

Рудольф Штайнер

Истина и наука

Пролог к «Философии свободы»



Философия свободы

Основные черты одного
современного мировоззрения

2007

В публикации использован перевод Б. Григорова, тщательно заново сверенный с текстом немецкого издания и отредактированный.

Редакторы:

Г. Бондарев

Л. Бондарева

Корректор Л. Бондарева

Р. Штайнер

Истина и наука. Философия свободы — М.: XXXXX, 2007. — 440 с.

Оба публикуемые в книге сочинения выдающегося австрийского философа, творца Духовной науки, Антропософии, Рудольфа Штайнера (1861—1925) содержат в себе основы его беспредпосылочной теории познания. Одновременно в них читатель познакомится с началами антропософской методологии, которую автор развивал в течение всей своей жизни как всеобщую методологию науки и органон новой культурной эпохи.

В своих многочисленных лекциях Рудольф Штайнер неоднократно подчеркивал, что основания своего монистического учения о единой чувственно-сверхчувственной реальности он заложил именно в философских сочинениях раннего периода своего творчества.

Содержание

Истина и наука

5



Die Philosophie Der Freiheit

66

Философия свободы

67

Истина и наука

Пролог к «Философии свободы»

Оглавление

*Д-ру Эдуарду фон Гартману
с глубоким уважением
посвящает свою книгу
автор*

Предисловие.....	9
Введение	13
I. Предварительные замечания	18
II. Основной теоретико-познавательный вопрос Канта.....	20
III. Теория познания после Канта.....	27
IV. Исходные точки теории познания	35
V. Познавание и действительность.....	44
VI. Свободная от предпосылок теория познания и наукоучение Фихте	50
VII. Заключительное теоретико-познавательное рассмотрение.....	61
VIII. Заключительное практическое рассмотрение	64

ПРЕДИСЛОВИЕ

Современная философия страдает нездоровой верой в Канта. Настоящий труд пусть станет вкладом в преодоление этой веры. Было бы преступным принижать бессмертные заслуги этого человека в деле развития немецкой науки. Но нам, наконец, следует понять, что мы только в том случае сможем заложить основание для действительно удовлетворительного миро- и жизневоззрения, если станем в решительную оппозицию к этому уму. Что совершил Кант? Он показал, что лежащая по ту сторону мира наших чувств и нашего разума первооснова вещей, которую его предшественники искали при помощи неверно понятых шаблонов понятий, недоступна для нашей способности познания. Из этого он вывел, что наше научное устремление должно держаться в пределах опытно доступного, а к познанию сверхчувственной первоосновы, «вещи в себе» оно подойти не способно. Но что, если эта «вещь в себе» вместе с потусторонней первоосновой вещей — всего лишь фантом? Не трудно понять, что дело обстоит именно так. Исследовать глубочайшую суть вещей, их изначальные принципы (Urprinzipien), — это неотделимое от человеческой природы стремление. Оно лежит в основе всякой научной деятельности.

Но искать эту первооснову *вне* данного нам чувственного и духовного мира нет ни малейшего повода до тех пор, пока всестороннее исследование этого мира не покажет, что *внутри* его находятся элементы, ясно указывающие на какое-то воздействие извне.

В нашем исследовании мы пытаемся привести доказательство того, что для человеческого мышления достижимо всё, что необходимо иметь для объяснения и понимания мира. Допущение начал нашего мира, лежащих вне его самого, оказывается предрассудком отмершей философии, живущей в самонадеянном ослеплении догмами. К такому выводу должен был бы прийти Кант, если бы он действительно исследовал, к чему предрасположено наше мышление. Вместо этого он обстоятельнейшим образом доказывал, что

мы, вследствие устройства нашей способности познания, не можем достигнуть последних начал, лежащих по ту сторону нашего опыта. Однако разум вовсе не заставляет нас переносить их в такую потусторонность. Кант действительно опроверг «догматическую» философию, но он ничего не поставил на её место. Поэтому примыкающая к Канту по времени немецкая философия развивалась повсюду противостоя ему. Фихте, Шеллинг, Гегель в дальнейшем не заботились об установленных их предшественником границах нашего познания и искали изначальные принципы вещей *внутри* того, что является посюсторонним для человеческого разума. Даже Шопенгауэр, утверждающий, что результаты кантовской критики разума являются навеки непреложными истинами, не может не пойти в познании последних мировых причин путями, отклоняющимися от путей своего учителя. Роком этих мыслителей было то, что они искали познания высочайших истин, не заложив для такого начинания основы посредством исследования природы самого познания. Поэтому гордые здания мысли Фихте, Шеллинга и Гегеля стоят перед нами лишенные фундамента. Отсутствие же его действовало вредоносно также и на ход мыслей философов. Без знания значения чистого мира идей и его отношения к области чувственного восприятия они возводили заблуждение на заблуждении, односторонность на односторонности. И нет ничего удивительного в том, что [их] слишком смелые системы не смогли выдержать натисков бурь эпохи, враждебной философии, и много хорошего, содержащегося в них, было безжалостно сметено наряду с дурным.

Нижеследующие исследования должны прийти на помощь указанному недостатку. Их намерением не является, уподобляясь Канту, объяснять, чего не может способность познания; нет, их цель состоит в том, чтобы показать, что она действительно может.

В результате этих исследований должно стать ясно, что истина не представляет собой, как это обыкновенно считают, идеального (*ideelle*) отражения чего-то реального, но есть *свободное* порождение человеческого духа, порождение, которого вообще не существовало бы нигде, если бы мы сами его не производили. Задачей познания не является *повторение* в форме понятий чего то уже имеющегося в другом месте, но *создание* совершенно новой области, составляющей лишь совместно с чувственно данным миром полную действительность. Этим высшая деятельность человека, его духовное творчество,

органически вчленяется в общее мировое свершение. Без этой деятельности мировое свершение было бы никак не возможно мыслить как замкнутую в себе целостность. Человек по отношению к мировому процессу является не праздным зрителем, повторяющим в пределах своего духа образно *то*, что совершается в космосе без его содействия, а деятельным сотворцом мирового процесса; познание же есть самый совершенный член в организме Универсума.

Для законов наших действий, для наших нравственных идеалов важным последствием такого воззрения является то, что также и они должны рассматриваться не как отображение чего-то находящегося вне нас, но как нечто имеющееся только в нас. Тем самым устраняется равным образом и та власть, велениями которой мы должны были бы считать наши нравственные законы. Мы не знаем «категорического императива», который, словно голос из потустороннего мира, предписывал бы нам, что нам следует делать, а чего не следует. Наши нравственные идеалы являются нашим собственным свободным порождением. Мы должны выполнять лишь то, что сами предписываем себе как норму нашей деятельности. Взгляд на истину как на деяние свободы обосновывает, таким образом, также и нравственное учение, основой которого является совершенно *свободная личность*.

Эти положения имеют значение, конечно, только для той части нашей деятельности, законы которой мы в совершенном познании постигаем идеально. Пока эти последние остаются просто естественными или ещё логически не ясными мотивами, некто, стоящий духовно на более высокой ступени, конечно, может узнать, в какой мере эти законы нашего делания обоснованы в пределах нашей индивидуальности, мы же сами ощущаем их как бы действующими на нас извне, принуждающими нас. Каждый раз, как нам удаётся в познании ясно постигнуть такой мотив, мы совершаем завоевание в области свободы.

Как наши воззрения соотносятся с наиболее значительным философским явлением настоящего времени, с миропониманием Эдуарда фон Гартмана, читатель подробным образом увидит из нашего сочинения, поскольку речь в нём идёт о проблеме познания.

«*Философия свободы*» — вот к чему создали мы пролог настоящим трудом. Сама она скоро последует в подробном изложении.

Повышение ценности бытия человеческой личности — такова ведь конечная цель всей науки. Кто занимается ею не с этой целью,

тот работает лишь потому, что видел, что так поступал его учитель; он «исследует» потому, что просто случайно этому научился. Такого человека нельзя назвать «свободным мыслителем».

Единственное, что придаёт наукам истинную ценность, — это философское изложение человеческого значения их результатов. В такое изложение я и хотел бы сделать вклад. Но может быть, наука нашего времени вовсе и не имеет потребности в своём философском оправдании? В таком случае очевидно двоякое: во-первых, что я произвёл ненужный труд, и, во-вторых, что современная учёность бредёт наугад и не знает сама, чего хочет.

В заключение этого предисловия я не могу воздержаться от одного личного замечания. До сих пор я всегда излагал мои философские взгляды в связи с мировоззрением Гёте, в которое я был впервые введён глубоко почитаемым мною учителем Карлом Юлиусом Шрёэром, потому стоящим для меня так высоко в области изучения Гёте, что его взгляд всегда выходит за пределы частного к *идеям*.

Я надеюсь, однако, что этим трудом я показал, что здание моих мыслей представляет собой в себе самой обоснованную целостность, которую нет нужды выводить из мировоззрения Гёте. В продолжение многих лет слагались мои мысли в том виде, как они изложены здесь и будут далее развиты в «Философии свободы».

Написано в Вене
в начале декабря 1891 года.
Д-р Рудольф Штайнер.

ВВЕДЕНИЕ

Последующие рассуждения имеют задачей посредством анализа, восходящего до последних элементов акта познания, правильно сформулировать проблему познания и наметить путь к её решению. Путём критики теорий познания, основанных на кантовском ходе мысли, они показывают, что с этой точки зрения никогда нельзя будет решить данных вопросов. При этом надо, конечно, признать, что без основополагающих подготовительных работ Фолькельта¹ с их основательными исследованиями понятия опыта точное определение понятия «данного», как мы это пытаемся здесь сделать, было бы чрезвычайно затруднено. Но мы надеемся, что нам удалось положить основание преодолению субъективизма, присущего теориям познания, исходящим из Канта. А именно, мы думаем, что сделали это, показав, что субъективная форма, в которой образ мира является акту познания до обработки этого образа посредством науки, есть только необходимая промежуточная ступень, преодолеваемая в самом процессе познания. Для нас так называемый опыт, который позитивизм и неокантианство так охотно хотели бы выдать за единственно достоверное, является как раз самым субъективным. И, показывая это, мы обосновываем *объективный идеализм* как необходимое следствие понимающей себя самой теории познания. Этот идеализм отличается от метафизического, абсолютного идеализма Гегеля тем, что он ищет основание для расщепления действительности на данное *бытие* и *понятие* в субъекте познания и видит соединение их не в объективной мировой диалектике, а в субъективном процессе познания. Однажды, в 1885 г., автор этих строк уже излагал эту точку зрения в своей книге «Основные черты теории познания мировоззрения Гёте», но, правда, на основании исследований, которые существенно

¹ Johannes Volkelt, Erfahrung und Denken. Kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie. Hamburg und Leipzig 1886.

отличаются от настоящих по *методу* и в которых также отсутствует восхождение к первоначальным элементам познания.

Мы даём список новейшей литературы, принятой во внимание в наших рассуждениях. В нём приведено не только то, к чему наше изложение имеет непосредственное отношение, но и все те сочинения, в которых обсуждаются вопросы, близкие к изложенным нами. Приводить сочинения собственно философских классиков мы считаем излишним.

Для теории познания во внимание приняты:

- 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. — В особенности вводные главы, в которых речь идёт об отношении теории познания к остальным наукам. — Далее можно ещё принять во внимание его 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 (В особенности 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; Leyden 1890
- A. Holder, 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, 185 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; deutsch 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, Untersuchungen über den menschlichen Geist nach Prinzipien des gesunden Menschenverstandes; 1764, deutsch Leipzig 1782
 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
 G. 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 Grundsätze 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.; Hamburg 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»; Vierteljahrschrift 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

Для Фихте приняты во внимание:

- 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 Consequenzen für Weltbegreifung und Lebensführung; Jena 1887

Многочисленные сочинения, появившиеся к юбилею Фихте в 1862 г., естественно, во внимание здесь не приняты, за исключением, разве только речи Тренделенбурга, содержащей важные теоретические точки зрения. (A. Trendelenburg, Zur Erinnerung an J.G. Fichte; Berlin 1862.)

I.

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Теория познания должна быть научным исследованием того, что все другие науки предпосылают без всякого исследования: именно самого *познания*. Этим за ней с самого начала признаётся характер фундаментальной философской науки. Ибо лишь благодаря ей можем мы узнать, какую ценность и какое значение имеют результаты, полученные при помощи других наук. Она образует в этом отношении основу для всякого научного стремления. Однако ясно, что с этой своей задачей она может справиться лишь в том случае, если сама, насколько это возможно в силу природы человеческой способности познания, лишена предпосылок. Это, правда, признаётся всеми. И тем не менее, при обстоятельной проверке известных теоретико-познавательных систем обнаруживается, что уже в исходных точках исследования выдвигается целый ряд предпосылок, которые затем наносят существенный ущерб убедительности дальнейшего изложения. Именно, можно заметить, что обычно уже при постановке основных теоретико-познавательных проблем принимаются известные скрытые допущения. Но если неверна постановка вопросов в какой-либо науке, то можно, конечно, заранее сомневаться и в правильном их разрешении. История науки ведь учит нас, что бесчисленные заблуждения, которыми болели целые эпохи, объясняются единственно и только тем, что известные проблемы были неверно поставлены. Чтобы подкрепить это утверждение, нам нет надобности восходить до физики Аристотеля или *Ars magna Lulliana**; мы можем найти достаточно примеров и в новое время. Многочисленные вопросы о значении рудиментарных органов у известных организмов только тогда могли быть поставлены правильно, когда, благодаря найденному основному биогенетическому закону, для этого были созданы

подходящие условия. Пока биология находилась под влиянием телеологических воззрений, было невозможно так поставить соответствующие проблемы, чтобы стал возможен удовлетворительный ответ. Какие причудливые представления, например, относительно задачи шишковидной железы в человеческом мозгу господствовали до тех пор, пока вообще спрашивали о такой задаче! Лишь когда стали искать решения этого вопроса путём сравнительной анатомии и спрашивать себя, не есть ли этот орган просто остановившийся у человека остаток низших форм развития, удалось прийти к цели. Или, чтобы привести ещё пример, какие изменения претерпели известные постановки вопросов в физике благодаря открытию механического эквивалента тепла и закона сохранения энергии! Словом, успех научных исследований очень существенно зависит от того, в состоянии ли мы правильно поставить проблемы. И хотя теория познания занимает в качестве предпосылки всех прочих наук совершенно особое положение, всё же можно предвидеть, что и в ней успешное движение вперёд в исследовании станет возможным лишь в том случае, если главные вопросы будут поставлены в правильной форме.

В нижеследующих рассуждениях содержится стремление, прежде всего, к такой формулировке проблемы познания, которая строго отвечает характеру теории познания как науки, вполне лишённой предпосылок. В них также получает освещение отношение фихтевского «Наукоучения» к этой основной философской науке. Почему мы приводим в тесную связь с этой задачей именно фихтевскую попытку создать для науки безусловно достоверную основу — это выяснится само собой в ходе исследования.

* «Великое искусство» — логическое сочинение Раймунда Луллия. (Прим. ред.)

II.

ОСНОВНОЙ ТЕОРЕТИКО-ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЙ ВОПРОС КАНТА

Создателем теории познания в современном смысле этого слова обыкновенно называют Канта. Против такого взгляда можно было бы, пожалуй, справедливо возразить, что история философии *до* Канта знает много исследований, которые все же должны считаться чем-то большим, нежели простыми *зачатками* подобной науки. Так, Фолькельт в своём основном труде по теории познания¹ замечает, что критический способ изложения этой науки берёт свое начало уже у Локка. Но и у более ранних философов, даже уже в философии греков, можно найти рассуждения, к каким в настоящее время принято прибегать в теории познания. Однако все принимаемые здесь во внимание проблемы были глубоко «взрыты» Кантом, и многочисленные мыслители, примыкая к нему, так всесторонне проработали их, что встречавшиеся раньше попытки разрешения этих проблем мы находим снова либо у самого Канта, либо у его эпигонов. Когда, таким образом, дело идёт о чисто *фактическом*, а не *историческом* изучении теории познания, то мы едва ли упустим из виду какое-либо важное явление, если учтём лишь время, начиная с того момента, когда Кант выступил с критикой чистого разума. Всё, что на этом поприще было достигнуто прежде, повторяется снова в эту эпоху.

Основной теоретико-познавательный вопрос Канта следующий: *каким образом возможны синтетические суждения a priori?* Рассмотрим этот вопрос с точки зрения его свободы от предпосылок. Кант ставит его потому, что придерживается того мнения, что мы можем достичь безусловно достоверного знания лишь в том случае, если в состоянии доказать правомерность синтетических суждений a priori. Он говорит: «В разрешении указанной выше задачи заключается

одновременно возможность чистого употребления разума при обосновании и изложении всех наук, которые содержат теоретическое познание a priori предметов»¹, и «от разрешения этой задачи зависит всецело возможность метафизики, а следовательно, и её правомерность»².

Так свободен ли этот вопрос, как его ставит Кант, от предпосылок? Отнюдь нет, ибо он ставит возможность безусловной достоверной системы знания в зависимость от того, что она строится только из синтетических и таких суждений, которые добываются независимо от всякого опыта. Синтетическими Кант называет такие суждения, в которых понятие предиката привносит в понятие субъекта что-либо, лежащее совершенно вне этого последнего, «хотя бы оно и стояло с ним в связи»³, в то время как в аналитических суждениях предикат высказывает лишь нечто уже содержащееся (в скрытом виде) в субъекте. Здесь, пожалуй, не к месту входить в рассмотрение остроумных возражений Иоганна Ремке⁴ против такого деления суждений. Для настоящей нашей цели достаточно убедиться, что истинного знания мы можем достигнуть только при помощи таких суждений, которые к одному понятию присоединяют второе, содержание которого, по крайней мере *для нас*, не заключено ещё в первом. Если мы суждения этого класса назовём, вместе с Кантом, *синтетическими*, то мы, так и быть, признаем, что знания в форме суждений могут быть добыты лишь в том случае, если соединение предиката с субъектом будет таким синтетическим. Но иначе обстоит дело со второй частью вопроса, которая требует, чтобы эти суждения были априорными, то есть добытыми независимо от всякого опыта. Вполне возможно (мы подразумеваем под этим, конечно, простую возможность мышления), что таких суждений вообще не существует. Для начала теории познания должно считаться совершенно не установленным, можем ли мы приходиться к суждениям независимо от опыта или только через него. Более того, для непредвзятого размышления такая независи-

¹ Kritik der reinen Vernunft, S. 61 ff., издание Kirchmann'a. Согласно этому изданию даны и все другие обозначения страниц в цитатах из «Критики чистого разума» и «Прологомен».

² Prolegomena, §5.

³ Kritik d. r. V., S. 53 f.

⁴ Die Welt als Wahrnehmung und Begriff, S. 161 ff.

¹ Erfahrung und Denken. Kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie, S. 20.

мость кажется заранее невозможной. Ибо что бы ни было предметом нашего знания, оно должно встретиться нам сначала как непосредственное индивидуальное переживание, то есть стать опытом. Также и математические суждения мы добываем не иначе, как *получая опыт* о них в определённых отдельных случаях. Даже если, как это делает, например, Отто Либман¹, считать их основанными на определённой организации нашего сознания, то дело от этого не меняется. Конечно, тогда можно утверждать, что то или иное положение имеет принудительную значимость, поскольку, если снимается его истинность, то *вместе с тем* снимается и сознание; однако содержание такого положения как познание мы ведь можем получить только в том случае, если оно станет для нас переживанием совершенно так же, как какое-нибудь событие во внешней природе. Пусть содержание такого положения будет заключать в себе элементы, которые служат ручательством его абсолютной значимости, или пусть эта значимость будет обеспечиваться в силу других оснований, — я всё же не могу овладеть им иначе, как при условии, что это положение явится мне в виде опыта. Это одно.

Второе возражение заключается в том, что в начале теоретико-познавательных исследований никак нельзя утверждать, будто бы из опыта не может исходить никаких безусловно значимых познаний. Несомненно, можно вполне допустить, что сам опыт мог бы обнаружить такой признак, которым была бы обеспечена достоверность добытых из него истин.

