Если нам, вслед за Фолькельтом и др., будет угодно называть этот данный мир опытом, мы можем сказать так: наука дополняет картину мира, являющуюся нам, как опыт, вследствие устройства нашего сознания, в субъективной форме, – до того, чем она существенным образом является.

Наша теория познания предоставляет фундамент для идеализма, который сам себя понимает – в подлинном смысле слова. Она обосновывает убеждение, что в мышлении нам передается сущность мира. Ничем иным, кроме как мышлением, не может быть указано отношение частей мирового содержания, будь то отношение солнечного тепла к нагреваемому камню или же отношение "Я" к внешнему миру. Лишь в мышлении дан тот элемент, который определяет все вещи в их отношении друг к другу.

Возражение, которое все еще могло бы выдвинуть кантианство, состоит в том, что охарактеризованное выше определение сущности данного все же является таковым *для* "Я". На это мы должны были бы в духе нашего базового убеждения ответить, что ведь также и раскол "Я" и внешнего мира имеет место лишь в пределах данности, так что перед лицом *мыслящего* созерцания, объединяющего все противоположности, это "для "Я"" не имеет никакого значения. "Я", как обособленное от внешнего мира, полностью исчезает в мыслящем мирозерцании; так что нет более никакого смысла говорить об определениях *просто для* "Я".

VII. ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНОЕ ТЕОРЕТИКО-ПОЗНАВАТЕЛЬНОЕ РАССМОТРЕНИЕ

Мы обосновали теорию познания как науку о значении всякого человеческого знания. Лишь через нее смогли мы получить объяснение отношения содержания отдельных наук к миру. Она делает для нас возможным выработать в себе, с помощью наук, мировоззрение. Положительное знание мы приобретаем посредством единичных познаний; о ценности знания для действительности мы узнаем из теории познания. Вследствие того, что мы строго придерживались этого фундаментального положения и не использовали в своих рассуждениях совершенно никаких единичных знаний, мы смогли преодолеть все односторонние мировоззрения. Односторонность обычно возникает оттого, что исследование, вместо того, чтобы заниматься самим процессом

познания, сразу же приступает к каким-либо объектам этого процесса. В соответствии с нашими рассуждениями, *догматизму* следует отказаться от своей "вещи как она есть", а *субъективному идеализму* – от "Я" как первопринципа, ибо и то и другое в своем взаимоотношении оказывается существенным образом определенным лишь в мышлении. "Вещь как она есть" и "Я" следует определять не так, чтобы одно выводилось из другого, но оба они должны определяться мышлением в соответствии с их характером и отношением. *Скептицизм* должен отступить от своего сомнения в познаваемости мира, ведь в "данном" нечего сомневаться, поскольку оно еще незатронуто всеми наделяемыми со стороны познания предикатами. Если же он пожелал бы утверждать, что *мыслящее* познание никогда не будет в состоянии приблизиться к вещам, он может это делать исключительно с помощью такого же мыслящего размышления, чем он опровергает также и сам себя. Ибо тот, кто при помощи мышления желает обосновать сомнение, имплицитно соглашается с тем, что у мышления имеется сила, достаточная для того, чтобы служить опорой некоторого убеждения. Наконец, наша теория познания преодолевает односторонний *эмпиризм* и односторонний *рационализм*, воссоединяя тот и другой на *более высокой ступени*. Таким образом она воздает должное обоим. Мы воздаем должное *эмпирику*, показывая, что все *содержательные* познания о данном могут быть получены лишь в непосредственном соприкосновении с ним самим. Также и *рационалист* получает в наших рассуждениях свое, поскольку мы объявляем мышление *необходимым и единственным* посредником познания.

Наше мировоззрение, как мы его в теоретико-познавательном плане обосновали, самым ближайшим образом соприкасается с тем, которое отстаивает А. Э. Бидерман³⁴. Однако для обоснования своей позиции Бидерман использует такие положения, которые совершенно не относятся к теории познания. Так, он оперирует с понятиями: бытие, субстанция, пространство, время и т. д., не исследовав предварительно процесс познания. Вместо того, чтобы установить, что в процессе познания поначалу имеются лишь оба момента – данное и мышление, он говорит о *способах бытия* действительности. Так, он говорит, например, в § 15: "Во всем содержании сознания заключаются два фундаментальных факта: 1. в этом нам дано *двойственное бытие*, и эта *противоположность бытия* обозначается нами как *чувственное и духовное, вещное и идеальное бытие*". И § 19: "То, что обладает пространственно-временным бытием, существует как нечто материальное; что является основой всего процесса бытия и есть субъект жизни, существует идеально, оно реально как идеально-сущее". Такие соображения относятся не к теории познания, но к метафизике, которая может быть обоснована лишь с помощью теории познания. Следует признать, что утверждения Бидермана в значительной степени схожи с нашими; однако наш *метод* совершенно никак не соприкасается с

его методом. Поэтому мы нигде не находим повода для того, чтобы вступить с ним в непосредственную дискуссию. С помощью нескольких метафизических аксиом Бидерман стремится выработать теоретико-познавательную позицию. Мы стремимся посредством наблюдения процесса познания прийти к воззрению на действительность.