Итак, в кантовской постановке вопроса заложены две предпосылки: во-первых, что кроме опыта мы должны иметь ещё один путь для достижения познаний и, во-вторых, что всякое опытное знание имеет только относительную значимость. Что эти положения нуждаются в проверке, что в них можно сомневаться, этого Кант совершенно не сознаёт. Он просто заимствует их как предрассудки из догматической философии и кладёт в основу своих критических исследований. Догматическая философия считает их значимыми и просто применяет их для достижения соответствующего им знания; также и Кант считает их значимыми и только спрашивает себя: при каких условиях могут они быть значимыми? Ну, а если они вообще

¹ Zur Analyse der Wirklichkeit. Gedanken und Tatsachen.

не имеют значимости? Тогда всё здание кантовского учения лишается всякого основания.

Всё, что излагает Кант в пяти параграфах, предшествующих формулировке его основного вопроса, есть попытка доказать, что математические суждения суть синтетические¹. Но приведённые нами выше две его предпосылки остаются тут как раз в качестве научных предрассудков. Во втором введении к «Критике чистого разума» говорится: «Опыт, правда, учит нас, что нечто обладает теми или иными свойствами, но не учит, что оно не может быть иным», и: «опыт никогда не даёт своим суждениям истинной или строгой всеобщности, но только условную и относительную (посредством индукции)». В «Пролегоменах», §1, мы находим: «Во-первых, что касается *источников* метафизического познания, то уже в самом его понятии заложено, что они не могут быть эмпирическими. Принципы такого познания (к которым относятся не только его основные положения, но и его основные понятия) никогда, таким образом, не могут быть добыты из опыта, так как оно должно быть не физическим, а метафизическим, то есть познанием, лежащим по ту сторону опыта». Наконец, в «Критике чистого разума» Кант говорит: «Прежде всего, следует заметить, что собственно математические положения суть всегда суждения а priori, а не эмпирические, потому что они обладают необходимостью, которая не может быть заимствована из опыта. Если же этого не захотят признать, то я готов свое утверждение ограничить областью чистой математики, само понятие которой уже указывает на то, что оно содержит не эмпирическое, а только чистое познание а priori»². Можно открыть «Критику чистого разума» на любом месте, и повсюду мы найдём, что все исследования в этом сочинении ведутся с предпосланием указанных догматических положений. Коген³ и Штадлер⁴ пытаются доказать, что Кант выявил априорную природу догматических и чисто естественнонаучных положений. Но всё, что

¹ Попытка, которая если не совершенно опровергнута, то всё же сделана очень спорной возражениями Роберта Циммермана (Ueber Kants mathematisches Vorurteil und dessen Folgen).

² S. 58.

³ Cohen, Kant's Theorie der Erfahrung, S. 90 ff.

⁴ Stadler, Die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie in der Kantschen Philosophie, S. 76 f.

пыталась сделать его «Критика», может быть сведено к следующему: так как математика и чистое естествознание суть априорные науки, то форма всякого опыта должна основываться в субъекте. Итак, данным эмпирически остаётся лишь материал ощущений. Этот материал посредством заложенных в душе форм слагается в систему опыта. Формальные истины априорных теорий имеют свой смысл и значение лишь в качестве упорядочивающих принципов для материала ощущений; они делают возможным опыт, но не выходят за его пределы. Ведь эти формальные истины суть синтетические суждения а priori, которые поэтому, как условия всякого возможного опыта, не должны идти дальше самого опыта. Таким образом, «Критика чистого разума» отнюдь не доказывает априорности математики и чистого естествознания, а только определяет область их значимости при наличии той *предпосылки*, что истины этих наук должны быть добыты независимо от опыта. И Кант настолько мало вдаётся в доказательство этой априорности, что просто выпускает всю ту часть математики (смотри конец его вышеприведённой цитаты), в которой эта априорность также и по его мнению может быть подвергнута сомнению, и ограничивается лишь той частью, в которой, как он думает, он может вывести априорность из чистого понятия. Иоганн Фолькельт также находит, что «Кант исходит из недвусмысленной предпосылки, что действительно существует всеобщее и необходимое знание». Он говорит об этом далее: «Эта никогда специально не подвергнутая Кантом исследованию предпосылка находится в таком противоречии с характером критической теории познания, что приходится серьёзно задавать себе вопрос: а может ли «Критика чистого разума» считаться критической теорией познания». Фолькельт, правда, находит, что, в силу веских оснований, необходимо на этот вопрос ответить утвердительно, но «всё же из-за этой догматической предпосылки критическая позиция кантовской теории познания коренным образом нарушается»¹. Словом, и Фолькельт находит, что «Критика чистого разума» не является лишённой предпосылок теорией познания.

В существенном с нашим взглядом относительно того обстоятельства, что Кант априорную значимость чистой математики и естествознания ставит в качестве *предпосылки* во главе своих рассуждений,

¹ Erfahrung und Denken, S. 21.

согласуются также взгляды О. Либмана¹, Гёльдера², Виндельбанда³, Ибервега⁴, Эд. ф. Гартмана⁵ и Куно Фишера⁶

Что мы действительно обладаем познаниями, независимыми от всякого опыта, и что они дают нам знания лишь относительной всеобщности, — мы могли бы признать это лишь как вывод из других суждений. Этим утверждениям должно было бы обязательно предшествовать исследование сущности опыта, а также сущности нашего познания. Из первого исследования могло бы следовать первое, из второго — второе из вышеприведённых положений.

На наши направленные против критики разума доводы можно было бы сделать следующее возражение. Можно было бы сказать, что ведь всякая теория познания должна была бы сначала приводить читателя туда, где можно найти лишённую предпосылок исходную точку, ибо то, чем мы в какой-нибудь момент нашей жизни обладаем как познанием, далеко отошло от этой исходной точки и мы должны сначала вновь быть искусственно возвращены к ней. В самом деле, для каждого гносеолога такой, чисто дидактический, уговор относительно начала его науки является необходимостью. Но этот уговор должен непременно ограничиться указанием, насколько то начало познания, о котором идёт речь, есть действительно начало; он должен был бы состоять из совершенно самих собой разумеющихся аналитических положений и не выдвигать никаких действительных содержательных утверждений, оказывающих влияние на содержание даль-

¹ Zur Analysis der Wirklichkeit, S. 211 ff.

² Alfr. Hölder, Darstellung der Kantischen Erkenntnistheorie, S. 14 ff.

³ Vierteljahresschrift für wiss. Philosophie, S. 239. Jahrg. 1877.

⁴ System der Logik. 3. Aufl, S. 380 f.

⁵ Kritische Grundleitung des transcendentalen Realismus, S. 142–172.

⁶ Geschichte der neueren Philosophie. Bd.V, S. 60. В отношении Куно Фишера Фолькельт ошибается, когда (Kant's Erkenntnistheorie, S. 198 f. Anmerkung) говорит: «Из изложения Куно Фишера не ясно, предполагает ли, по его мнению, Кант только психологическую фактичность всеобщих и необходимых суждений или одновременно и объективную их значимость и правомерность». Ибо Фишер в приведённом месте говорит, что главную трудность «Критики чистого разума» надо искать в том, что её «обоснования зависят от известных предпосылок, которые надо принять, чтобы признать последующее». Эти предпосылки и для Фишера являются тем положением, что «сначала» устанавливается «факт познания», а затем при помощи анализа находятся способности познания, «из которых объясняется самый факт познания».

нейших рассуждений, как это происходит у Канта. Гносеолог обязан также показать, что принятое им начало действительно свободно от предпосылок. Но всё это не имеет ничего общего с самой сущностью этого начала, стоит совершенно вне его, ничего не высказывает о нём. И начиная преподавать математику, я также должен стараться убедить ученика в аксиоматическом характере известных истин. Однако никто не станет утверждать, что *содержание* аксиомы ставится в зависимость от этих предварительных соображений¹. Точно таким же образом и гносеологу в его вводных замечаниях следовало бы показать путь, каким можно прийти к свободному от предпосылок началу; само же содержание этого начала должно быть независимым от этих соображений. Но от такого введения в теорию познания, во всяком случае, далек тот, кто, подобно Канту, в начале ставит утверждения совершенно определённого догматического характера.

¹ Насколько мы точно так же обращаемся с нашими собственными теоретико-познавательными соображениями, мы покажем в главе «Исходные точки теории познания».

III.

ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ ПОСЛЕ КАНТА

Ошибочная постановка вопроса Кантом в той или иной мере повлияла на всех последующих гносеологов. У Канта взгляд, что все данные нам предметы суть наши *представления*, является *результатом* его априоризма. С тех пор этот взгляд сделался основным положением и исходной точкой почти всех теоретико-познавательных систем. Что является для нас прежде всего и непосредственно достоверным — это единственно лишь то положение, что мы имеем знание о наших представлениях; это стало почти общепризнанным убеждением философов. Г. Е. Шульце ещё в 1792 году в своём «Aenesidemus» утверждал, что все наши познания суть просто представления и что мы никогда не сможем выйти за пределы наших представлений. Шопенгауэр со свойственным ему философским пафосом отстаивает взгляд, что прочным приобретением кантовской философии является воззрение, что мир есть «моё представление». Эд. ф. Гартман находит это положение настолько бесспорным, что для своего труда «Критическое обоснование трансцендентального реализма» предполагает вообще лишь таких читателей, которые освободились критически от наивного отождествления образа своих восприятий с вещью в себе и для которых стала очевидной *абсолютная гетерогенность* данного через посредство акта представления, в виде субъективно-идеального содержания сознания, объекта созерцания и независимой от акта представления и формы сознания, существующей в себе и для себя вещи; т. е. таких читателей, которые проникнуты убеждением, что вся совокупность того, что нам дано непосредственно, есть ряд *представлений*¹. В своей последней теоретико-познавательной работе Гартман пытается, правда, ещё и обосновать свой взгляд. Наши дальнейшие рассуждения покажут, как должна отнестись к такому обоснованию свободная от предрассудков теория познания. Отто Либман высказы-

¹ Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus. Vorrede, S. 10.

вает в качестве священнейшего, высшего принципа всякого учения о познании следующее: «Сознание не может перепрыгнуть через само себя»¹. Фолькельт назвал суждение, что первая, самая непосредственная истина состоит в том, что «всё наше знание простирается, прежде всего, только на наши представления», позитивистским принципом познания; и он считает «в высшей степени критической» только такую теорию познания, которая этот «принцип, как единственно твёрдо установленное в начале всякого философствования, ставит во главу угла и уже затем последовательно продумывает его»². У других философов мы находим поставленными во главу теории познания иные утверждения: например, что настоящая проблема теории познания заключается в вопросе об отношении между мышлением и бытием и в возможности коммутации между ними³ или в вопросе о том, каким образом осознаётся сущее (Ремке) и т. д. Кирхман исходит из двух гносеологических аксиом: «воспринятое существует» и «противоречие не существует»⁴. Согласно Е.Л. Фишеру, познание состоит в знании о *фактическом, реальном*⁵, и он оставляет эту догму столь же не проверенной, как и Гёринг, утверждающий нечто подобное: «Познавать всегда означает познавать нечто сущее; это факт, которого не может отрицать ни скептицизм, ни кантовский критицизм»⁶. Оба они, и Фишер и Гёринг, просто объявляют: Вот что такое познание, — не задаваясь вопросом, по какому праву они это делают.

Даже если бы эти различные утверждения были верны или вели к верной постановке проблемы, то и в таком случае было бы совершенно невозможно поставить их на рассмотрение в начале теории познания. *Ибо все они, как совершенно определённые воззрения, заключаются уже в пределах области познания.* Когда я говорю, что моё знание распространяется, прежде всего, только на мои представления, то это уже совершенно определённое познавательное суждение. Выдвигая это положение, я присоединяю к данному мне миру предикат, именно существование в форме представления. Откуда же, однако,

¹ Otto Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit. Strassb. 1876. S. 28 ff.

² Volkelt, Kant's Erkenntnistheorie. §1.

³ A. Dorner, Das menschliche Erkennen. Berlin 1887.

⁴ J.H. Kirchmann, Die Lehre vom Wissen. Berlin 1868.

⁵ Die Grundfragen der Erkenntnistheorie. Mainz 1887. S. 385.

⁶ Göring, System der kritischen Philosophie. I. Teil, S. 257.

прежде всякого познания могу я знать, что данные мне вещи суть *представления*?

Мы лучше всего убедимся в верности утверждения, что это положение нельзя ставить во главе теории познания, если проследим тот путь, на который должен ступить человеческий дух, чтобы прийти к нему. Положение это стало почти составной частью всего современного научного сознания. Доводы, приведшие к нему это сознание, мы находим со сравнительной полнотой систематически изложенными в первом отделе сочинения Эд. ф. Гартмана «Основная проблема теории познания». Приведённое там может служить своего рода путеводной нитью, если поставить себе задачу рассмотреть все основания, могущие побудить принять ту гипотезу.

Основания эти суть физикалистские, психо-физические, физиологические и собственно философские.

Наблюдая явления, разыгрывающиеся в нашем окружении, например, когда мы имеем ощущение звука, физик приходит к предположению, что в этих явлениях не содержится ровно ничего такого, что имело бы хотя бы самое отдалённое сходство с тем, что мы воспринимаем непосредственно как звук. Там, снаружи, в окружающем нас пространстве, можно найти одни только продольные колебания тел и воздуха. Из этого делается вывод, что называемое нами в обыкновенной жизни звуком или тоном является исключительно субъективной реакцией нашего организма на то волновое движение. Совершенно так же находят, что свет и цвет или теплота суть нечто чисто субъективное. Явления разложения света, преломления, интерференции и поляризации учат нас, что во внешнем пространстве вышеназванным качествам ощущения соответствуют некие поперечные колебания, которые мы чувствуем себя вынужденными приписать частью телам, частью неизмеримо тонкому эластичному флюиду — эфиру. Далее, физик находит себя вынужденным из-за некоторых явлений в телесном мире отказаться от веры в непрерывность предметов в пространстве и свести эти предметы к системам мельчайших частиц (молекул, атомов), величины которых, в сравнении с расстояниями между ними, неизмеримо малы. Из этого заключают, что всякое действие тел друг на друга происходит через пустое пространство и, таким образом, является настоящим *actio in distans*. Физика считает себя вправе допускать, что действие тел на наши чувства осязания и теплоты происходит не через непосредственное соприкосновение,

поскольку ведь всегда должно существовать некоторое, хотя бы самое малое, расстояние между местом на коже, к которому прикасается тело, и самим этим телом. Из этого следует, что осязаемое нами как твёрдость или теплота тела есть лишь реакция окончаний наших осязательных или связанных с чувством тепла нервов на действующие через пустое пространство *молекулярные силы* тел.

К этим доводам физика присоединяются, в виде дополнения, доводы психофизика, находящие своё выражение в учении о специфических энергиях органов чувств. И. Мюллер показал, что каждый орган чувств может быть возбуждён только свойственным ему образом, обусловленным его организацией, и что он реагирует всегда одинаково, какое бы внешнее впечатление ни производилось на него. Если возбуждается зрительный нерв, то ощущается свет, безразлично, является ли то, что действует на нерв, давлением, электрическим током или светом. С другой стороны, одинаковые внешние процессы вызывают совершенно различные ощущения, смотря по тому, каким органом чувств они воспринимаются. На этом основании сделан был вывод, что существует лишь *один* род процессов во внешнем мире, а именно движения, и что многообразие воспринимаемого нами мира, по существу, есть реакция наших органов чувств на эти процессы. Согласно этому взгляду, мы воспринимаем не внешний мир, как таковой, а лишь вызванные им в нас субъективные ощущения.

К доводам физики добавляются ещё доводы физиологии. Первая исследует явления, совершающиеся вне нашего организма и соответствующие восприятиям; вторая пытается исследовать процессы в собственном теле человека, разыгрывающиеся в то время, когда в нас вызывается известное чувственное качество. Физиология учит, что эпидермис совершенно нечувствителен к раздражениям внешнего мира. Так, например, чтобы воздействия внешнего мира могли возбудить на периферии тела окончания наших осязательных нервов, процесс колебаний, лежащий вне нашего тела, должен сначала распространиться сквозь эпидермис. Кроме того, в чувствах слуха и зрения внешний процесс движения, прежде чем он достигнет нерва, изменяется целым рядом органов в инструментах чувственного восприятия. Возбуждение конечных органов должно теперь через нерв дойти до центрального органа, и там только может совершиться то, чем на основании чисто механических процессов в мозгу вызывается ощущение. Ясно, что благодаря этим превращениям, которые

испытывает раздражение, действующее на органы чувств, оно столь полно изменяется, что должен стереться всякий след сходства между первым воздействием на органы чувств и появляющимся, наконец, в сознании ощущением. Гартман подводит этим рассуждениям итог следующими словами: «Это содержание сознания состоит первоначально из ощущений, которыми душа рефлекторно реагирует на состояния движения своего высшего мозгового центра, но которые не имеют ни малейшего сходства с состояниями молекулярных движений, их вызывающих».

Тот, кто продумает полностью, до конца этот ход мыслей, должен согласиться, что если бы он был верен, то в содержании нашего сознания не заключалось бы ни малейшего остатка того, что можно назвать внешним существованием.

Гартман присоединяет к физическим и физиологическим доводам, выдвигаемым против так называемого «наивного реализма», ещё такие, которые он называет философскими в собственном смысле этого слова. Просматривая логически со всей тщательностью оба первых довода, мы замечаем, что к указанному результату мы можем, в сущности говоря, прийти, только если будем исходить из такого существования и взаимосвязи внешних вещей, какими их принимает наивное сознание, а затем исследуем, как может этот внешний мир при нашей организации вступать в наше сознание. Мы видели, что всякий след такого внешнего мира теряется для нас на пути от чувственного впечатления до вступления в сознание, и в этом последнем не остаётся ничего, кроме наших представлений. Поэтому мы должны допустить, что тот образ внешнего мира, который мы имеем в действительности, строится душой на основании материала ощущений. Сначала из ощущений, доставляемых чувствами зрения и осязания, конструируется пространственный образ мира, в который затем включаются ощущения остальных чувств. Если мы видим себя вынужденными мыслить известный комплекс ощущений как нечто взаимосвязанное, то мы приходим к понятию субстанции, которую рассматриваем как их носительницу. Если мы замечаем, что в какой-нибудь субстанции одни качества ощущений исчезают, а другие снова появляются, то приписываем это регулируемой законом причинности смене в мире явлений. Так, согласно этому пониманию, весь наш образ мира складывается из субъективного содержания ощущений, упорядочиваемого нашей собственной ду-

шевной деятельностью. Гартман говорит: «Воспринимаемое субъектом есть всегда лишь модификации его собственных психических состояний, и ничто другое»¹.

Теперь спросим себя: каким образом приходим мы к такому убеждению? Схема приведённого здесь хода мысли следующая: если внешний мир существует, то он воспринимается нами не как таковой, но преобразуется, благодаря нашей организации, в мир представлений. Мы имеем тут дело с предпосылкой, которая, будучи последовательно прослеженной, упраздняет саму себя. Но способен ли такой ход мысли обосновать какое-либо убеждение? Вправе ли мы данный нам образ мира рассматривать как субъективное содержание представлений только потому, что к этому взгляду приводит, если её строго продумать, позиция наивного сознания? Цель наша, вроде бы, как раз в том и заключается, чтобы доказать недействительность самой этой позиции. А в таком случае должно было бы быть возможным, что утверждение оказалось бы неверным, а результат, к которому оно приводит, все-таки был бы верен. Вообще говоря, такое могло бы где-то случиться, но тогда полученный результат ни в коем случае нельзя было бы рассматривать как *доказанный* из того утверждения.

Обыкновенно мировоззрение, принимающее реальность непосредственно данного нам образа мира как нечто не подлежащее более сомнению, само собой разумеющееся, называют наивным реализмом. Противоположное же ему мировоззрение, считающее этот образ мира лишь содержанием нашего сознания, называют трансцендентальным идеализмом. И мы можем, таким образом, результат предыдущих рассуждений резюмировать следующими словами: *трансцендентальный идеализм доказывает свою правильность, оперируя средствами наивного реализма, к опровержению которого он стремится*. Он правомерен, если наивный реализм ложен; но его ложность доказывается лишь с помощью воззрения, которое само неверно. Для того, кто это поймёт, не останется ничего другого, как покинуть путь, намеченный здесь для выработки воззрения на мир, и пойти иным путём. Однако должны ли мы делать это наугад, предпринимая на пробу разные шаги, пока случайно не набредём на верный путь? Эд. ф. Гартман, несомненно, придерживается этого взгляда, когда полагает, что он доказал значимость своей теоретико-познаватель-

¹ Das Grundproblem der Erkenntnistheorie, S. 37.