Итак, мы полагаем, что и в самом деле показали, что вся борьба мировоззрений происходит оттого, что мы стремимся получить знание об объективном (вещь, "Я", сознание и т. д.) без того, чтобы прежде досконально узнать то, что лишь и может дать разъяснение относительно всего прочего знания: *природу самого знания*.

VIII. ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНОЕ ПРАКТИЧЕСКОЕ РАССМОТРЕНИЕ

Позиция, которую занимает наша познающая личность к объективной сути мира – вот что желали мы уяснить на протяжении предшествующего исследования. Что значит для нас обладание познанием и наукой? Таков был вопрос, ответ на который мы разыскивали.

Мы увидели, что в нашем знании находит свое полноценное выражение глубочайшая суть мира. Закономерная гармония, которая правит миром, выявляется в человеческом познании.

Таким образом, призвание человека состоит в том, чтобы перемещать в область *явленной* действительности фундаментальные мировые законы, которые, правда, господствовали бы над всем бытием в любом случае, однако сами никогда бы бытия не достигли. Такова сущность познания, что в нем находит выражение никогда необнаружимая в объективной реальности основа мира. Наше познание представляет собой, образно выражаясь, постоянное вживание в основу мира.

Такого рода убеждение должно бросить отблеск и на наше практическое воззрение на жизнь.

Образ нашей жизни как таковой определяется нашими *нравственными идеалами*. Это есть идеи, которые имеются у нас относительно задач, стоящих перед нами в жизни, или, говоря иными словами, идеи, составляемые нами насчет того, что мы должны своей деятельностью осуществить.

Наша деятельность представляет собой часть общемировых событий. Тем самым она подчиняется общей закономерности этих событий.

Так вот, если где-либо во Вселенной происходит событие, в нем необходимо различать два момента: его *внешнее* протекание в пространстве и времени и *внутренняя* закономерность этого протекания.

Познание такой закономерности для человеческой деятельности представляет собой лишь особый случай познания. А значит, воззрения, выработанные нами на природу познания, должны быть приложимы также и сюда. Так что познать себя как деятельную личность означает тем самым

обладать соответствующими законами своего поведения, т. е. владеть нравственными понятиями и идеалами как *знанием*. Если мы познали эту закономерность – в таком случае наша деятельность представляет собой также и наше *творение*. Закономерность дается тогда не как нечто лежащее вне объекта, в котором проявляется событие, но как содержание самого захваченного живым деянием объекта. В этом случае объект – собственное "Я". Если наше "Я", познавая, действительно пронизало собственную деятельность в ее сущности, оно тут же ощущает себя над ней господином. Пока же это не произошло, законы поведения противостоят нам как нечто чуждое, *они* господствуют над *нами*; то, что нами осуществляется, находится под принуждением, которое они к нам применяют. Принуждение прекращается, если из такой чуждой нам сущности законы окажутся преобразованными в первоизданное деяние нашего "Я". Принуждающее становится нашим существом. Закономерность правит уже не *нами*, но *в нас* – исходящими из нашего "Я" действиями. Осуществление действия в силу закономерности, находящейся вне того, кто его осуществляет, есть акт несвободы, если же оно происходит через самого осуществляющего – акт свободы. *Познать законы своей деятельности значит осознать свою свободу*. В соответствии с нашими рассуждениями, процесс познания – это процесс развития к свободе.

Не вся человеческая деятельность имеет такой характер. Во многих случаях мы обладаем законами собственного поведения не в виде знания. Эта часть нашего поведения – несвободная часть нашей деятельности. Ей противостоит та, в которой мы всецело в эти законы вжились. Это *свободная* область. Лишь в той мере, в какой наша жизнь принадлежит *ей*, ее и возможно назвать *нравственной*. Превращение несвободной области именно в такую, с присущими той свойствами – вот задача как всякого индивидуального развития, как и всего человечества в целом.

Вот наиважнейшая проблема всего человеческого мышления: *постичь человека как свободную, основанную на самой себе личность*.