ной точки зрения тем, что она объясняет явления мира, между тем как другие этого не делают. Согласно воззрению этого мыслителя, отдельные мировоззрения вступают в своего рода борьбу за существование, и мировоззрение, которое в той борьбе выдерживает испытание наилучшим образом, признаётся в конце концов победителем. Но такой способ действия кажется нам уже потому несостоятельным, что ведь прекрасно может существовать несколько гипотез, которые *одинаково* удовлетворительно ведут к объяснению мировых явлений. Поэтому будем лучше держаться вышеупомянутого хода мыслей для опровержения наивного реализма и посмотрим, в чём, собственно, состоит его недостаток. Ведь наивный реализм — это такой взгляд на вещи, из которого исходят все люди. Уже по одной этой причине желательно начинать исправление именно с него. Когда мы затем найдём, почему он оказывается недостаточным, тогда мы выйдем на верный путь уже с совсем иной уверенностью, чем если будем пытаться отыскать его просто наугад.

Очерченный выше субъективизм основывается на *мыслительной* переработке определенных фактов. Он, следовательно, предполагает, что, отталкиваясь от фактической исходной точки, с помощью последовательного мышления (логического сочетания тех или иных наблюдений) можно добыть верные убеждения. Но само *право* на такое применение нашего мышления этой точкой зрения не проверяется. И в этом состоит её слабость. В то время как наивный реализм исходит из непроверенного допущения, что воспринятое нами содержание опыта содержит в себе объективную реальность, охарактеризованная точка зрения исходит также из непроверенного убеждения, что, применяя мышление, можно прийти к научно правомерным убеждениям. В противоположность наивному реализму эту точку зрения можно назвать наивным рационализмом. Чтобы оправдать такую терминологию, мы хотели бы здесь вставить короткое замечание о понятии «наивного». А. Дёринг пытается ближе определить это понятие в своей статье «О понятии наивного реализма»¹. Он пишет о нём: «Понятие наивности обозначает как бы нулевую точку на шкале рефлексии над своим собственным поведением. По своему содержанию наивность может вполне совпадать с правильным, поскольку хотя она и лишена рефлексии и именно поэтому

¹ Philosoph. Monatshefte. Bd. XXVI, S. 390. Heidelberg 1890.

лишена и критики, или некритична, но это отсутствие рефлексии и критики исключает лишь объективную уверенность в правильном; оно включает в себе возможность и опасность ошибки, но ни в коем случае не необходимость её. Существует наивность как чувства и желания, так и представления и мышления в самом широком смысле этого слова; далее, существует наивность проявлений этих внутренних состояний, в противоположность подавлению или изменению этих проявлений, вызванным [разного рода] опасениями и рефлексией. Наивность не подвергается, по крайней мере сознательно, влиянию традиционного, заученного и предписанного; она, как выражает само слово *nativus*, во всех областях является бессознательным, импульсивным, инстинктивным, «демоническим». Исходя из этих положений, мы хотим все-таки ещё чуть точнее определить понятие наивного. Во всякой деятельности, которую мы совершаем, принимается во внимание двоякое: сама деятельность и знание о её закономерности. Мы можем всецело углубиться в первую, не спрашивая о второй. В таком положении находится художник, который не знает законов своего творчества в рефлексивной форме, а *пользуется* ими по чувству, по ощущению. Мы называем его наивным. Но существует особого рода самонаблюдение, которое спрашивает себя о законности собственного делания и которое заменяет только что описанную наивность сознанием, что оно знает в точности пределы и правомерность того, что оно совершает. Такого рода самонаблюдение мы назовём *критическим*. Мы думаем, что таким образом мы лучше всего схватываем смысл этого понятия, каким оно с более или менее ясным сознанием приобрело право гражданства в философии со времён Канта. Критическая рассудительность, согласно сказанному, является противоположностью наивности. Мы называем *критическим* такой образ действий, благодаря которому овладевают законами собственной деятельности, чтобы узнать её надёжность и границы. Теория познания может быть только критической наукой. Её объектом является в высшей степени субъективная деятельность человека, а именно *познание*, и то, что она хочет показать, есть *закономерность познания*. Таким образом, из этой науки должна быть исключена всякая наивность. Ей следует видеть свою силу как раз в том, что она осуществляет деятельность, относительно которой многие обращённые к практическому уму хвалятся, что они никогда её не совершали, а именно «мышление о мышлении».

IV.

Исходные точки теории познания

В начале теоретико-познавательных исследований, после всего, что мы видели, необходимо отвергнуть всё то, что относится уже к самой области познания. Познание есть нечто произведённое человеком, нечто возникшее через его деятельность. Для того чтобы теория познания простиралась на *всю* область познания, действительно бросая на неё свет, она должна взять за исходную точку нечто такое, что остаётся совершенно незатронутым этой деятельностью, от чего эта деятельность, скорее, сама только получает толчок. То, с чего нужно начинать, лежит *вне* познания, ещё не может само быть познанием. Но мы должны искать его *непосредственно перед* познанием, так что уже следующий шаг, который, исходя из него, предпринимает человек, является *познавательной* деятельностью. Способ же, которым следует определять это абсолютно первое, должен быть таким, чтобы в это абсолютно первое не вливалось ничего такого, что уже истекает из познания.

Но так начать можно лишь *с непосредственно данного образа мира*, т.е. с того образа мира, который предлежит человеку, прежде чем он подвергнет его каким бы то ни было образом процессу познания, стало быть, прежде чем он сделал хотя бы малейшее высказывание о нём, предпринял малейшее мысленное определение его. То, что в таком случае проходит перед нами и перед чем проходим мы, этот лишённый всякой связи и всё-таки не разделённый на индивидуальные частности образ мира¹, в котором ничто ни от чего не отличается, ничто ни с чем не соотнесено, ничто ничем не определено, — это есть непосредственно данное. На этой ступени существования — если мы вправе употребить это выражение — ни один предмет, никакое событие не является важнее, значительнее другого. Рудиментарный

¹ Выделение индивидуальных частных из совершенно лишённого различий данного образа мира есть уже акт мыслительной деятельности.

орган животного, не имеющий, может быть, на более поздней, уже освещенной познанием, ступени бытия никакого значения для его развития и жизни, присутствует здесь с тем же правом на внимание, как и самая благородная и необходимая часть организма. До всякой познавательной деятельности ничто в образе мира не является как субстанция, ничто как акциденция, ничто как причина или действие; противоположности материи и духа, тела и души ещё не созданы. Но и от всякого другого предиката должны мы воздержаться в отношении образа мира, которого мы придерживаемся на этой ступени. Этот образ мира не может быть понимаем ни как реальность, ни как видимость, ни как субъективный, ни как объективный, ни как случайный, ни как необходимый; есть ли он «вещь в себе» или простое представление — этого нельзя решить на этой ступени. Ибо, как мы уже видели, познания физики и физиологии, соблазняющие нас на подведение данного под одну из указанных категорий, не могут быть поставлены во главе теории познания.

Если бы внезапно из ничего было создано существо с вполне развитым человеческим интеллектом и оно тут же вступило бы в отношение с миром, то *первое* впечатление, которое мир оказал бы на его чувства и его мышление, было бы приблизительно тем, что мы назвали непосредственно данным образом мира. Человеку, конечно, этот образ мира ни в одно мгновение его жизни не представляется в таком виде; в развитии человека нигде не существует границы между чистым, пассивным обращением вовне к непосредственно данному и мыслительным его познанием. Это обстоятельство могло бы вызвать сомнение в правильности того, как мы установили начало теории познания. Эд. ф. Гартман, например, говорит: «Мы не спрашиваем, каково содержание сознания у просыпающегося к сознанию ребёнка или у стоящего на низшей ступени живых существ животного, так как философствующий человек не имеет об этом никакого опыта и выводы, при помощи которых он пытается реконструировать это содержание сознания примитивных биогенетических или онтогенетических ступеней, всегда должны основываться опять-таки на его личном опыте. Мы, таким образом, прежде всего должны установить, что представляет собой содержание сознания, находимое философствующим человеком при начале философской рефлексии»¹. Но на

¹ Das Grundproblem der Erkenntnistheorie, S. 1.

это можно возразить, что образ мира, который мы имеем в начале философской рефлексии, уже несёт в себе предикаты, добытые лишь посредством познания. Их не следует принимать без критики, они должны быть тщательно выделены из образа мира, дабы он явился совершенно чистым от всего присоединяемого через процесс познания. Граница между данным и познанным вообще не совпадает ни с каким моментом человеческого развития, и её нужно проводить *искусственно*. И это можно сделать на каждой ступени развития, если только мы правильно проведём границу между тем, что является нам без мысленного определения до познания, и тем, что познание ещё только создаёт из него.

Теперь нас можно упрекнуть в том, что вот мы уже накопили целый ряд мысленных определений для того, чтобы тот якобы непосредственный образ мира выделить из образа мира, дополненного познавательной обработкой его человеком. Но против этого можно возразить следующее: те мысли, которые мы привели, не должны были как-либо характеризовать тот образ мира, не должны были указывать на какие-либо его свойства или вообще что-то высказывать о нём, а должны были лишь так направить наше рассмотрение, чтобы оно было приведено к той границе, где познание видит себя поставленным в своё начало. Поэтому нигде не может быть речи об истине или заблуждении, правильности или неправильности тех рассуждений, которые, согласно нашему пониманию, предшествуют моменту, когда мы стоим в начале теории познания. Все они имеют задачей лишь *целесообразно* привести к этому началу. Никто из намеревающихся заниматься теоретико-познавательными проблемами не стоит в то же время перед — по праву так названным — началом познания, но имеет уже до известной степени развитые познания. Удаление из этих познаний всего, что добыто через работу познания, и установление начала, лежащего до этой работы, может произойти только через соображения, выраженные в форме понятий. Но на этой ступени понятия не имеют никакой познавательной ценности, они имеют чисто отрицательную задачу: удалить из поля зрения всё, что принадлежит к познанию, и привести туда, где это последнее только начинается. Эти соображения являются указателями пути к тому началу, к которому примыкает акт познания, но сами ещё не принадлежат к нему. Во всём, что гносеолог должен изложить до установления начала, содержится, таким образом, только целесо-

образность или нецелесообразность, но не истина или заблуждение. Но и в самой этой начальной точке исключено всякое заблуждение, поскольку оно может возникнуть только вместе с познанием, следовательно, не может лежать *до* него.

На это последнее положение не может притязать никакая другая теория познания, кроме той, которая исходит из наших рассуждений. Где, исходя из объекта (или субъекта), начальная точка устанавливается с мыслительным определением, там, конечно, заблуждение возможно и в начале, именно при самом этом определении. Ведь оправдание последнего зависит от законов, которые акт познания берёт за основу. Но оно может быть получено лишь в ходе теоретико-познавательных исследований. Только когда говорят: я исключаю из моего образа мира все мысленные, достигнутые через познание определения и удерживаю лишь то, что появляется на горизонте моего наблюдения без моего участия, — только тогда всякая ошибка исключена. Где я принципиально воздерживаюсь от всякого высказывания, там я не могу совершить и никакой ошибки.

Поскольку *заблуждение* рассматривается теоретико-познавательным, то оно может пребывать *лишь внутри акта познания*. Обман чувств не есть заблуждение. Когда луна при восхождении кажется большей, чем в зените, мы имеем дело не с заблуждением, а с фактом, хорошо обоснованным в законах природы. Ошибка в познании возникла бы лишь в том случае, если бы мы при сочетании данных восприятий в мышлении неправильным образом истолковали эти «больше» и «меньше». Но это истолкование лежит *внутри* акта познания.

Если действительно хотят понять познание во всём его существе, то нужно, без сомнения, прежде всего, взяться за него там, где оно поставлено в своё начало, где оно начинается. Ясно также, что лежащее *до* этого начала не может быть привлечено для объяснения познания, но должно быть именно предпослано ему. В проникновении в сущность того, что нами здесь предпосылается, заключается задача научного познания в его отдельных областях. Но мы хотим здесь получить не особые познания о том или другом, а исследовать само познание. Лишь после того, как мы поймём акт познания, можем мы составить суждение о том, какое значение имеют высказывания о содержании мира, делаемые при его *познавании*.

Поэтому воздержимся от какого бы то ни было определения непосредственно данного до тех пор, пока нам остаётся неизвестным,

какое отношение имеет такое определение к определяемому. Даже самим понятием «непосредственно данного» мы ничего не высказываем о том, что лежит до познавания. Единственная цель этого понятия состоит в том, чтобы указать на непосредственно данное, направить на него взгляд. Понятийная форма здесь, в начале теории познания, есть только первое отношение, в которое познавание встаёт к содержанию мира. Таким обозначением предусмотрен и тот случай, когда всё содержание мира являлось бы лишь построением нашего собственного «я», т.е. когда сохранил бы свои права и исключительный субъективизм; ибо о *данности* этого положения вещей ведь не может быть и речи. Оно могло бы быть лишь результатом познающего соображения, т.е. благодаря теории познания ещё только оказаться правильным, а не служить ей предпосылкой.

Итак, в этом непосредственно данном содержании мира заключено всё, что только может вообще появиться в пределах горизонта наших переживаний в самом широком смысле слова: ощущения, восприятия, созерцания, чувства, акты воли, образы сновидений и фантазии, представления, понятия и идеи.

Иллюзии и галлюцинации на этой ступени ещё совершенно равноправны с другими частями содержания мира. Ибо тому, какое отношение они имеют к другим восприятиям, может научить только познающее рассмотрение.

Если теория познания исходит из допущения, что всё только что приведённое есть содержание нашего сознания, то, естественно, тут же возникает вопрос: каким образом приходим мы от сознания к познанию бытия? где находится тот трамплин, что переносит нас из субъективного в транссубъективное? Но для нас дело обстоит совершенно иначе. Для нас как сознание, так и представление о «я» сначала являются лишь частями непосредственно данного, а знание о том, какое отношение первое имеет к последнему, является уже результатом познания. Не из сознания хотим мы определить познание, а наоборот: из познавания — сознание и отношение субъективного и объективного. Так как мы оставляем данное пока без всяких предикатов, то мы должны спросить: каким образом мы вообще приходим к его определению? Как возможно начать где-либо акт познавания? Как можем мы одну часть образа мира обозначить, например, как восприятие, а другую как понятие, одну как бытие, другую как видимость, ту как причину, эту как следствие; как мо-

жем мы отделить нас самих от объективного и рассматривать себя как «я» в противоположность «не-я»?

Нам необходимо найти мост от данного образа мира к тому, который мы развиваем через наше познание. Но при этом мы встречаемся со следующей трудностью. До тех пор, пока мы лишь пассивно глязем на данное, мы нигде не можем найти начальной точки, на которую мы могли бы опереться, чтобы, исходя из неё, вести далее нить нашего познания. Мы должны были бы где-нибудь в данном найти такое место, в котором мы могли бы вступить в него, где заложено нечто гомогенное с познанием. Если бы действительно всё было *только* дано, то пришлось бы остаться при простом глазении на внешний мир и совершенно равноценном ему глазении в мир нашей индивидуальности. Самое большее, что мы могли бы тогда, — это *описывать* вещи как находящиеся вовне, но никогда не *понимать* их. Наши понятия имели бы лишь чисто внешнее отношение к тому, к чему они относятся, но никакого внутреннего. Для истинного познания всё зависит от того, чтобы мы где-нибудь в данном нашли область, в которой наша познающая деятельность не просто *предпосылала* бы себе нечто как данное, но пребывала бы деятельно внутри этого данного. Другими словами, если строго держаться просто данного, то именно тогда и выяснится, что не всё есть только данное. Наше требование должно было быть таким, чтобы при строгом соблюдении его оно частично упразднило само себя. Мы выдвинули его не для того, чтобы установить произвольно какое-либо начало теории познания, а чтобы действительно отыскать таковое. Стать *данным* в нашем смысле слова может всё, даже *по своей внутренней природе не данное*. Тогда оно является нам именно только формально как данное, а затем, при более точном рассмотрении, само собою раскрывается как то, что оно есть на самом деле.

Вся трудность в понимании познания заключается в том, что мы не производим содержания мира из самих себя. Если бы мы это делали, то не было бы вообще никакого познания. Вопрос по поводу вещи может для меня возникнуть только тогда, когда она мне «дана». То, что я произвожу, я *наделяю* определениями; следовательно, мне не нужно сначала ещё спрашивать об их правомерности.

Таков второй пункт нашей теории познания. Он заключается в постулате: в области данного должно находиться нечто такое, где наша деятельность не витает в пустоте, где в эту деятельность входит само содержание мира.

Определив начало теории познания таким образом, что мы поставили его всецело *перед* познающей деятельностью, чтобы никаким предрассудком не затемнять внутри познания само это познание, мы теперь первый шаг, делаемый в развитии нашего хода мысли, определяем таким образом, что также и тут не может быть речи о заблуждении и неверности. Ибо мы не высказываем никакого суждения о чём-либо, но лишь выявляем требование, которое надлежит выполнить, чтобы познание вообще могло состояться. Всё дело в том, что мы с полной критической осмотрительностью сознаём следующее: мы выдвигаем как постулат саму характеристику, какую должна иметь та часть содержания мира, с которой мы можем начать нашу деятельность познания.

Иначе поступить совершенно невозможно. Ведь содержание мира как данное начисто лишено каких-либо определений. Ни одна его часть не может сама собой дать толчок к тому, чтобы [именно] с неё начать вносить порядок в этот хаос. Стало быть познающая деятельность должна здесь принять безапелляционное решение, сказав: такие-то свойства должна иметь эта часть. Такое решение также несколько не затрагивает данного в его качестве. Оно не вносит в науку никакого произвольного утверждения. Оно именно ничего не утверждает, но только говорит: если возможность познания должна поддаваться объяснению, то нужно искать область, подобную той, что охарактеризована выше. Если такая область существует, тогда существует и объяснение познания, в противном случае — нет. Между тем как мы начали теорию познания с «данного» вообще, теперь мы ограничиваем требование тем, что обращаем внимание на определённый пункт этого данного.

Подойдём теперь ближе к нашему требованию. Где находим мы в образе мира нечто такое, что есть не просто данное, но данное лишь постольку, поскольку оно в то же время произведено в акте познания?

Нам должно быть совершенно ясно, что такое произведение мы должны иметь снова данным самым непосредственным образом. Для его познания ещё не должно быть нужды в умозаключениях. Из этого следует, что чувственные качества не удовлетворяют нашему требованию, ибо о том, что они возникают не без нашей деятельности, мы узнаём не непосредственно, а только принимая во внимание сообщения физики и физиологии. Но действительно непосредственно

знаем мы, что понятия и идеи вступают в сферу непосредственно данного всегда лишь в акте познания и через него. Поэтому ни один человек и не обманывается относительно такого характера понятий и идей. Можно, конечно, какую-нибудь галлюцинацию принять за данное извне, но никто никогда не будет думать о своих понятиях, что они даны нам без нашей собственной мыслительной работы. Человек с повреждённой психикой считает реальными только вещи и отношения, снабжённые предикатом действительности, хотя бы фактически они не были таковыми; но он никогда не станет говорить о своих понятиях и идеях, что они появляются в мире данного без его собственной деятельности. Всё другое в нашем образе мира носит именно такой характер, что оно должно быть *дано*, если мы хотим его пережить, и только в случае понятий и идей выступает ещё и противоположное: *мы должны их произвести, если хотим их пережить*. Одни лишь понятия и идеи даны нам в форме, которая называется *интеллектуальным созерцанием*. Кант и более новые, примыкающие к нему, философы совершенно отказывают человеку в этой способности, поскольку всякое мышление, якобы, выступает только в отношении к предметам и абсолютно ничего не производит из самого себя. В интеллектуальном же созерцании вместе с формой мышления должно быть одновременно дано и содержание. Однако не имеет ли это действительно место при чистых понятиях и идеях?¹ Их только нужно рассматривать в той форме, в которой они ещё совершенно свободны от всякого эмпирического содержания. Когда, например, хотят постигнуть чистое понятие причинности, то нельзя придерживаться какой-нибудь определённой причинности или суммы всех причинностей, но одного лишь только понятия её. Причины и следствия нам следует отыскивать в мире; *причинность* как мыслеформу мы должны произвести сами, прежде чем сможем найти в мире причины и следствия. Но если держаться кантовского утверждения, что понятия без созерцания являются пустыми, то было бы немислимо показать возможность определять данный мир через понятия. Ибо

¹ Под понятием я разумею правило, по которому бессвязные элементы восприятия соединяются в единство. Например, причинность есть понятие. Идея есть тоже понятие, но с большим содержанием. Организм, взятый совершенно абстрактно, есть идея.

допустим, что даны два элемента содержания мира: *a* и *b*. Если мне нужно отыскать отношение между ними, то я должен это сделать при помощи правила с определённым содержанием; но такое правило я могу произвести лишь в самом акте познания, поскольку из объекта я потому не могу его извлечь, что определения этого последнего должны быть ещё только добыты при помощи правила. Такое правило для определения действительного возникает, таким образом, всецело внутри чисто понятийной сущности.

Прежде чем идти дальше, устраним ещё одно возможное возражение. Может показаться, будто в нашем ходе мысли бессознательно определённую роль играет представление «я», «личного субъекта», и что мы пользуемся этим представлением в ходе развития наших мыслей, не доказав права на это. Такое может случиться, когда мы, например, говорим: «мы производим понятия», или: «мы ставим те или иные требования». Однако ничто в нашем изложении не даёт повода видеть в таких предложениях нечто большее, чем стилистические обороты. Что акт познания принадлежит какому-то «я» и от него исходит, это, как мы уже говорили, может быть установлено только на основании познавательных соображений. Нам следовало бы, собственно, говорить пока лишь об акте познания, даже не упоминая о его носителе. Ибо всё установленное до сих пор ограничивается тем, что перед нами «данное» и что из одной точки этого «данного» проистекает приведённый выше постулат; наконец, что понятия и идеи являются той областью, которая соответствует этому постулату. Сказанным, впрочем, не отрицается, что точка, из которой проистекает этот постулат, есть «я». Но на первое время мы ограничиваемся установлением обоих указанных шагов теории познания в их чистоте.

V.

ПОЗНАВАНИЕ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ

Итак, понятия и идеи — вот в чём мы имеем данным то, что одновременно выводит и за пределы данного. Но через это даётся возможность определить также и сущность остальной деятельности познания.

Посредством постулата мы выделили из данного образа мира некую часть, ибо это заложено в природе познания — исходить как раз из такого рода части. Такое выделение было, значит, сделано только для того, чтобы можно было понять познание. Но нам при этом должно быть совершенно ясно, что мы искусственно разорвали единство образа мира. Нам следует понять, что выделенный нами из данного сегмент, независимо от нашего требования и вне его, стоит в необходимой связи с содержанием мира. Этим теории познания дан следующий шаг. Он будет состоять в том, чтобы восстановить единство, которое было разорвано ради того, чтобы сделать возможным познание. Это восстановление совершается в *мышлении* о данном мире. В мыслительном рассмотрении мира происходит фактически соединение двух частей содержания мира: той, которую мы обозреваем как данное на горизонте наших переживаний, и той, которая должна быть произведена в акте познания, чтобы быть также данной. Акт познания есть синтез этих обоих элементов. И притом в каждом отдельном акте познания один из них является произведённым в самом акте, привнесённым через этот акт в только лишь данное. Только в начале самой теории познания то, что обычно бывает произведённым, является как данное.

Но пронизание данного мира понятиями и идеями и есть *мыслительное* рассмотрение вещей. Таким образом, мышление, фактически, и есть тот акт, посредством которого осуществляется познание. Лишь когда мышление из себя упорядочивает содержание образа мира, может состояться познание. Мышление само есть деяние, которое в момент познания произво-

дит собственное содержание. Поскольку, таким образом, познанное содержание вытекает из одного лишь мышления, оно для познания не представляет никакой трудности. Здесь нам достаточно лишь просто наблюдать, и мы имеем сущность непосредственно данной. *Описание* мышления есть в то же время наука мышления. На деле также и логика никогда не была ничем иным, как лишь описанием форм мышления, никогда не была она доказующей наукой. Доказательство наступает только тогда, когда происходит синтез мыслимого с прочим содержанием мира. Поэтому справедливо говорит Гидеон Спикер в своей книге «Мировоззрение Лессинга»: «Что мышление само по себе (an sich) правильно, этого мы никогда не сможем узнать, ни эмпирически, ни логически» (стр. 5). Мы можем к этому прибавить: при мышлении прекращается всякое доказывание, ибо доказательство уже предполагает мышление. Можно, конечно, доказать отдельный факт, но не само доказывание. Мы можем только описать, что такое доказательство. В логике всякая теория есть лишь эмпирия; в этой науке содержится одно только наблюдение. Но когда мы хотим познать что-либо вне нашего мышления, то мы можем это сделать только при помощи мышления, т.е. мышление должно подступить к чему-нибудь данному и перевести его из хаотической в систематическую связь с образом мира. Мышление, таким образом, подступает к данному содержанию мира как формирующий принцип. Процесс, совершающийся при этом, следующий: сначала мысленно из совокупности мирового целого выделяются определённые отдельные. Ибо в данном, собственно говоря, нет ничего отдельного, но всё находится в непрерывной связи. Эти вычлененные отдельные мышление затем соотносит друг с другом сообразно произведённым им формам и, наконец, определяет, что вытекает из этого отношения. Создавая отношение между двумя обособленными частями содержания мира, мышление тем самым ещё ничего не определяет из себя относительно этих частей. Оно выжидает, что получится само собою вследствие установления этого отношения. Только этот результат и есть познание соответствующих частей содержания мира. Если бы это было в природе последнего — вообще ничего не выражать о себе самом через установленное отношение, тогда попытка мышления, конечно, должна была бы не удалась и на её место явиться новая. Все познания основываются на том, что человек

два или несколько элементов действительности приводит в правильную взаимосвязь и постигает то, что из этого получается.

Несомненно, не только в науках, как об этом вдоволь учит нас их история, но и в обыкновенной жизни мы совершаем много таких тщетных попыток мышления; только в обыкновенных случаях, которые встречаются нам чаще всего, правильная попытка так быстро заступает место ложных, что эти последние очень редко или совсем не доходят до нашего сознания.

Перед Кантом при выведении им его «синтетического единства апперцепций» носилась выведенная нами деятельность мышления, служащая для систематического расчленения содержания мира. Но сколь мало сознавал он при этом собственную задачу мышления, видно из того, что он полагал, будто бы из правил, по которым совершается этот синтез, можно вывести законы а priori чистого естествознания. Он при этом не сообразил, что синтетическая деятельность мышления есть только та, которая *подготавливает* нахождение законов природы в собственном смысле. Представим себе, что мы выделяем из картины мира каких-нибудь два содержания: *a* и *b*. Для того чтобы дойти до познания закономерной связи между *a* и *b*, мышление должно сначала привести *a* в такое отношение к *b*, которое сделает возможным, чтобы существующая зависимость предстала нам как данная. Таким образом, собственное содержание закона природы вытекает из данного, и на долю мышления остаётся лишь вызвать возможность, благодаря которой части образа мира приводятся в такие отношения, что становится очевидной их закономерность. Итак, из одной только синтетической деятельности мышления ещё не вытекает никаких объективных законов.

А теперь мы должны спросить себя, какое участие принимает мышление в установлении нашего научного образа мира в противоположность только данному образу мира. Из нашего изложения следует, что мышление производит форму закономерности. Допустим, что в приведённой нами выше схеме *a* есть причина, а *b* — действие. Причинная связь между *a* и *b* никогда не могла бы стать познанием, если бы мышление не было в состоянии образовать понятие причинности. Но для того, чтобы признать в данном случае *a* за причину, *b* за действие, необходимо, чтобы они оба соответствовали тому, что понимается под причиной и

действием. Совершенно так же обстоит дело и с другими категориями мышления.

Здесь будет целесообразно указать в нескольких словах на рассуждения Юма о понятии причинности. Юм говорит, что понятия причины и действия берут своё начало исключительно в нашей *привычке*. Мы часто наблюдаем, что за определённым событием следует другое, и приучаем себя мыслить оба события в причинной связи, так что когда мы замечаем первое, то ожидаем, что наступит и второе. Но это понимание исходит из совершенно ошибочного представления об отношении причинности. Если я в течение ряда дней, выходя из ворот моего дома, встречаю всегда одного и того же человека, то я, правда, постепенно привыкну ожидать, что оба события будут следовать во времени одно за другим, но мне вовсе не придёт в голову констатировать здесь причинную связь между появлением в одном и том же месте меня и другого человека. Я буду искать для объяснения непосредственного следования приведённых фактов существенно другие части содержания мира. Мы определяем причинную связь именно вовсе не по следованию во времени, а по содержательному значению обозначенных как причина и действие частей содержания мира.

Из того, что при образовании нашего научного образа мира мышление осуществляет лишь формальную деятельность, следует, что содержание любого познания не может быть установленным а priori до наблюдения (столкновения мышления с данным), но должно без остатка проистекать из последнего. В этом смысле все наши познания эмпиричны. Но и совершенно непонятно также, как это могло бы быть иначе. Ибо кантовские суждения а priori, в сущности, вовсе не познания, а только постулаты. В кантовском смысле можно всегда лишь сказать: чтобы вещь могла стать объектом какого-либо возможного опыта, ей необходимо подчиниться этим законам. Таковы предписания, которые субъект делает объектам. Однако всё же следовало бы думать, что если мы можем быть наделены познаниями о данном, то они должны проистекать не из субъективного, а из объективного.

Мышление ничего не высказывает а priori о данном, но оно устанавливает те формы, которые, будучи взяты за основу, дают возможность а posteriori выявиться закономерностям явлений.

Ясно, что этот взгляд не может а priori ничего решать о сте-

пени достоверности, которую имеет добытое познавательное суждение. Ибо ведь и достоверность не может быть добыта ни из чего другого, как из самого данного. На это можно возразить, что наблюдение всегда говорит лишь о том, что однажды имела место некая связь явлений, а *не* о том, что это должно [было] произойти и всегда будет происходить в аналогичных случаях. Однако и это допущение ошибочно. Ибо когда я познаю некую связь между частями образа мира, то она в нашем смысле есть не что иное, как то, что проистекает из самих этих частей; она не есть нечто такое, что я примышляю к этим частям, но нечто существенно принадлежащее к ним, что, следовательно, неизбежно всегда должно присутствовать, когда присутствуют они.

Только воззрение, исходящее из того, что всякая научная деятельность заключается лишь в соединении фактов опыта на основании вне их лежащих субъективных правил, способно думать, что *a* и *b* сегодня могут быть соединены по одному, а завтра по другому закону (Дж. Ст. Милль). Но кто понимает, что законы природы происходят из данного и потому они суть то, что составляет и определяет связь явлений, тому совсем не придёт в голову говорить о лишь относительной всеобщности полученных из наблюдений законов. Этим мы, конечно, не хотим сказать, что законы, признанные нами однажды за правильные, должны иметь также и безусловное значение. Но если последующий случай опровергнет установленный закон, то это произойдёт не потому, что в первый раз его удалось вывести лишь с относительной всеобщностью, но потому, что уже тогда он был выведен не вполне правильно. Настоящий закон природы есть не что иное, как выражение связи в данном образе мира, и он столь же мало существует без фактов, которыми он управляет, сколь и эти факты без него.

Выше мы определили это как природу акта познания — что данный образ мира в процессе мышления пронизывается понятиями и идеями. Что следует из этого факта? Если бы в непосредственно данном заключалась завершённая целостность, тогда такая его обработка в познании была бы невозможна, а также и не нужна. Мы тогда просто принимали бы данное, как оно есть, и были бы удовлетворены им в таком виде. Лишь если в данном скрыто нечто, что ещё не явлено, когда мы рассматриваем данное в его непосредственности, а появляется лишь с помощью порядка, внесённого

мышлением, то только в таком случае возможен акт познания. Содержащееся в данном *до* его мыслительной обработки не составляет полной его целостности.

Сказанное тотчас же станет ещё яснее, если мы ближе займёмся факторами, принимаемыми во внимание в акте познания. Первый из них есть данное. Данность — это не свойство данного, а только выражение его отношения ко второму фактору акта познания. Чтó есть данное по своей природе — это, следовательно, остаётся при таком определении [данного] совершенно невыясненным. Второй фактор, понятийное содержание данного, мышление находит в акте познания необходимо связанным с данным. И теперь спросим себя: 1) Где происходит разделение между данным и понятием? 2) Где находится их соединение? Ответ на оба эти вопроса, без сомнения, дан в наших предыдущих изысканиях. Разделение происходит исключительно в акте познания, соединение заключено в данном. Из этого с необходимостью следует, что понятийное содержание есть только часть данного и что акт познания состоит в том, чтобы соединить друг с другом данные ему сначала отдельно составные части образа мира. Итак, данный образ мира становится полным только через тот косвенный род данности, который вызывается мышлением. Через форму непосредственности образ мира сначала является в совершенно неполном виде.

Если бы в содержании мира с самого начала содержание мыслей было соединено с данным, то не существовало бы никакого познания. Ибо нигде не могло бы возникнуть потребности выйти за пределы данного. Но если бы мы вместе с мышлением и в нём самом порождали всё содержание мира, то тогда познания также не существовало бы. Ибо то, что мы сами производим, нам нет нужды познавать. Познание, таким образом, покоится на том, что содержание мира дано нам первоначально в такой форме, которая не завершена, содержит его не всецело, но которая кроме того, что она предлагает непосредственно, имеет ещё вторую существенную сторону. Эта вторая, первоначально не данная, сторона содержания мира открывается через познание. Итак, предстающее нам в мышлении обособленным — это не *пустые* формы, а сумма определённых (категорий), которые, однако, являются формой для остального содержания мира. *Только добытый через познание образ содержания мира, в котором соединены обе указанные его стороны, может быть назван действительностью.*

VI.

СВОБОДНАЯ ОТ ПРЕДПОСЫЛОК ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ
И НАУКОУЧЕНИЕ ФИХТЕ

С помощью предшествующих рассмотрений мы установили идею познания. Непосредственно эта идея дана, как мы видели, в человеческом сознании, поскольку оно отдаётся познавательной деятельности. «Я» как средоточию¹ сознания непосредственно даны внешнее и внутреннее восприятие и его собственное существование. «Я» чувствует стремление находить в этом данном больше, чем то, что дано в нём *непосредственно*. Навстречу данному миру у него возникает ещё один — мир мышления, и оно соединяет оба мира, осуществляя свободным решением то, что мы установили как идею познания. В этом заключается основное различие между тем, каким образом в самом объекте человеческого сознания понятие и непосредственно данное оказываются соединёнными в цельную действительность, и тем, как это происходит в отношении остального содержания мира. В случае любой другой части образа мира мы должны представлять себе, что соединение есть первоначальное, необходимое с самого начала и что *для познания* только в начале познания наступает искусственное разделение, которое, однако, в конце концов через познание снова устраняется, сообразно первоначальному существу объективного. Для человеческого сознания это обстоит иначе. Здесь соединение имеет место только тогда, когда оно осуществляется сознанием в действительной деятельности. При каждом другом объекте разделение не имеет никакого значения для объекта, а только для познания. Соединение здесь есть первое, разделение — производное. Познание совершает разделение только

¹ Едва ли нужно говорить, что с обозначением «средоточие» мы не соединяем здесь никакого теоретического взгляда на природу сознания; мы употребляем его только как стилистическое сокращение при обращении к общему облику сознания.

потому, что оно не способно овладеть на свой манер соединением, если до того не произвело разъединения. Понятие же и данная действительность сознания разъединены изначально; соединение тут является производным, и поэтому познание таково, каким мы описали его выше. Поскольку в сознании идея и данное необходимо выступают раздельно, то вся действительность для сознания расщепляется на эти две части, а поскольку сознание только путём собственной деятельности может осуществить соединение обоих указанных элементов, то *полной действительности* оно достигает лишь через осуществление акта познания. Остальные категории (идеи) были бы по необходимости также и тогда связаны с соответствующими формами данного, если бы не были восприняты в познание; идея познания может быть соединена с соответствующим ей данным только через деятельность сознания. *Действительное* сознание существует только тогда, когда оно само себя осуществляет. Теперь мы полагаем, что всем сказанным мы достаточно подготовлены для того, чтобы обнаружить основную ошибку «Наукоучения» Фихте и в то же время дать ключ к его пониманию. Фихте — это тот философ, который среди преемников Канта живее всех чувствовал, что основание (*Grundlegung*) всех наук может состоять лишь в теории сознания; но он никогда не дошёл до познания, почему это так. Он ощущал, что то, что мы обозначаем как второй шаг теории познания и чему даём форму постулата, должно действительно быть выполнено нашим «я». Мы видим это, например, из следующих его слов: «Итак, наукоучение, поскольку оно должно быть систематической наукой, возникает совершенно так же, как вообще все возможные науки, поскольку они должны быть систематичны, — через определение свободы, которая в особенности здесь предназначена к тому, чтобы вообще поднять до сознания способ [род] действия интеллигенции [интеллекта]... Через это свободное действие нечто, что уже само по себе есть форма, именно необходимое действие интеллигенции, принимается как содержание в новую форму знания или сознания...»¹ Что надо понимать здесь под способом (родом — *Art*) действия «интеллигенции», если

¹ Fichte, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*. Sämtl. Werke, Berlin 1845, Bd. I, S. 71 f.

то, что смутно чувствуется, высказать в ясных понятиях? Ничто другое, как совершающееся в сознании осуществление идеи познания. Если бы Фихте вполне ясно сознавал это, он сформулировал бы вышеприведённое положение просто так: наукоучение имеет задачей возвышать познание, поскольку оно остаётся ещё бессознательной деятельностью «я», до сознания; наукоучение имеет задачей показать, что в «я» выполняется, как необходимое действие, объективация идеи познания.

Фихте хочет определить деятельность «я». Он находит, что «то, чьё бытие (сущность) состоит только в том, что оно полагает себя как сущее, есть Я как абсолютный субъект»¹. Это полагание Я есть для Фихте первое безусловное деяние-действие (Tathandlung), которое «лежит в основе всего остального сознания»². Я может, таким образом, в смысле Фихте, начать любую свою деятельность также только через абсолютное решение. Но для Фихте является невозможным помочь этой своей положенной абсолютно Я-деятельности дойти до какого-либо содержания ее делания. Ибо у Фихте нет ничего такого, на что могла бы направиться эта деятельность, на основании чего она могла бы себя определить. Его Я должно совершить деяние-действие; но *что* должно оно сделать? Поскольку Фихте не установил понятия познания, которое [понятие] должно осуществить Я, то он напрасно старался найти какой-нибудь переход от своего абсолютного деяния-действия к дальнейшим определениям Я. В отношении такого перехода он, в конце концов, даже объявляет, что исследование его лежит за пределами теории. В своей дедукции представления он не исходит ни из абсолютной деятельности Я, ни из таковой же не-Я; он исходит из одной определённости, которая, в то же время, есть акт определения, поскольку в сознании ничего другого непосредственно не содержится и не может содержаться. Что, в свою очередь, определяет это определение — это остаётся в теории совершенно неразрешённым, и эта неопределённость увлекает нас за пределы теории в практическую часть наукоучения³. Но этим объяснением Фихте уничтожает вообще вся-

¹ Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. S.W. I, S. 97.

² S.W.I, S.91.

³ S. W. I, S. 178.