Примечания

- 1 Erfahrung und Denken. Kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie, Hamburg und Leipzig 1886, S. 20.
- 2 Kritik der reinen Vernunft, S. 61 ff. по изданию Кирхмана, по которому приводятся и все остальные страницы при ссылках на "Критику чистого разума" и "Пролегомены" [См. Кант. Критика чистого разума. М., "Мысль", 1994, с. 42.]
- 3 "Пролегомены" § 5. [Кант И. Сочинения в шести томах. М., "Мысль", 1965, т. 4, ч. 1, с. 91.]
- 4 Kritik der reinen Vernunft, S. 53 f. [См. Критика чистого разума, с. 37.]

- 5 J. Rehmke, Die Welt als Wahrnehmung und Begriff usw.; Berlin 1880 S. 161 ff.
- 6 Попытка, которая к тому же если не была полностью опровергнута возражениями Р. Циммермана ("Über Kants mathematisches Vorurteil und dessen Folgen"), то очень значительно ими поколеблена.
- 7 Н. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung; S. 90 ff.
- 8 А. Stadler, Die Grundzüge der reinen Erkenntnistheorie in der kantischen Philosophie; S. 76 f.
- 9 Erfahrung und Denken, S. 21.
- 10 Liebmann, Analysis, S. 211 ff.; Hölder, Erkenntnistheorie, S. 14 ff.; Windelband, Phasen, S. 239; Ueberweg, System der Logik, S. 380 f.; Hartmann, Kritische Grundlegung, S. 142-172.
- 11 Geschichte der neueren Philosophie Bd. V, S. 60. В отношении Куно Фишера Фолькельт ошибается, когда он (Kants Erkenntnistheorie, S. 198 f.) говорит, что "на основании изложения К. Фишера остается неясно, предполагает ли Кант, в соответствии с его точкой зрения, лишь психологическую фактичность всеобщих и необходимых суждений или также и их объективную их значимость и правомерность". Ибо в указанном месте Фишер говорит, что основное затруднение "Критики чистого разума" следует усматривать в том, что ее "основоположения зависят от некоторых предпосылок", "с которыми следует согласиться, чтобы значимым оказалось то, что следует". Также и для Фишера эти предпосылки представляют собой то обстоятельство, что "вначале устанавливается факт познания", а затем при помощи анализа разыскиваются способности познания, "из которых объясняется сам этот факт".
- 12 В главе IV "Исходные моменты теории познания", мы демонстрируем, как, в полном соответствии с этим, обходимся со своими собственными теоретико-познавательными предварительными соображениями мы сами.
- 13 Kritische Grundlegung, Vorrede, S. 10.
- 14 Zur Analysis, S. 28 ff.
- 15 Kants Erkenntnistheorie, § 1.
- 16 Dorner, Das menschliche Erkennen.
- 17 Die Lehre vom Wissen
- 18 Grundfragen, S. 385.
- 19 System, S. 257.
- 20 Grundproblem, S. 37.
- 21 Philosophische Monatshefte, Band XXVI, S. 390, Heidelberg 1890.
- 22 Выделение индивидуальных единств из совершенно лишенной различий картины мира есть уже акт мыслительной деятельности.
- 23 Grundproblem, S. 1.

- 24 Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie. Sämtliche Werke, Berlin 1845, Bd. I, S. 71 f. [*Фухте И. Г.* Сочинения в двух томах, СПб., 1993, т. I, с. 50-51.]
- 25 Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre. Sämtl. Werke, Bd. I, S. 97. [*Фухте И. Г.*, т. I, с. 79.]
- 26 Sämtliche Werke, Bd. I, S. 91. [*Фухте И. Г.*, т. I, с. 73.]
- 27 Sämtliche Werke, Bd. I, S. 178.
- 28 Sämtliche Werke, Bd. I, S. 91. [*Фухте И. Г.*, т. I, с. 73.]
- 29 Ed. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibnitz, München 1871 – 1875, S. 605.
- 30 Sämtliche Werke, Bd. I, S. 94. [*Фухте И. Г.*, т. I, с. 76.]
- 31 Sämtliche Werke, Bd. I, S. 98. [*Фухте И. Г.*, т. I, с. 81.]
- 32 Sämtliche Werke, Bd. I, S. 422. [*Фухте И. Г.*, т. I, с. 448.]
- 33 J. G. Fichtes nachgelassene Werke. Herausgegeben von I. H. Fichte, Bd. I, Bonn, 1834, S. 4 и S. 16.
- 34 А. Е. Biedermann, Christliche Dogmatik. Теоретико-познавательные исследования в I томе. Исчерпывающее обсуждение данной позиции дал Эд. фон Гартман, см. "Kritische Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart", S. 200 ff.