кое познание. Ибо практическая деятельность Я относится к совершенно другой области. Что установленный нами выше постулат может быть реализован только свободным поступком Я — это ясно; но если Я должно проявляться познавательно, то дело заключается в том, что решение этого Я сводится к осуществлению идеи познания. Конечно, верно, что Я на основании свободного решения может совершить ещё многое другое. Но в вопросе о теоретико-познавательном основании всех наук дело заключается в характеристике не «свободного», а «познающего» Я. Фихте, однако, допустил слишком большое влияние на себя своего субъективного тяготения к выставлению в самом ярком свете свободы человеческой личности. Гармс справедливо замечает в своей речи «О философии Фихте»: «Его мировоззрение по преимуществу и исключительно этическое, и его теория познания носит тот же характер» (стр. 15). Познание не имело бы абсолютно никакой задачи, если бы все области действительности были даны в их целостности. Но поскольку Я, пока оно не включено мышлением в систематическое целое образа мира, также есть не что иное, как непосредственно данное, то простого выявления его деятельности вовсе не достаточно. Фихте, однако, держится того взгляда, что в вопросе о Я всё уже сделано простым *отысканием*. «Мы должны *отыскать* абсолютно первый, в прямом смысле безусловный принцип всякого человеческого знания. *Доказать* или *определить* его нельзя, если он должен быть абсолютно первым принципом»¹. Мы видели, что доказывание и определение неуместны исключительно лишь по отношению к содержанию чистой логики. Но Я принадлежит к действительности, а здесь необходимо устанавливать наличие в данной той или иной категории. Фихте этого не сделал. И в этом надо искать причину, почему он дал своему наукоучению такой неудачный образ. Целлер замечает, что логические формулы, через которые Фихте хочет прийти к понятию Я, лишь плохо скрывают то обстоятельство, что он, собственно говоря, хочет какой бы то ни было ценою достичь уже заранее намеченной цели, прийти к этой начальной точке.² Эти слова относятся к первому облику, который Фихте придал своему наукоучению в 1794 году. Если мы будем придерживаться того, что

¹ S. W. I, S. 91.

² Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz, München 1871 bis 1875, S. 605.

Фихте на самом деле, в силу всего склада своего философствования, не мог желать ничего другого, как заставить науку начинаться через абсолютное веление, то существует лишь два пути, которые делают объяснимым это начинание. Один из них заключается в том, чтобы взяться за сознание при какой-нибудь из его эмпирических деятельностей и через постепенное снятие всего того, что не следует из него первоначально, выкристаллизовать чистое понятие Я. Другой путь заключается в том, чтобы начать сразу же с первоначальной деятельности Я и показать его природу через обращение мысли на себя и через самонаблюдение. Первым путем пошёл Фихте в начале своего философствования, но в ходе его он, однако, постепенно перешёл ко второму.

Исходя из синтеза «трансцендентальной апперцепции» Канта, Фихте нашёл, что всякая деятельность Я состоит в соединении материала опыта согласно формам суждения. Акт суждения состоит в связывании предиката с субъектом, что чисто формальным образом выражается положением: $a=a$. Это положение было бы невозможным, если бы x , соединяющий оба a , не основывался на способности простого полагания. Ибо положение это означает не: a есть, но: если a есть, то есть a . Таким образом, об абсолютном полагании a не может быть и речи. Итак, чтобы вообще прийти к абсолютному, просто значимому, ничего не остаётся, как только объявить абсолютным само полагание. Между тем как a обусловлено, полагание a безусловно. Но это полагание есть деяние-действие Я. Я принадлежит, таким образом, способности простого и безусловного полагания. В положении « $a = a$ » одно a только полагается, между тем как другое предполагается; и притом полагает его Я. «Когда a положено в Я, то оно положено»¹. Эта связь возможна лишь при том условии, что в Я есть нечто остающееся постоянно равным себе (Gleichbleibendes), нечто переводящее от одного a к другому. И упомянутый выше x основан на этом остающемся равным себе нечто. Я, которое полагает одно a , есть то же самое, что и Я, полагающее другое a . Но это значит Я = Я. Это положение, будучи выраженным в форме суждения: «Если есть Я, то оно есть», не имеет никакого смысла. Ведь Я полагается не при условии предположения (Voraussetzung) другого; нет, оно имеет

¹ S. W. I, S. 94.

предпосылкой само себя. Но это означает, что оно есть просто [абсолютно] и безусловно. Гипотетическая форма суждения, которая без предположенности абсолютного Я присуща всякому акту суждения, превращается здесь в форму абсолютного экзистенциального положения: Я просто есмь. Фихте выражает это ещё следующим образом: «Я первоначально полагает просто своё собственное бытие»¹. Мы видим, что всё это выведение Фихте есть не что иное, как род разъяснения, имеющего целью привести читателей туда, где им откроется познание безусловной деятельности Я. Для них должно быть сделано наглядным то действие Я, без выполнения которого вообще нет никакого Я.

Оглянемся ещё раз на ход мыслей Фихте. При более пристальном рассмотрении выясняется, что в нём есть скачок, и притом такой, что он ставит под вопрос правильность воззрения на первоначальное деяние-действие. Что же, собственно, является действительно абсолютным в полагании Я? Высказывается суждение: если a есть, то есть a . Я полагает a . Относительно этого полагания не может быть, таким образом, никакого сомнения. Однако и будучи как деятельность безусловным, Я всё же может полагать только *что-нибудь*. Оно не может полагать «деятельность в себе и для себя», но лишь определённую деятельность. Короче говоря, полагание должно иметь содержание. Но оно не может взять его из себя самого, поскольку в таком случае оно не могло бы делать ничего другого, как вечно полагать полагание. Таким образом, для полагания, для абсолютной деятельности Я должно существовать нечто такое, что через неё реализуется. Без обращения к чему-либо данному, которое оно полагает, Я вообще «ничего» не может, следовательно, *не может и полагать*. Это показывает и фихтевское положение: Я полагает своё бытие. Это бытие есть категория. Мы снова приходим к нашему положению: деятельность Я основывается на том, что Я из собственного свободного решения полагает понятия и идеи данного. Только благодаря тому, что Фихте бессознательно преследует цель представить Я как «сущее», приходит он к своему результату. Если бы он развил понятие познания, он пришел бы к истинной исходной точке теории познания: Я полагает познание.

¹ S. W. I, S. 98.

Поскольку Фихте не уяснил себе, чем определяется деятельность Я, то он просто обозначил полагание бытия как характер этой деятельности. Но этим он ограничил и абсолютную деятельность Я. Ибо если безусловно только «полагание бытия» нашим Я, то условно всё прочее, исходящее из Я. А в таком случае оказывается отрезанным также и всякий путь от безусловного к обусловленному. Если Я безусловно только в указанном направлении, то для него тотчас же прекращается возможность полагания чего-либо другого, кроме полагания через первоначальный акт своего собственного бытия. Поэтому возникает необходимость указать основание для всякой другой деятельности Я. Фихте тщетно искал таковое, как мы уже это видели выше.

Вот почему ради дедукции Я он обратился к другому из указанных выше путей. Уже в 1797 году в «Первом введении в наукоучение» он рекомендует самонаблюдение как правильный путь для познания Я в его исконном характере. «Наблюдай за собой, отвращай твой взор от всего, что тебя окружает, и направляй его внутрь себя — вот первое требование, которое ставит своему ученику философия. Речь не идёт ни о чём, что вне тебя, но исключительно о тебе самом»¹. Этот род введения в наукоучение, конечно, имеет большое преимущество перед другими. Ибо самонаблюдение показывает деятельность Я действительно не односторонне, в одном определённом направлении; оно являет его не просто бытие-полагающим, но являет его в его всестороннем раскрытии, как оно, мысля, пытается понять непосредственно данное содержание мира. Самонаблюдению Я является как строящее себе образ мира из сочетания данного и понятия. Но для того, кто не проделал вместе с нами нашего вышеприведённого рассмотрения — кто, таким образом, не знает, что Я приходит к полному содержанию действительности, только когда оно подступает со своими формами мышления к *данному*, — для того процесс познания представляется в виде плетения мира из Я. Для Фихте поэтому образ мира всё более становится конструкцией, построенной Я. Он всё сильнее подчёркивает, что в наукоучении дело идёт о том, чтобы пробудить то разумное, которое было бы в состоянии подслушать Я при этом конструировании мира. Тот,

¹ S. W. 1, S. 422.

кто это может, кажется ему стоящим на более высокой ступени знания, чем тот, кто видит только сконструированное, готовое бытие. Кто наблюдает только мир объектов, тот не познаёт, что они прежде творятся Я. Но кто рассматривает Я в его акте конструирования, тот видит *основание* готового образа мира; он знает, благодаря чему он возник; он является для него следствием, к которому ему даны предпосылки. Обыкновенное сознание видит только то, что положено, что так или иначе определено. Ему недостаёт понимания первоположений, основ: почему оно положено именно так, а не иначе. Сообщать знание об этих первоположениях — в этом, по мнению Фихте, состоит задача совершенно нового органа чувств. Я нахожу это выраженным яснее всего во «Вступительных лекциях к наукоучению, читанных осенью 1813 года в Берлинском университете». Он говорит там: «Это учение предполагает совершенно новый внутренний инструмент чувства; через него даётся новый мир, которого для обыкновенного человека совершенно не существует». Или: «Пока что ясно определён мир, открывающийся с помощью нового органа чувств, и тем самым — сам орган; этот мир есть видение первоположений, на которых основывается суждение: нечто *есть*; *основание* бытия, которое потому именно, что оно само является таковым, не есть снова само и является бытием»¹.

Однако ясное понимание содержания выполненной Я деятельности отсутствует у Фихте и здесь; он так и не проник до неё. Поэтому его наукоучение не смогло стать тем, чем оно иначе должно было бы стать по всей своей предрасположенности: теорией познания как основной философской наукой. Действительно, если однажды было познано, что деятельность Я должна *полагаться* им самим, то легко было прийти к мысли о том, что и своё определение она получает от Я. Но как может это происходить иначе, нежели через наделение чисто формального делания Я содержанием? Для того же, чтобы через Я в его иначе совершенно неопределённую деятельность было действительно вложено содержание, это последнее должно быть определено и в отношении его природы. Иначе оно могло бы быть осуществлено, самое большее, через находящуюся в Я «вещь в себе», орудием которой служит Я, а не через само Я. Если бы Фихте

¹ J. G. Fichtes nachgelassene Werke. Herausgegeben von J. H. Fichte, Bd. I, Bonn 1834, S. 4 und S. 16.

попытался выработать это определение, он пришёл бы к понятию познания, которое должно осуществляться Я. Наукоучение Фихте служит подтверждением того, что даже самому проницательному мышлению не удаётся действовать плодотворно на каком-либо поприще, не придя к правильной мысленной форме (категории, идее), которая, будучи дополнена данным, даёт действительность. С таким исследователем происходит то же, что и с человеком, которому предлагают прекраснейшие мелодии, но он их совсем не слышит, так как не имеет никакой восприимчивости к мелодии. Сознание как данное может характеризовать только тот, кто знает, как овладеть «идеями сознания».

Однажды Фихте был даже совсем близок к правильному воззрению. В 1797 году во «Введениях к наукоучению» он пишет, что существует две теоретические системы: догматизм, определяющий Я через вещи, и идеализм, определяющий вещи через Я. Обе, по его мнению, существуют в качестве вполне возможных мировоззрений. Как та, так и другая, допускают последовательное их выведение. Но если мы предадимся догматизму, то должны будем отказаться от самостоятельности Я и сделать его зависимым от «вещи в себе». В противоположном положении находимся мы, когда склоняемся к идеализму. Какую из систем хочет избрать тот или другой философ — это Фихте всецело предоставляет на усмотрение Я. Но если оно хочет сохранить свою самостоятельность, то пусть откажется от веры в вещи вне нас и предастся *идеализму*.

В таком случае недостаёт одного лишь соображения, что Я ведь никак не может прийти к действительному, обоснованному решению и определению, если не предположит нечто такое, что поможет ему в этом. Всякое определение, исходящее из Я, останется пустым и бессодержательным, если Я не найдёт чего-то содержательного, до конца определённого, что сделает для него возможным определение данного и через это позволит произвести выбор между идеализмом и догматизмом. Но это до конца содержательное есть мир мышления. И определять данное через мышление называется *познавать*. Мы можем раскрыть Фихте где угодно: всюду мы найдём, что ход его мыслей тотчас же обретает твердую почву, как только мы помыслим совсем серую, пустую у него деятельность Я наполненной и упорядоченной тем, что мы назвали процессом познания.

То обстоятельство, что Я через свободу может перейти к дея-

тельности, делает для него возможным осуществить из себя через самоопределение категорию познания, между тем как в остальном мире категории оказываются связанными с соответствующим им данным через объективную необходимость. Исследование сущности свободного самоопределения станет задачей основанных на нашей теории познания этики и метафизики. Им предстоит также исследовать вопрос, способно ли Я осуществить ещё другие идеи, кроме познания. Но что осуществление познания происходит через свободу — это уже ясно следует из сделанных выше замечаний. Ибо когда непосредственно данное и принадлежащая ему форма мышления соединяются через Я в процессе познания, то соединение этих, остающихся иначе всегда разделёнными в сознании, двух элементов действительности может происходить только через акт свободы.

Но наши рассуждения ещё и совершенно иным образом проливают свет на критический идеализм. Кто подробно занимался системой Фихте, мог заметить, что как бы задушевным желанием этого философа является сохранение в силе положения, что в Я ничто не может войти извне и что в нём не встречается ничего такого, что не было бы положено первоначально им самим. Между тем бесспорно, что никакой идеализм никогда не будет в состоянии вывести из Я ту форму содержания мира, которую мы обозначили как непосредственно данную. Эта форма может быть именно только *дана*, а ни в коем случае не построена из мышления. Подумаем только о том, что, когда нам дана вся шкала цветов, мы не в состоянии, исходя из одного лишь Я, дополнить её хотя бы *одним* цветовым оттенком. Мы можем составить себе картину самых отдалённых, никогда не виданных нами стран, если однажды пережили индивидуально соответствующие элементы как данные. Мы тогда комбинируем себе образ, руководствуясь отдельными пережитыми нами фактами. Но тщетны будут наши усилия, если мы пожелаем, исходя из себя, сочинить хотя бы один элемент восприятия, никогда не бывший в области данного нам. Но одно дело — простое *знание* данного мира, а другое — *познание* его существа. Это существо, несмотря на то что оно тесно связано с содержанием мира, не станет для нас ясным, пока мы сами не построим действительности из данного и мышления. Непосредственное «что» данного полагается для Я только самим данным. У Я же не было бы

никакого повода полагать в себе сущность данного, если бы сначала оно не видело перед собой вещь в совершенно лишённом определении образе. Итак, то, что полагается Я как сущность мира, полагается *не без Я, а через него само*.

Не тот первый образ, в котором действительность появляется перед Я, есть её истинный образ, а последний, который Я создаёт из неё. Тот первый образ вообще не имеет значения для объективного мира; он значим лишь как основание для процесса познания. Итак, не *тот* образ мира, который даётся его теорией, *субъективен*, но, скорее, тот, который впервые даётся Я. Если этот данный мир называть опытом, как это делает Фолькельт и другие, то нужно сказать: образ мира, являющийся, вследствие устройства нашего сознания, в субъективной форме как опыт, наука восполняет до того, что он есть по существу.

Наша теория познания даёт основу для в истинном смысле этого слова понимающего себя идеализма. Она обосновывает убеждение, что в мышлении нам сообщается сущность мира. Не через что иное, как только через мышление, может быть раскрыто отношение частей содержания мира, будь то отношение солнечной теплоты к нагретому камню или нашего Я к внешнему миру. Только в мышлении дан элемент, определяющий все вещи в их взаимных отношениях.

Возражение, которое ещё могло бы сделать кантианство, заключается в том, что охарактеризованное выше определение существа данного будет таковым только *для Я*. На это мы должны в духе нашего основного понимания возразить, что ведь и разделение на Я и внешний мир существует лишь в пределах данного, что, таким образом, это «для Я» не имеет никакого значения в случае *мыслительного* рассмотрения, соединяющего все противоположности. Я как нечто отделинное от внешнего мира всецело тонет в мыслительном рассмотрении мира; таким образом, нет более никакого смысла говорить об определениях *только для Я*.

VII.

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНОЕ ТЕОРЕТИКО-ПОЗНАВАТЕЛЬНОЕ РАССМОТРЕНИЕ

Мы обосновали теорию познания как науку о значении всякого человеческого знания. Только благодаря ей мы получаем разъяснение об отношении содержания отдельных наук к миру. Она делает для нас возможным с помощью наук прийти к мировоззрению. Положительное знание приобретаем мы через отдельные познания; о ценности же знания для действительности мы узнаём через теорию познания. Благодаря тому, что мы строго придерживались этого основного положения и не пользовались в наших рассуждениях никакими частными знаниями, мы преодолели все односторонние мировоззрения. Односторонность обычно возникает из-за того, что исследование, вместо того чтобы заниматься самим процессом познания, сейчас же приступает к каким-нибудь объектам этого процесса. После наших разъяснений *догматизм* должен отказаться от своей «вещи в себе», а *субъективный идеализм* — от своего «Я», как от основного принципа, поскольку в своём взаимоотношении они существенно определяются лишь в мышлении. «Вещь в себе» и «Я» нельзя определить, выводя одно из другого, но оба они должны быть определены из мышления сообразно их характеру и отношению. *Скептицизм* должен оставить своё сомнение в познаваемости мира, так как относительно «данного» не в чем сомневаться, ибо оно ещё не затронуто никакими дарованными через познание предикатами. Ну а если бы скептицизм захотел утверждать, что *мыслительное* познание никогда не может подойти к вещам, то он мог бы это сделать только через само мыслительное соображение, чем он и опроверг бы сам себя. Ибо кто хочет через мышление обосновать сомнение, тот *implicite* признает за мышлением достаточную силу, чтобы обосновывать убеждения. Наконец, наша теория познания преодолевает односторонний *эмпиризм* и односторонний *рациона-*

лизм тем, что соединяет оба *на более высокой ступени*. Таким способом она отдаёт должное им обоим. Эмпирику мы отдаём должное, показывая, что *по содержанию* все познания о данном могут быть достигнуты только в непосредственном соприкосновении с самим данным. Также и *рационалист* находит в наших разъяснениях причитающееся ему, ибо мы объявляем мышление *необходимым и единственным* посредником познания.

Ближе всего наше мировоззрение, каким мы его обосновали теоретико-познавательным, соприкасается с мировоззрением А.Е. Бидермана¹. Но Бидерман пользуется для обоснования своей точки зрения утверждениями, совершенно неуместными в теории познания. Так, он оперирует понятиями бытия, субстанции, пространства, времени и т. д., не исследовав предварительно самый процесс познания. Вместо того, чтобы установить, что в процессе познания находятся, прежде всего, только два элемента: данное и мышление, — он говорит о *способах бытия* (Seinsweisen) действительности. Так, например, в §15 он пишет: «Во всём содержании сознания имеется два основных факта: 1) нам дано в нём *двойное бытие*; эту *противоположность бытия* мы обозначаем как *чувственное и духовное, вещественное и идеальное бытие*». И в §19: «То, что имеет пространственно-временное бытие, существует как нечто материальное; что является основой всего процесса бытия и субъектом жизни, существует идеально, оно реально как идеальное-сущее». Подобные соображения неуместны в теории познания, они уместны в метафизике, которая с помощью теории познания может быть ещё только обоснована. Необходимо признать, что утверждения Бидермана во многом сходны с нашими; но наш *метод* совершенно не соприкасается с его методом. Поэтому мы нигде не нашли повода непосредственно дискутировать с ним. Бидерман стремится с помощью некоторых метафизических аксиом добыть теоретико-познавательную точку зрения. Мы стремимся через рассмотрение процесса познания прийти к воззрению на действительность.

¹ См. А. Е. Biedermann, Christliche Dogmatik. 2 Aufl. Berlin 1884/5. Теоретико-познавательные исследования в I томе. Исчерпывающее разъяснение этой точки зрения дал Эдуард фон Гартман (см. «Kritische Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart», S. 200 ff).

И мы думаем, что действительно показали, что все споры между мировоззрениями происходят оттого, что люди стремятся приобрести знание об объективном (вещь, Я, сознание и т. д.) без предварительного точного знания о том, что единственно может дать разъяснение о всяком другом знании, — *о природе самого знания*.

VIII.

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНОЕ ПРАКТИЧЕСКОЕ РАССМОТРЕНИЕ

Позиция нашей познающей личности по отношению к объективному существу мира — вот что стремились мы выяснить посредством предыдущих рассмотрений. Что означает для нас обладание познанием и наукой? Вот тот вопрос, ответа на который мы искали.

Мы видели, что в нашем знании изживает себя наивнутреннейшее ядро мира. Закономерная гармония, которой управляется Вселенная, приходит в человеческом познании к явлению.

Поэтому призванием человека является перенесение основных мировых законов, которые хотя и управляют вообще всяким существованием, однако сами никогда бы не пришли к существованию, в область *являющейся* действительности. В том и заключается сущность знания, что в нём проявляется никогда не найденное в объективной реальности основание мира. Наше познание, выражаясь образно, есть постоянное вживание в основание мира.

Такое убеждение должно также бросать свет и на наше практическое понимание жизни.

Наш образ жизни по всему своему характеру обусловлен нашими *нравственными идеалами*. Они суть идеи, которые мы имеем в жизни о наших задачах или, другими словами, которые мы образуем относительно того, что мы должны совершать через нашу деятельность.

Наша деятельность есть часть общего мирового свершения. Тем самым она также подчинена общей закономерности этого свершения.

Когда где-то во Вселенной возникает какой-либо процесс, то в нём нужно различать двоякое: *внешнее* протекание его в пространстве и времени и его *внутреннюю* закономерность.

Познание этой закономерности для человеческой деятельности есть только особый случай познания. Выведенные нами воззре-

ния на природу познания должны быть, таким образом, применимы и здесь. Итак, познать себя как действующую личность означает овладеть для своей деятельности соответствующими законами, то есть нравственными понятиями и идеалами как *знанием*. Если мы познали эту закономерность, то и наша деятельность становится *нашим* делом. Закономерность тогда не дана нам как нечто лежащее вне объекта, на котором проявляется процесс, но как содержание самого занятого живым деланием объекта. Объект в данном случае есть наше собственное Я. Если оно свою деятельность, согласно её сущности, действительно пронизало познанием, тогда оно, в то же время, чувствует себя и её властелином. До тех пор, пока этого не случилось, законы деятельности противостоят нам как нечто чуждое; *они* владеют *нами*; то, что мы совершаем, мы совершаем по принуждению, которое они оказывают на нас. Если же они из такого чуждого существа превращены в изначально собственное делание нашего Я, тогда это принуждение прекращается. Принуждающее стало нашей собственной сущностью. Закономерность уже более не властвует *над* нами, она властвует *в* нас над исходящей из нашего Я деятельностью. Осуществление какой-либо деятельности в силу стоящей вне осуществителя закономерности есть акт несвободы, а то же осуществление через самого осуществителя — акт свободы. *Познавать законы своей деятельности — значит сознавать свою свободу*. Процесс познания, согласно нашим рассуждениям, есть процесс развития к свободе.

Не вся человеческая деятельность носит этот характер. Во многих случаях мы обладаем законами нашей деятельности не как знанием. Эта часть нашей деятельности есть несвободная часть. Ей противостоит другая часть, где мы совершенно вживаемся в эти законы. Это — *свободная* область. Лишь поскольку наша жизнь принадлежит *ей*, можно называть ее *нравственной*. Превращение первой области в такую, которая носит характер второй, есть задача всякого индивидуального развития, а также и развития всего человечества.

Самая важная проблема всякого человеческого мышления следующая: *понять человека как основанную на себе самой свободную личность*.

DIE
PHILOSOPHIE DER FREIHEIT.

GRUNDZÜGE
EINER
MODERNEN WELTANSCHAUUNG.

VON
DR. RUDOLF STEINER.

Beobachtungs-Resultate nach natur-
wissenschaftlicher Methode.



BERLIN.
VERLAG VON EMIL FELBER.
1894.

Философия свободы

ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ
ОДНОГО СОВРЕМЕННОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ.

*Результаты душевных наблюдений
согласно естественнонаучному методу*

Inhalt

Vorrede zur Neuausgabe 1918	70
-----------------------------------	----

Wissenschaft der Freiheit

I. Das bewusste menschliche Handeln.....	78
II. Der Grundtrieb zur Wissenschaft	94
III. Das Denken im Dienste der Weltauffassung	106
IV. Die Welt als Wahrnehmung	136
V. Das Erkennen der Welt	168
VI. Die menschliche Individualität.....	202
VII. Gibt es Grenzen des Erkennens?	212

Die Wirklichkeit der Freiheit

VIII. Die Faktoren des Lebens	246
IX. Die Idee der Freiheit	256
X. Freiheitsphilosophie und Monismus	296
XI. Weltzweck und Lebenszweck. (Bestimmung des Menschen)	312
XII. Die moralische Phantasie. (Darwinismus und Sittlichkeit)	322
XIII. Der Wert des Lebens. (Pessimismus und Optimismus)	342
XIV. Individualität und Gattung.....	388

Die letzten Fragen

Die Konsequenzen des Monismus	398
Erster Anhang.....	416
Zweiter Anhang	430

Оглавление

Предисловие к изданию 1918 г.....	71
-----------------------------------	----

Наука свободы

I. Сознательная деятельность человека.....	79
II. Основное побуждение к науке.....	95
III. Мышление на службе у миропонимания.....	107
IV. Мир как восприятие	137
V. Познавание мира	169
VI. Человеческая индивидуальность	203
VII. Существуют ли границы познания?	213

Действительность свободы

VIII. Факторы жизни.....	247
IX. Идея свободы.....	257
X. Философия свободы и монизм	297
XI. Цель мира и цель жизни. (Назначение человека)	313
XII. Моральная фантазия. (Дарвинизм и нравственность)	323
XIII. Ценность жизни. (Пессимизм и оптимизм).....	343
14. Индивидуальность и род	389

Последние вопросы

Выводы монизма.....	399
Первое приложение	417
Второе приложение.....	431
Именной указатель	438

VORREDE ZUR NEUAUSGABE 1918

Zwei Wurzelfragen des menschlichen Seelenlebens sind es, nach denen hingeordnet ist alles, was durch dieses Buch besprochen werden soll. Die eine ist, ob es eine Möglichkeit gibt, die menschliche Wesenheit so anzuschauen, dass diese Anschauung sich als Stütze erweist für alles andere, was durch Erleben oder Wissenschaft an den Menschen herankommt, wovon er aber die Empfindung hat, es könne sich nicht selber stützen. Es könne von Zweifel und kritischem Urteil in den Bereich des Ungewissen getrieben werden. Die andere Frage ist die: Darf sich der Mensch als wollendes Wesen die Freiheit zuschreiben, oder ist diese Freiheit eine bloße Illusion, die in ihm entsteht, weil er die Fäden der Notwendigkeit nicht durchschaut, an denen sein Wollen ebenso hängt wie ein Naturgeschehen? Nicht ein künstliches Gedankengespinnst ruft diese Frage hervor. Sie tritt ganz naturgemäß in einer bestimmten Verfassung der Seele vor diese hin. Und man kann fühlen, es ginge der Seele etwas ab von dem, was sie sein soll, wenn sie nicht vor die zwei Möglichkeiten: Freiheit oder Notwendigkeit des Wollens, einmal mit einem möglichst großen Frageernt sich gestellt sähe. In dieser Schrift soll gezeigt werden, dass die Seelenerlebnisse, welche der Mensch durch die zweite Frage erfahren muss, davon abhängen, welchen Gesichtspunkt er gegenüber der ersten einzunehmen vermag. Der Versuch wird gemacht, nachzuweisen, dass es eine Anschauung über die menschliche Wesenheit gibt, welche die übrige Erkenntnis stützen kann; und der weitere, darauf hinzudeuten, dass mit dieser Anschauung für die Idee der Freiheit des Willens eine volle Berechtigung gewonnen wird, wenn nur erst das Seelengebiet gefunden ist, auf dem das freie Wollen sich entfalten kann.

Die Anschauung, von der hier mit Bezug auf diese beiden Fragen die Rede ist, stellt sich als eine solche dar, welche, einmal gewonnen, ein Glied lebendigen Seelenlebens selbst werden kann. Es wird nicht eine theoretische Antwort gegeben, die man, einmal erworben, bloß als vom Gedächtnis be-

ПРЕДИСЛОВИЕ К ИЗДАНИЮ 1918 г.

В человеческой душевной жизни есть два коренных вопроса, совершенно с которыми организовано всё подлежащее обсуждению в этой книге. Один из них состоит в следующем: существует ли возможность так взглянуть на человеческое существо, чтобы этот взгляд мог послужить опорой для всего остального, с чем встречается человек в своих переживаниях или в науке и относительно чего он чувствует, что оно не может опираться само на себя? Посредством сомнений и критических суждений оно легко может быть переведено в область неопределенного. Другой вопрос такой: вправе ли человек как волящее существо приписывать себе свободу или же эта свобода — лишь пустая иллюзия, возникающая в нём только потому, что он не прозревает нитей необходимости, с которыми, подобно всякому природному процессу, связано его воление? Вовсе не искусственным плетением мыслей вызван этот вопрос. При определённом строе души он встаёт перед ней совершенно естественно. И можно почувствовать, что душе недоставало бы чего-то такого, чем она должна была бы обладать, если бы однажды она не увидела себя стоящей с вопросом величайшей серьёзности перед двумя возможностями: свободы или необходимости воления. В этой книге должно быть показано, что душевные переживания, которые человек испытывает благодаря второму вопросу, зависят от того, на какую точку зрения он в состоянии встать по отношению к первому вопросу. В ней делается попытка доказать, что существует такое воззрение на существо человека, которое может послужить опорой для всего остального познания; и ещё другая попытка: показать, что при таком воззрении идея свободы воли получает полную правомерность, если только сначала удастся найти ту душевную область, в которой может развернуться свободное воление.

Воззрение, о котором здесь, в связи с этими двумя вопросами, идёт речь, представляется таким, что, будучи однажды завоёванным, оно само может стать членом живой душевной жизни. Даваемый на эти вопросы ответ является не теоретическим, не таким, который, однажды добыв, носят затем с собой лишь как хранимое в памяти

wahrte Überzeugung mit sich trägt. Für die Vorstellungsart, die diesem Buche zugrunde liegt, wäre eine solche Antwort nur eine scheinbare. Nicht eine solch fertige, abgeschlossene Antwort wird gegeben, sondern auf ein Erlebnisgebiet der Seele wird verwiesen, auf dem sich durch die innere Seelentätigkeit selbst in jedem Augenblicke, in dem der Mensch dessen bedarf, die Frage erneut lebendig beantwortet. Wer das Seelengebiet einmal gefunden hat, auf dem sich diese Fragen entwickeln, dem gibt eben die wirkliche Anschauung dieses Gebietes dasjenige, was er für diese beiden Lebensrätsel braucht, um mit dem Errungenen das rätselvolle Leben weiter in die Breiten und in die Tiefen zu wandeln, in die ihn zu wandeln Bedürfnis und Schicksal veranlassen. — Eine Erkenntnis, die durch ihr Eigenleben und durch die Verwandtschaft dieses Eigenlebens mit dem ganzen menschlichen Seelenleben ihre Berechtigung und Geltung erweist, scheint damit aufgezeigt zu sein.

So dachte ich über den Inhalt dieses Buches, als ich ihn vor fünfundzwanzig Jahren niederschrieb. Auch heute muss ich solche Sätze niederschreiben, wenn ich die Zielgedanken der Schrift kennzeichnen will. Ich habe mich bei der damaligen Niederschrift darauf beschränkt, nicht *mehr* zu sagen als dasjenige, was im *engsten Sinne* mit den gekennzeichneten beiden Wurzelfragen zusammenhängt. Wenn jemand verwundert darüber sein sollte, dass man in diesem Buche noch keinen Hinweis findet auf das Gebiet der geistigen Erfahrungswelt, das in späteren Schriften von mir zur Darstellung gekommen ist, so möge er bedenken, dass ich damals eben nicht eine Schilderung geistiger Forschungsergebnisse geben, sondern erst die Grundlage erbauen wollte, auf der solche Ergebnisse ruhen können. Diese «Philosophie der Freiheit» enthält keine solchen speziellen Ergebnisse, ebenso wenig als sie spezielle naturwissenschaftliche Ergebnisse enthält; aber was sie enthält, wird derjenige nach meiner Meinung nicht entbehren können, der Sicherheit für solche Erkenntnisse anstrebt. Was in dem Buche gesagt ist, kann auch für manchen Menschen annehmbar sein, der aus irgend welchen ihm geltenden Gründen mit meinen geisteswissenschaftlichen Forschungsergebnissen nichts zu tun haben will. Demjenigen aber, der diese geisteswissenschaftlichen Ergebnisse als etwas betrachten kann, zu dem es ihn hinzieht, dem wird auch wichtig sein können, was hier versucht wurde. Es ist dies: nachzuweisen, wie eine unbefangene Betrachtung, die sich bloß über die beiden gekennzeichneten für *alles* Erkennen grundlegenden Fragen erstreckt, zu der Anschauung führt, dass der Mensch in einer wahrhaftigen Geistwelt drinnen lebt. In diesem Buche ist erstrebt, eine Erkenntnis des Geistgebietes *vor* dem

убеждение. Для положенного в основу этой книги рода представленный подобный ответ был бы лишь кажущимся ответом. Такого готового, законченного ответа здесь не даётся, но указывается на область душевных переживаний, в которой человек посредством внутренней душевной деятельности сам в каждое мгновение, когда ему это понадобится, сможет заново и живо ответить на возникающий вопрос. Кто раз нашёл душевную область, в которой развиваются названные вопросы, тому уже само действительное созерцание этой области доставляет необходимые для обеих этих жизненных загадок средства, чтобы с помощью приобретённого идти вширь и вглубь исполненной загадок жизни, как его побуждают к этому его потребности и его судьба. — Тем самым, как нам кажется, вскрывается такое познание, которое своей собственной жизнью и родством этой собственной жизни со всей человеческой душевной жизнью доказывает свою правомерность и свою значимость.

Так думал я о содержании этой книги, когда писал её двадцать пять лет тому назад. Однако и сейчас, желая охарактеризовать замысел этого сочинения, я должен высказать те же положения. В то время я ограничился задачей не говорить ничего *более* того, что *самым тесным образом* связано с обоими названными коренными вопросами. Если кто-нибудь удивится тому, что в этой книге ещё не встречается никаких указаний на мир духовного опыта, о котором идёт речь в моих позднейших сочинениях, то пусть он примет во внимание, что тогда в мои намерения входило не описание результатов духовного исследования, а закладка основы, на которой могли бы покоиться такие результаты. Эта «Философия свободы» не содержит в себе никаких специальных результатов такого рода, равно как и никаких специальных естественнонаучных выводов; но она содержит то, без чего, по моему мнению, не сможет обойтись ни один человек, стремящийся найти надёжную основу для такого рода познаний. Сказанное в этой книге может оказаться приемлемым и для человека, который по тем или иным, имеющим для него значение, причинам не хочет иметь никакого дела с результатами моих духовнонаучных исследований. Для того же, кто в состоянии эти духовнонаучные результаты рассматривать как нечто такое, к чему он испытывает влечение, может оказаться важной также и делаемая здесь попытка. Она состоит в том, чтобы показать, каким образом непредвзятое рассмотрение, простирающееся лишь на два упомянутых основополагающих для *всякого* познания вопроса, приводит к воззрению, что человек живёт

Eintritte in die geistige Erfahrung zu rechtfertigen. Und diese Rechtfertigung ist so unternommen, dass man wohl nirgends bei diesen Ausführungen schon auf die später von mir geltend gemachten Erfahrungen hinzuschließen braucht, um, was hier gesagt ist, annehmbar zu finden, wenn man auf die Art dieser Ausführungen selbst eingehen kann oder mag.

So scheint mir denn dieses Buch auf der einen Seite eine von meinen eigentlich geisteswissenschaftlichen Schriften völlig abgesonderte Stellung einzunehmen; und auf der andern Seite doch auch aufs allerengste mit ihnen verbunden zu sein. Dies alles hat mich veranlasst, jetzt, nach fünfundzwanzig Jahren, den Inhalt der Schrift im wesentlichen fast ganz unverändert wieder zu veröffentlichen. Nur längere Zusätze habe ich zu einer ganzen Reihe von Abschnitten gemacht. Die Erfahrungen, die ich über missverständliche Auffassungen des von mir Gesagten gemacht habe, ließen mir solche ausführliche Erweiterungen nötig erscheinen. Geändert habe ich nur da, wo mir heute das ungeschickt gesagt schien, was ich vor einem Vierteljahrhundert habe sagen wollen. (Aus dem so Geänderten wird wohl nur ein Übelwollender sich veranlasst finden zu sagen, ich habe meine Grundüberzeugung geändert.)

Das Buch ist schon seit vielen Jahren ausverkauft. Trotzdem, wie aus dem eben Gesagten hervorgeht, mir scheint, dass heute ebenso noch ausgesprochen werden soll, was ich vor fünfundzwanzig Jahren über die gekennzeichneten Fragen ausgesprochen habe, zögerte ich durch lange Zeit mit der Fertigstellung dieser Neuauflage. Ich fragte mich immer wieder, ob ich nicht müsse an dieser oder jener Stelle mich mit den zahlreichen seit dem Erscheinen der ersten Auflage zutage getretenen philosophischen Anschauungen auseinandersetzen. Dies in der mir wünschenswerten Weise zu tun, verhinderte mich die Inanspruchnahme durch meine rein geisteswissenschaftlichen Forschungen in der letzten Zeit. Allein ich habe mich nun nach möglichst gründlicher Umschau in der philosophischen Arbeit der Gegenwart davon überzeugt, dass, so verlockend eine solche Auseinandersetzung an sich wäre, sie für das, was durch mein Buch gesagt werden soll, nicht in dasselbe aufzunehmen ist. Was von dem in der «Philosophie der Freiheit» eingenommenen Gesichtspunkt aus über neuere philosophische Richtungen mir nötig schien, gesagt zu werden, findet man im zweiten Bande meiner «Rätsel der Philosophie».

April 1918
Rudolf Steiner

внутри истинного духовного мира. Задача этой книги состоит в том, чтобы *оправдать познание духовной области ещё до вступления в духовный опыт*. И это оправдание ведётся таким образом, что, поистине, нигде в этих рассуждениях человеку не приходится дополнительно оглядываться на изложенные мною позже данные духовного опыта, чтобы найти сказанное здесь приемлемым, если только он может или хочет вникнуть в самый характер этих рассуждений.

Таким образом, эта книга представляется мне, с одной стороны, стоящей совсем обособленно от моих собственно духовнонаучных сочинений, с другой же стороны — самым тесным образом связанной с ними. Всё это побудило меня теперь, спустя двадцать пять лет, снова опубликовать её содержание в существенном почти без всяких изменений. Я только сделал к целому ряду глав более или менее длинные добавления. Опыт, полученный мною в связи с неправильным пониманием сказанного в книге, показал мне, что такие обстоятельные добавления необходимы. Изменения я внес только туда, где сегодня мне кажется неудачно выраженным то, что я хотел сказать четверть века тому назад. (В таких изменениях, думается, только недоброжелатель найдёт повод утверждать, будто бы я изменил своё основное убеждение.)

Первое издание книги уже много лет как распродано. Хотя, как это явствует из сказанного, я и в настоящее время считаю столь же необходимым высказать об обоих коренных вопросах всё то, что я сказал о них двадцать пять лет тому назад, я, однако, довольно долго медлил с выпуском этого нового издания. Всё снова и снова спрашивал я себя, не следует ли мне в том или другом месте произвести разбор многочисленных философских воззрений, появившихся после выхода в свет первого издания книги. Сделать это так, как я считал бы желательным, мне мешал недосуг, вызванный в последнее время моими чисто духовнонаучными исследованиями. Но после по возможности тщательного рассмотрения философской работы настоящего времени я убедился, что, сколь бы ни был соблазнитель сам по себе подобный разбор, его, в целях того что должно быть сказано в этой книге, включать в неё незачем. То, что казалось мне необходимым сказать с принятой мною в «Философии свободы» точки зрения о новейших философских направлениях, можно найти во втором томе моих «Загадок философии».

Апрель 1918 г.
Рудольф Штайнер.

WISSENSCHAFT DER FREIHEIT

НАУКА СВОБОДЫ

I. DAS BEWUSSTE MENSCHLICHE HANDELN

Ist der Mensch in seinem Denken und Handeln ein geistig *freies* Wesen oder steht er unter dem Zwange einer rein naturgesetzlichen ehernen Notwendigkeit? Auf wenige Fragen ist so viel Scharfsinn gewendet worden als auf diese. Die Idee der Freiheit des menschlichen Willens hat warme Anhänger wie hartnäckige Gegner in reicher Zahl gefunden. Es gibt Menschen, die in ihrem sittlichen Pathos jeden für einen beschränkten Geist erklären, der eine so offenkundige *Tatsache* wie die Freiheit zu leugnen vermag. Ihnen stehen andere gegenüber, die darin den Gipfel der Unwissenschaftlichkeit erblicken, wenn jemand die Gesetzmäßigkeit der Natur auf dem Gebiete des menschlichen Handelns und Denkens unterbrochen glaubt. Ein und dasselbe Ding wird hier gleich oft für das kostbarste Gut der Menschheit wie für die ärgste Illusion erklärt. Unendliche Spitzfindigkeit wurde aufgewendet, um zu erklären, wie sich die menschliche Freiheit mit dem Wirken in der Natur, der doch auch der Mensch angehört, verträgt. Nicht geringer ist die Mühe, mit der von anderer Seite begreiflich zu machen gesucht wurde, wie eine solche Wahnidee hat entstehen können. Dass man es hier mit einer der wichtigsten Fragen des Lebens, der Religion, der Praxis und der Wissenschaft zu tun hat, das fühlt jeder, bei dem nicht das Gegenteil von Gründlichkeit der hervorstechendste Zug seines Charakters ist. Und es gehört zu den traurigen Zeichen der Oberflächlichkeit gegenwärtigen Denkens, dass ein Buch, das aus den Ergebnissen neuerer Naturforschung einen «neuen Glauben» prägen will (*David Friedrich Strauß*, *Der alte und der neue Glaube*), über diese Frage nichts enthält als die Worte: «Auf die Frage nach der Freiheit des menschlichen Willens haben wir uns hiebei nicht einzulassen. Die vermeintlich indifferente Wahlfreiheit ist von jeder Philosophie, die des Namens wert war, immer als ein leeres Phantom erkannt worden; die sittliche Wertbestimmung der menschlichen Handlungen und Gesinnungen aber bleibt von jener Frage unberührt.» Nicht weil ich glaube, dass das Buch, in dem sie steht, eine besondere Bedeutung hat, führe ich diese

I. СОЗНАТЕЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА

Духовно *свободное* ли человек существо в своём мышлении и в своей деятельности, или же он находится под гнётом законов чисто природной, железной необходимости? Мало есть вопросов, на которые было бы потрачено так много остроумия, как на этот. Идея свободы человеческой воли нашла обильное число как горячих поклонников, так и упорных противников. Существуют люди, которые в своём нравственном пафосе объявляют ограниченным умом каждого, кто способен отрицать такой очевидный *факт*, как свобода. Им противостоят другие, усматривающие верх ненаучности в том, что кто-то полагает, будто бы в области человеческой деятельности и мышления природная закономерность прерывается. Одна и та же вещь одинаково часто объявляется здесь то драгоценнейшим сокровищем человечества, то злейшей иллюзией. Бесконечное хитроумие было употреблено для объяснения того, как человеческая свобода уживается с деятельностью природы, к которой ведь принадлежит и человек. Не меньше усилий было потрачено другой стороной на то, чтобы сделать понятным, как могла возникнуть подобная сумасбродная идея. Что мы имеем здесь дело с одним из важнейших вопросов жизни, религии, практики и науки — это чувствует каждый, если только главной чертой его характера не является противоположность основательности. И печальным признаком поверхностности современного мышления служит тот факт, что книга, желающая из результатов новейшего естествознания возвести «новую веру» (*Давид Фридрих Штраус*. «Старая и новая вера»), не содержит об этом вопросе ничего, кроме слов: «В вопрос о свободе человеческой воли нам здесь незачем вдаваться. Всякая достойная своего имени философия всегда признавала мнимо-безразличную свободу выбора за пустой фантом; но нравственная оценка человеческих поступков и взглядов остаётся не затронутой этим вопросом». Я привожу здесь это место не потому, что придаю особое значение книге, в которой

Stelle hier an, sondern weil sie mir die Meinung auszusprechen scheint, bis zu der sich in der fraglichen Angelegenheit die Mehrzahl unserer denkenden Zeitgenossen aufzuschwingen vermag. Dass die Freiheit darin nicht bestehen könne, von zwei möglichen Handlungen ganz nach Belieben die eine oder die andere zu wählen, scheint heute jeder zu wissen, der darauf Anspruch macht, den wissenschaftlichen Kinderschuhen entwachsen zu sein. Es ist immer, so behauptet man, ein ganz bestimmter *Grund* vorhanden, warum man von mehreren möglichen Handlungen gerade eine bestimmte zur Ausführung bringt.

Das scheint einleuchtend. Trotzdem richten sich bis zum heutigen Tage die Hauptangriffe der Freiheitsgegner nur gegen die Wahlfreiheit. Sagt doch *Herbert Spencer*, der in Ansichten lebt, die mit jedem Tage an Verbreitung gewinnen (Die Prinzipien der Psychologie, von Herbert Spencer, deutsche Ausgabe von Dr. B. Vetter, Stuttgart 1882): «Dass aber Jedermann auch nach Belieben begehren oder nicht begehren könne, was der eigentliche im Dogma vom freien Willen liegende Satz ist, das wird freilich ebensowohl durch die Analyse des Bewusstseins, als durch den Inhalt der vorhergehenden Kapitel (der Psychologie) verneint.» Von demselben Gesichtspunkte gehen auch andere aus, wenn sie den Begriff des freien Willens bekämpfen. Im Keime finden sich alle diesbezüglichen Ausführungen schon bei *Spinoza*. Was dieser klar und einfach gegen die Idee der Freiheit vorbrachte, das wurde seitdem unzählige Male wiederholt, nur eingehüllt zumeist in die spitzfindigsten theoretischen Lehren, so dass es schwer wird, den schlichten Gedankengang, auf den es allein ankommt, zu erkennen. Spinoza schreibt in einem Briefe vom Oktober oder November 1674: «Ich nenne nämlich die Sache *frei*, die aus der bloßen Notwendigkeit ihrer Natur besteht und handelt, und *gezwungen* nenne ich die, welche von etwas anderem zum Dasein und Wirken in genauer und fester Weise bestimmt wird. So besteht zum Beispiel Gott, obgleich notwendig, doch frei, weil er nur aus der Notwendigkeit seiner Natur allein besteht. Ebenso erkennt Gott sich selbst und alles andere frei, weil es aus der Notwendigkeit seiner Natur allein folgt, dass er alles erkennt. Sie sehen also, dass ich die Freiheit nicht in ein freies Beschließen, sondern in eine freie Notwendigkeit setze.»

«Doch wir wollen zu den erschaffenen Dingen herabsteigen, welche sämtlich von äußern Ursachen bestimmt werden, in fester und genauer

оно стоит, но потому, что оно выражает, на мой взгляд, то мнение, до которого в этом спорном вопросе способно подняться большинство наших мыслящих современников. Что свобода не может состоять в том, чтобы вполне по своему усмотрению выбирать тот или иной из двух возможных поступков, — это знает в настоящее время, по-видимому, каждый, притязающий на то, что он уже больше не дитя в науке. Всегда существует, скажет он нам, совершенно определённое *основание*, почему из нескольких возможных поступков в исполнение приводится какой-то один определенный поступок.

Это кажется убедительным. И тем не менее, вплоть до сегодняшнего дня главные нападки противников свободы направляются только против свободы выбора. Ведь говорит же *Герберт Спенсер*, придерживающийся взглядов, которые с каждым днём приобретают всё большее распространение (см. его «Основы психологии»): «Но что каждый в состоянии одинаково по своему усмотрению желать или не желать чего-нибудь — а таково и есть главное положение, лежащее в основе догмата о свободной воле, — это, конечно, опровергается как анализом сознания, так и содержанием предшествующих глав (указанной книги)». Из той же точки зрения исходят и другие, когда борются с понятием свободной воли. Все относящиеся сюда рассуждения в зачатке находятся уже у *Спинозы*. Доводы, ясно и просто приведённые им против идеи свободы, повторялись с тех пор бесчисленное число раз, но только, по большей части, облечённые в хитроумнейшие теоретические учения, так что порой бывает трудно распознать простой ход мысли, к которому сводится всё дело. В одном из своих писем от октября или ноября 1674 г. Спиноза пишет: «Я называю, собственно говоря, ту вещь *свободной*, которая существует и действует только по необходимости своей природы, *принуждённой* же я называю ту, которая к существованию и деятельности точным и твёрдо установленным образом определяется чем-нибудь другим. Так, например, Бог существует хотя и необходимо, но свободно, потому что Он существует только по необходимости своей природы. Точно так же Бог познаёт Самого Себя и всё другое свободно, потому что только из необходимости Его природы следует то, что Он всё познаёт. Вы видите, таким образом, что я полагаю свободу не в свободном решении, а в свободной необходимости.»

Но спустимся до сотворённых вещей, которые все неколебимо и точно определяются к существованию и действию внешними

Weise zu bestehen und zu wirken. Um dies deutlicher einzusehen, wollen wir uns eine ganz einfache Sache vorstellen. So erhält zum Beispiel ein Stein von einer äußeren, ihn stoßenden Ursache eine gewisse Menge von Bewegung, mit der er nachher, wenn der Stoß der äußeren Ursache aufgehört hat, notwendig fortfährt, sich zu bewegen. Dieses Beharren des Steines in seiner Bewegung ist deshalb ein erzwungenes und kein notwendiges, weil es durch den Stoß einer äußeren Ursache definiert werden muss. Was hier von dem Stein gilt, gilt von jeder andern einzelnen Sache, und mag sie noch so zusammengesetzt und zu vielem geeignet sein, nämlich, dass jede Sache notwendig von einer äußeren Ursache bestimmt wird, in fester und genauer Weise zu bestehen und zu wirken.»

«Nehmen Sie nun, ich bitte, an, dass der Stein, während er sich bewegt, denkt und weiß, er bestrebe sich, soviel er kann, in dem Bewegen fortzufahren. Dieser Stein, der nur seines Strebens sich bewusst ist und keineswegs gleichgültig sich verhält, wird glauben, dass er ganz frei sei und dass er aus keinem andern Grunde in seiner Bewegung fortfahre, als weil er es wolle. Dies ist aber jene menschliche Freiheit, die alle zu besitzen behaupten und die nur darin besteht, dass die Menschen ihres Begehrens sich bewusst sind, aber die Ursachen, von denen sie bestimmt werden, nicht kennen. So glaubt das Kind, dass es die Milch frei begehre und der zornige Knabe, dass er frei die Rache verlange, und der Furchtsame die Flucht. Ferner glaubt der Betrunkene, dass er nach freiem Entschluss dies spreche, was er, wenn er nüchtern geworden, gern nicht gesprochen hätte; und da dieses Vorurteil allen Menschen angeboren ist, so kann man sich nicht leicht davon befreien. Denn wenn auch die Erfahrung genügend lehrt, dass die Menschen am wenigsten ihr Begehren mäßigen können und dass sie, von entgegengesetzten Leidenschaften bewegt, das Bessere einsehen und das Schlechtere tun, so halten sie sich doch für frei und zwar, weil sie manches weniger stark begehren und manches Begehren leicht durch die Erinnerung an anderes, dessen man sich oft entsinnt, gehemmt werden kann.»

Weil hier eine klar und bestimmt ausgesprochene Ansicht vorliegt, wird es auch leicht, den Grundirrtum, der darin steckt, aufzudecken. So notwendig, wie der Stein auf einen Anstoß hin eine bestimmte Bewegung ausführt, ebenso notwendig soll der Mensch eine Handlung ausführen, wenn er durch irgendeinen Grund dazu getrieben wird. Nur weil der Mensch ein

причинами. Чтобы яснее понять это, представим себе вещь совершенно простую. Так, например, камень получает от внешней сообщающей ему толчок причины известное количество движения, с которым он потом, по прекращении толчка внешней причины, необходимо продолжает двигаться дальше. Это настойчивое пребывание камня в движении потому является вынужденным, а не необходимым, что оно определяется толчком внешней причины. Действительное здесь в отношении камня остаётся действительным и для всякой другой отдельной вещи, сколь бы она ни была сложна и ко многому пригодна, а именно: что каждая вещь твёрдо установленным и точным образом необходимо определяется к существованию и действию внешней причиной.

Допустим теперь, прошу вас, что камень во время своего движения мыслит и знает о своём стремлении по возможности продолжать движение. Этот камень, сознающий лишь своё стремление и отнюдь не пребывающий безразличным, будет думать, что он совершенно свободен и продолжает своё движение ни по какой иной причине, как только по той, что он этого хочет. Но это и есть та человеческая свобода, о которой все утверждают, что они ею обладают, и которая состоит только в том, что люди сознают своё желание, но не знают причин, которыми они определяются. Так верит дитя, что оно свободно просит молока, или рассерженный мальчик, что он свободно хочет отомстить, или трусливый, что он свободно хочет убежать. Далее, так верит пьяный, что он по свободному решению говорит то, чего, протрезвев, охотно не сказал бы; и поскольку этот предрассудок врождённый у всех людей, то от него не легко освободиться. Ибо, хотя опыт в достаточной мере учит, что люди меньше всего способны умерять свои желания и что, движимые противоположными страстями, они видят лучшее, а делают худшее, они, тем не менее, считают себя свободными, и именно потому, что чего-то они желают не слишком сильно, а иное желание может быть легко подавлено воспоминанием о чём-нибудь другом, нередко приходящем на ум».

Поскольку мы имеем здесь ясно и определённо высказанный взгляд, то нам легко будет вскрыть и содержащееся в нем основное заблуждение. С той же необходимостью, с какой камень вследствие толчка совершает определённое движение, должен и человек выполнить известный поступок, если его побуждает к нему какое-нибудь основание. Человек считает себя свободным инициатором своего

Bewusstsein von seiner Handlung hat, halte er sich für den freien Veranlasser derselben. Er übersehe dabei aber, dass eine Ursache ihn treibt, der er unbedingt folgen muss. Der Irrtum in diesem Gedankengange ist bald gefunden. Spinoza und alle, die denken wie er, übersehen, dass der Mensch nicht nur ein Bewusstsein von seiner Handlung hat, sondern es auch von den Ursachen haben kann, von denen er geleitet wird. Niemand wird es bestreiten, dass das Kind *unfrei* ist, wenn es die Milch begehrt, dass der Betrunkene es ist, wenn er Dinge spricht, die er später bereut. Beide wissen nichts von den Ursachen, die in den Tiefen ihres Organismus tätig sind, und unter deren unwiderstehlichem Zwange sie stehen. Aber ist es berechtigt, Handlungen dieser Art in einen Topf zu werfen mit solchen, bei denen sich der Mensch nicht nur seines Handelns bewusst ist, sondern auch der Gründe, die ihn veranlassen? Sind die Handlungen der Menschen denn von einerlei Art? Darf die Tat des Kriegers auf dem Schlachtfelde, die des wissenschaftlichen Forschers im Laboratorium, des Staatsmannes in verwickelten diplomatischen Angelegenheiten wissenschaftlich auf gleiche Stufe gestellt werden mit der des Kindes, wenn es nach Milch begehrt? Wohl ist es wahr, dass man die Lösung einer Aufgabe da am besten versucht, wo die Sache am einfachsten ist. Aber oft schon hat der Mangel an Unterscheidungsvermögen endlose Verwirrung gebracht. Und ein tiefgreifender Unterschied ist es doch, ob ich weiß, warum ich etwas tue, oder ob das nicht der Fall ist. Zunächst scheint das eine ganz selbstverständliche Wahrheit zu sein. Und doch wird von den Gegnern der Freiheit nie danach gefragt, ob denn ein Beweggrund meines Handelns, den ich erkenne und durchschaue, für mich in gleichem Sinne einen Zwang bedeutet, wie der organische Prozess, der das Kind veranlasst, nach Milch zu schreien.

Eduard von Hartmann behauptet in seiner «Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins» (S. 451), das menschliche Wollen hänge von zwei Hauptfaktoren ab: von den Beweggründen und von dem Charakter. Betrachtet man die Menschen alle als gleich oder doch ihre Verschiedenheiten als unerheblich, so erscheint ihr Wollen als von *außen* bestimmt, nämlich durch die Umstände, die an sie herantreten. Erwägt man aber, dass verschiedene Menschen eine Vorstellung erst dann zum Beweggrund ihres Handelns machen, wenn ihr Charakter ein solcher ist, der durch die entsprechende Vorstellung zu einer Begehrung veranlasst wird, so erscheint der Mensch von *innen* bestimmt und nicht von *außen*. Der Mensch glaubt nun,

поступка лишь потому, что осознаёт его. Но он при этом упускает из виду, что им движет причина, которой он должен следовать безусловно. — Нетрудно найти заблуждение в этом ходе мыслей. Спиноза и все думающие как он упускают из виду, что человек может осознавать не только свой поступок, но также и причины, которые им руководят. Никто не станет спорить, что дитя *несвободно*, когда просит молока, или пьяный, когда говорит вещи, в которых потом раскаивается. Оба ничего не знают о причинах, действующих в глубинах их организма и имеющих над ними непреодолимую принудительную власть. Но правомерно ли подобного рода поступки сваливать в одну кучу с такими, при совершении которых человек осознаёт не только свой поступок, но также и основания, побуждающие его к нему? Разве все поступки людей однородны? Можно ли поступок воина на поле битвы, научного исследователя в лаборатории, государственного человека в сложных дипломатических обстоятельствах ставить научно на одну доску с поступком младенца, когда он просит молока? Конечно, это верно, что задачу лучше всего пытаться решать там, где дело обстоит наиболее просто. Однако уже не раз отсутствие способности делать различия вызывало бесконечную путаницу. А ведь разница между тем, знаю ли я сам, почему я нечто делаю, или я этого не знаю, велика. Сперва кажется, что всё это — совершенно само собой разумеющаяся истина. И всё-таки противники свободы никогда не спрашивают, является ли для меня побудительный мотив моего действия, который я знаю и вижу насквозь, принудительным в том же смысле, как и органический процесс, заставляющий ребёнка криком просить молока?

Эдуард фон Гартман утверждает в своей «Феноменологии нравственного сознания» (стр. 451 нем. изд.), что человеческое воление зависит от двух главных факторов: от побудительных причин и от характера. Если считать всех людей одинаковыми или допустить, что различия между ними незначительны, то их воление кажется нам определённым *извне*, а именно — окружающими их обстоятельствами. Но если принять во внимание, что различные люди делают то или иное представление побудительной причиной своего поступка только в том случае, если характер их таков, что соответствующее представление вызывает в них желание, то человек является определяемым к поступку *изнутри*, а не *извне*. И поскольку человек на-

weil er, gemäß seinem Charakter, eine ihm von außen aufgedrängte Vorstellung erst zum Beweggrund machen muss: er sei frei, das heißt unabhängig von äußeren Beweggründen. Die Wahrheit aber ist, nach Eduard von Hartmann, dass: «Wenn aber auch wir selbst die Vorstellungen erst zu Motiven erheben, so tun wir dies doch nicht willkürlich, sondern nach der Notwendigkeit unserer charakterologischen Veranlagung, *also nichts weniger als frei*. Auch hier bleibt der Unterschied ohne alle Berücksichtigung, der besteht zwischen Beweggründen, die ich erst auf mich wirken lasse, nachdem ich sie mit meinem Bewusstsein durchdrungen habe, und solchen, denen ich folge, ohne dass ich ein klares Wissen von ihnen besitze.

Und dies führt unmittelbar auf den Standpunkt, von dem aus hier die Sache angesehen werden soll. Darf die Frage nach der Freiheit unseres Willens überhaupt einseitig für sich gestellt werden? Und wenn nicht: mit welcher ändern muss sie notwendig verknüpft werden?

Ist ein Unterschied zwischen einem bewussten Beweggrund meines Handelns und einem unbewussten Antrieb, dann wird der erstere auch eine Handlung nach sich ziehen, die anders beurteilt werden muss als eine solche aus blindem Drange. Die Frage nach diesem Unterschied wird also die erste sein. Und was sie ergibt, davon wird es erst abhängen, wie wir uns zu der eigentlichen Freiheitsfrage zu stellen haben.

Was heißt es, ein *Wissen* von den Gründen seines Handelns haben? Man hat diese Frage zu wenig berücksichtigt, weil man leider immer in zwei Teile zerrissen hat, was ein untrennbares Ganzes ist: den Menschen. Den Handelnden und den Erkennenden unterschied man, und leer ausgegangen ist dabei nur der, auf den es vor allen andern Dingen ankommt: der aus Erkenntnis Handelnde.

Man sagt: frei sei der Mensch, wenn er nur unter der Herrschaft seiner Vernunft stehe und nicht unter der der animalischen Begierden. Oder auch: Freiheit bedeute, sein Leben und Handeln nach Zwecken und Entschlüssen bestimmen zu können.

Mit Behauptungen solcher Art ist aber gar nichts gewonnen. Denn das ist ja eben die Frage, ob die Vernunft, ob Zwecke und Entschlüsse in gleicher Weise auf den Menschen einen Zwang ausüben wie animalische Begierden. Wenn ohne mein Zutun ein vernünftiger Entschluss in mir auftaucht, gerade mit derselben Notwendigkeit wie Hunger und Durst, dann kann ich ihm nur notgedrungen folgen, und meine Freiheit ist eine Illusion.

ввязанное ему извне представление должен сначала в соответствии со своим характером сделать побудительной причиной, то он полагает, что он свободен, т.е. независим от внешних побудительных причин. Однако истина, согласно Гартману, заключается в том, что «хотя мы и сами возводим сначала представление в мотив, но всё же делаем это не произвольно, а по необходимости нашего характерологического предрасположения, т.е. *менее всего свободно*». Но и здесь остаётся совершенно не принятым во внимание различие между побудительными причинами, которым я даю действовать на меня только после того, как я пронизал их сознанием, и такими причинами, которым я следую без ясного знания о них.

А это подводит нас непосредственно к точке зрения, с которой надо здесь взглянуть на дело. Можно ли вопрос о свободе нашей воли ставить вообще односторонне, сам по себе? И если нельзя, то с каким другим вопросом он должен быть необходимо связан?

Если существует различие между сознательной побудительной причиной моей деятельности и бессознательным побуждением, то и поступок, который влечёт за собой первая, нужно оценивать иначе, чем тот, который вызван слепым влечением. Итак, первым будет вопрос об этом различии. И только от ответа на него будет зависеть та позиция, которую мы должны занять по отношению к вопросу о свободе в собственном смысле слова.

Что значит: иметь *знание* о причинах своей деятельности? Этот вопрос слишком мало принимали во внимание, потому что, к сожалению, всегда разрывали на две части то, что на самом деле является нераздельным целым: человека. Различали человека действующего и познающего, причём упускался из виду именно тот, о котором прежде всего идёт речь: действующий исходя из познания.

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

Но с подобного рода утверждениями мы ничего не выигрываем. Ибо в том-то и вопрос: действуют ли на человека разум, цели и решения с такой же принудительностью, как и животные желания? Если без моего участия, с совершенно такой же необходимостью, как голод и жажда, во мне возникает разумное решение, то я могу следовать ему только вынужденно и моя свобода есть лишь иллюзия.

Eine andere Redewendung lautet: Freisein heißt nicht wollen können, was man will, sondern tun können, was man will. Diesen Gedanken hat der Dichterphilosoph *Robert Hamerling* in seiner «Atomistik des Willens» in scharfumrissenen Worten gekennzeichnet: «Der Mensch kann allerdings *tun*, was er will — aber er kann nicht *wollen*, was er will, weil sein Wille durch *Motive* bestimmt ist! — Er kann nicht wollen, was er will? Sehe man sich diese Worte doch einmal näher an. Ist ein vernünftiger Sinn darin? Freiheit des Willens müsste also darin bestehen, dass man ohne Grund, ohne Motiv etwas wollen könnte? Aber was heißt denn Wollen anders, als *einen Grund haben*, dies lieber zu tun oder anzustreben als jenes? Ohne Grund, ohne Motiv etwas wollen, hieße etwas wollen, *ohne es zu wollen*. Mit dem Begriffe des Wollens ist der des Motivs *unzertrennlich* verknüpft. Ohne ein bestimmendes Motiv ist der Wille ein leeres *Vermögen*: erst durch das Motiv wird er tätig und reell. Es ist also ganz richtig, dass der menschliche Wille insofern nicht «frei» ist, als seine Richtung immer durch das stärkste der Motive bestimmt ist. Aber es muss andererseits zugegeben werden, dass es absurd ist, dieser «Unfreiheit» gegenüber von einer denkbaren «Freiheit» des Willens zu reden, welche dahin ginge, wollen zu können, was man *nicht will.*» (Atomistik des Willens, 2. Band, S. 213 f.)

Auch hier wird nur von Motiven im allgemeinen gesprochen, ohne auf den Unterschied zwischen unbewussten und bewussten Rücksicht zu nehmen. Wenn ein Motiv auf mich wirkt und ich gezwungen bin, ihm zu folgen, weil es sich als das «stärkste» unter seinesgleichen erweist, dann hört der Gedanke an Freiheit auf, einen Sinn zu haben. Wie soll es für mich eine Bedeutung haben, ob ich etwas tun kann oder nicht, wenn ich von dem Motive *gezwungen* werde, es zu tun? Nicht darauf kommt es zunächst an: ob ich dann, wenn das Motiv auf mich gewirkt hat, etwas tun kann oder nicht, sondern ob es nur solche Motive gibt, die mit zwingender Notwendigkeit wirken. Wenn ich etwas wollen *muss*, dann ist es mir unter Umständen höchst gleichgültig, ob ich es auch tun kann. Wenn mir wegen meines Charakters und wegen der in meiner Umgebung herrschenden Umstände ein Motiv aufgedrängt wird, das sich meinem Denken gegenüber als unvernünftig erweist, dann müsste ich sogar froh sein, wenn ich nicht könnte, was ich will.

Nicht darauf kommt es an, ob ich einen gefassten Entschluss zur Ausführung bringen kann, sondern wie *der Entschluss in mir entsteht*.

Другой оборот речи гласит: быть свободным — не значит мочь хотеть того, чего хочешь, но мочь делать то, что хочешь. Этой мысли дал ясно очерченное выражение поэт-философ *Роберт Гамерлинг* в своей «Атомистике воли» (том II, стр. 213 нем. изд.): «Человек, разумеется, может *делать*, что хочет, но он не может *хотеть*, чего хочет, потому что его воля определена *мотивами*! Он не может хотеть, чего хочет? Рассмотрите-ка поближе эти слова. Есть ли в них разумный смысл? Итак, свобода воли должна была бы состоять в том, чтобы можно было хотеть чего-нибудь без основания, без мотива? Но что же значит хотеть, как не то, что человек *имеет основание* предпочитать или стремиться делать то, а не иное? Хотеть чего-нибудь без основания, без мотива означало бы хотеть чего-нибудь, в то же время *не хотя его*. С понятием хотения *неразрывно* связано понятие мотива. Без определяющего мотива воля есть лишь пустая *способность*; только благодаря мотиву она становится деятельной и реальной. Итак, это совершенно верно: человеческая воля «несвободна» в том смысле, что её направление всегда определено сильнейшим из мотивов. Но, с другой стороны, следует признать, что бессмысленно противопоставлять этой «несвободе» некую воображаемую «свободе» воли, которая сводилась бы к возможности хотеть того, чего *не хочешь.*»

Также и здесь говорится лишь о мотивах вообще и не делается различия между бессознательными и сознательными мотивами. Если на меня действует мотив и я вынужден следовать ему, поскольку он оказывается «сильнейшим» из ему подобных, то мысль о свободе перестаёт иметь смысл. Какое значение может иметь для меня, могу ли я что-нибудь сделать или нет, если мотив *принуждает* меня сделать это? Речь прежде всего идёт не о том, могу ли я сделать что-нибудь или нет, когда мотив уже подействовал на меня, а о другом: существуют ли только такие мотивы, которые действуют с принудительной необходимостью? Если я *должен* хотеть чего-нибудь, то мне иногда может быть глубоко безразлично, могу ли я также и сделать это. Если вследствие моего характера и господствующих вокруг меня обстоятельств мне навязывается какой-нибудь мотив, который моему мышлению представляется неразумным, то мне следовало бы даже радоваться, если бы я не смог сделать того, что я хочу.

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

Was den Menschen von allen andern organischen Wesen unterscheidet, ruht auf seinem vernünftigen Denken. Tätig zu sein, hat er mit anderen Organismen gemein. Nichts ist damit gewonnen, wenn man zur Aufhellung des Freiheitsbegriffes für das Handeln des Menschen nach Analogien im Tierreiche sucht. Die moderne Naturwissenschaft liebt solche Analogien. Und wenn es ihr gelungen ist, bei den Tieren etwas dem menschlichen Verhalten Ähnliches gefunden zu haben, glaubt sie, die wichtigste Frage der Wissenschaft vom Menschen berührt zu haben. Zu welchen Missverständnissen diese Meinung führt, zeigt sich zum Beispiel in dem Buche: «Die Illusion der Willensfreiheit» von P. Rée, 1885, der (S. 5) über die Freiheit folgendes sagt: «Dass es uns so scheint, als ob die Bewegung des Steines notwendig, des Esels Wollen nicht notwendig wäre, ist leicht erklärlich. Die Ursachen, welche den Stein bewegen, sind ja draußen und sichtbar. Die Ursachen aber, vermöge deren der Esel will, sind drinnen und unsichtbar: zwischen uns und der Stätte ihrer Wirksamkeit befindet sich die Hirnschale des Esels. ... Man sieht die kausale Bedingtheit nicht, und meint daher, sie sei nicht vorhanden. Das Wollen, erklärt man, sei zwar die Ursache der Umdrehung (des Esels), selbst aber sei es unbedingt; es sei ein absoluter Anfang.» Also auch hier wieder wird über Handlungen des Menschen, bei denen er ein Bewusstsein von den Gründen seines Handelns hat, einfach hinweggegangen, denn Rée erklärt: «Zwischen uns und der Stätte ihrer Wirksamkeit befindet sich die Hirnschale des Esels.» Dass es, zwar nicht Handlungen des Esels, wohl aber solche der Menschen gibt, bei denen zwischen uns und der Handlung das *bewusst gewordene* Motiv liegt, davon hat, schon nach diesen Worten zu schließen, Rée keine Ahnung. Er beweist das einige Seiten später auch noch durch die Worte: «Wir nehmen die *Ursachen* nicht wahr, durch welche unser Wollen bedingt wird, daher meinen wir, es sei überhaupt nicht ursächlich bedingt.»

Doch genug der Beispiele, welche beweisen, dass viele gegen die Freiheit kämpfen, ohne zu wissen, was Freiheit überhaupt ist.

Dass eine Handlung nicht *frei* sein kann, von der der Täter nicht weiß, warum er sie vollbringt, ist ganz selbstverständlich. Wie verhält es sich aber mit einer solchen, von deren Gründen gewusst wird? Das führt uns auf die Frage: welches ist der Ursprung und die Bedeutung des Denkens? Denn ohne die Erkenntnis der *denkenden* Betätigung der Seele ist ein Begriff des Wissens von etwas, also auch von einer Handlung nicht möglich. Wenn wir erken-

Отличие человека от всех других органических существ основывается на его разумном мышлении. Способность к деятельности он имеет общую с другими организмами. Если для освещения понятия свободы человеческой деятельности мы будем искать аналогии в животном мире, то от этого мы ничего не выиграем. Современное естествознание любит такие аналогии. И когда ему удаётся найти у животных нечто похожее на человеческое поведение, то оно думает, что затронуло самый важный вопрос науки о человеке. К каким недоразумениям приводит это мнение, видно, например, из книги П. Рее (P. Rée) «Иллюзия свободы воли» (1885 г., стр. 5 нем. изд.), в которой он говорит о свободе следующее: «Если нам кажется, что движение камня необходимо, а хотение осла не необходимо, то это легко объяснимо. Ведь причины, движущие камень, находятся вовне и видимы. Причины же, вследствие которых осёл хочет, находятся внутри его и невидимы: между нами и местом их деятельности находится черепная коробка осла... Мы не видим причинной обусловленности и думаем поэтому, что её нет. Пусть хотение, говорим мы, и есть причина, почему осёл повернулся, но само оно не обусловлено — оно есть абсолютное начало». Таким образом, и здесь поступки человека, при которых он осознаёт основания своей деятельности, просто не принимаются во внимание, ибо Рее поясняет: «... между нами и местом их деятельности находится черепная коробка осла». Что существуют поступки, правда не осла, а человека, при которых между нами и поступком лежит ставший *осознанным* мотив, об этом Рее, судя по его словам, даже не подозревает. Несколькими страницами ниже он доказывает это ещё в следующих словах: «Мы не воспринимаем *причин*, которыми обуславливается наше воление, и поэтому думаем, что оно вообще не обусловлено причинно».

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

Что не может быть *свободным* поступок, о котором совершающий его не знает, почему он его совершает, — это разумеется само собой. Но как обстоит дело с поступком, об основаниях которого человек знает? Это приводит нас к вопросу: каково происхождение и значение мышления? Ибо без познания *мыслительной* деятельности души невозможно получить понятие знания о чём-либо, следовательно — и о каком-либо поступке. Когда мы познаём, что вообще означает мышление, тогда нам будет легко выяснить себе также и ту роль, которую

nen, was Denken im allgemeinen bedeutet, dann wird es auch leicht sein, klar darüber zu werden, was für eine Rolle das Denken beim menschlichen Handeln spielt. «Das Denken macht die Seele, womit auch das Tier begabt ist, erst zum Geiste», sagt *Hegel* mit Recht, und deshalb wird das Denken auch dem menschlichen Handeln sein eigentümliches Gepräge geben.

Keineswegs soll behauptet werden, dass all unser Handeln nur aus der nüchternen Überlegung unseres Verstandes fließe. Nur diejenigen Handlungen als im höchsten Sinne *menschlichen* hinzustellen, die aus dem abstrakten Urteil hervorgehen, liegt mir ganz fern. Aber sobald sich unser Handeln heraufhebt aus dem Gebiete der Befriedigung rein animalischer Begierden, sind unsere Beweggründe immer von Gedanken durchsetzt. Liebe, Mitleid, Patriotismus sind Triebfedern des Handelns, die sich nicht in kalte Verstandesbegriffe auflösen lassen. Man sagt: das Herz, das Gemüt treten da in ihre Rechte. Ohne Zweifel. Aber das Herz und das Gemüt schaffen nicht die Beweggründe des Handelns. Sie setzen dieselben voraus und nehmen sie in ihren Bereich auf. In meinem Herzen stellt sich das Mitleid ein, wenn in meinem Bewusstsein die Vorstellung einer mitleiderregenden Person aufgetreten ist. Der Weg zum Herzen geht durch den Kopf. Davon macht auch die Liebe keine Ausnahme. Wenn sie nicht die bloße Äußerung des Geschlechtstriebes ist, dann beruht sie auf den Vorstellungen, die wir uns von dem geliebten Wesen machen. Und je idealistischer diese Vorstellungen sind, desto beseligender ist die Liebe. Auch hier ist der Gedanke der Vater des Gefühls. Man sagt: die Liebe mache blind für die Schwächen des geliebten Wesens. Die Sache kann auch umgekehrt angefasst werden und behauptet: die Liebe öffne gerade für dessen Vorzüge das Auge. Viele gehen ahnungslos an diesen Vorzügen vorbei, ohne sie zu bemerken. Der eine sieht sie, und eben deswegen erwacht die Liebe in seiner Seele. Was hat er anderes getan: als von dem sich eine Vorstellung gemacht, wovon hundert andere keine haben. Sie haben die Liebe nicht, weil ihnen die *Vorstellung* mangelt.

Wir mögen die Sache anfassen wie wir wollen: immer klarer muss es werden, dass die Frage nach dem Wesen des menschlichen Handelns die andere voraussetzt nach dem Ursprünge des Denkens. Ich wende mich daher zunächst dieser Frage zu.

мышление играет в человеческой деятельности. «Только мышление делает душу, которой одарено также и животное, духом», — правильно замечает *Гегель**; поэтому и на человеческую деятельность мышление налагает свой своеобразный отпечаток.

Этим отнюдь не сказано, что вся наша деятельность вытекает лишь из трезвых соображений нашего рассудка. Я совершенно далёк от того, чтобы признавать за в высшем смысле слова *человеческие* только такие поступки, которые проистекают из отвлечённого суждения. Но лишь только наша деятельность поднимается над областью удовлетворения чисто животных вожделений, как наши побудительные причины всегда оказываются пронизанными мыслями. Любовь, сострадание, патриотизм — все они являются движущими силами деятельности, не поддающимися разложению на холодные понятия рассудка. Говорят: сердце, душа вступают здесь в свои права. Несомненно, это так. Но сердце и душа не создают побудительных причин для деятельности. Они их предполагают и принимают в свою сферу. В моём сердце появляется сострадание, когда в моём сознании возникает представление о возбуждающем сострадание лице. Путь к сердцу проходит через голову. Не составляет здесь исключения и любовь. Когда она не является просто проявлением полового влечения, она основывается на представлениях, образуемых нами о любимом существе. И чем идеалистичнее эти представления, тем большее блаженство даёт любовь. Также и здесь — мысль является родительницей чувства. Говорят: любовь делает слепым к слабостям любимого существа. Но можно сказать и наоборот, что любовь как раз открывает глаза на его преимущества. Многие проходят мимо этих преимуществ, ничего не подозревая и не замечая их. Но вот один видит их, и именно поэтому в его душе пробуждается любовь. Он не сделал ничего иного, как только образовал себе представление о том, о чём сотни других людей не имеют никакого представления. У них потому нет любви, что им недостаёт *представления*.

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

* См. его «Энциклопедию философских наук». Т.1, стр. 66. М., 1974. (Ред.)

II. DER GRUNDTRIEB ZUR WISSENSCHAFT

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

(Faust I, 1112–1117)

Mit diesen Worten spricht Goethe einen tief in der menschlichen Natur begründeten Charakterzug aus. Nicht ein einheitlich organisiertes Wesen ist der Mensch. Er verlangt stets mehr, als die Welt ihm freiwillig gibt. Bedürfnisse hat die Natur uns gegeben; unter diesen sind solche, deren Befriedigung sie unserer eigenen Tätigkeit überlässt. Reichlich sind die Gaben, die uns zugeteilt, aber noch reichlicher ist unser Begehren. Wir scheinen zur Unzufriedenheit geboren. Nur ein besonderer Fall dieser Unzufriedenheit ist unser Erkenntnisdrang. Wir blicken einen Baum zweimal an. Wir sehen das eine Mal seine Aste in Ruhe, das andere Mal in Bewegung. Wir geben uns mit dieser Beobachtung nicht zufrieden. Warum stellt sich uns der Baum das eine Mal ruhend, das andere Mal in Bewegung dar? So fragen wir. Jeder Blick in die Natur erzeugt in uns eine Summe von Fragen. Mit jeder Erscheinung, die uns entgegentritt, ist uns eine Aufgabe mitgegeben. Jedes Erlebnis wird uns zum Rätsel. Wir sehen aus dem Ei ein dem Muttertier ähnliches Wesen hervorgehen; wir fragen nach dem Grunde dieser Ähnlichkeit. Wir beobachten an einem Lebewesen Wachstum und Entwicklung bis zu einem bestimmten Grade der Vollkommenheit: wir suchen nach den Bedingungen dieser Erfahrung. Nirgends sind wir mit dem zufrieden, was die Natur vor unseren Sinnen ausbreitet. Wir suchen überall nach dem, was wir *Erklärung* der Tatsachen nennen.

Der Überschuss dessen, was wir in den Dingen suchen, über das, was uns in ihnen unmittelbar gegeben ist, spaltet unser ganzes Wesen in zwei Teile; wir werden uns unseres Gegensatzes zur Welt bewusst. Wir stellen uns

II. ОСНОВНОЕ ПОБУЖДЕНИЕ К НАУКЕ

«Ах, две души живут в груди моей,
Друг другу чуждые, и жаждут разделения.
Из них одной мила земля,
И здесь ей любо, в этом мире,
Другой — небесные поля,
Где духи носятся в эфире».

(Фауст, 1; перевод П. Холодковского)

В этих словах Гёте выражает черту характера, глубоко коренящуюся в человеческой природе. Человек не является раз и навсегда организованным существом. Он всегда требует больше, чем мир даёт ему добровольно. Природа дала нам потребности; среди них есть такие, удовлетворение которых она предоставляет нашей собственной деятельности. Обильны дары, уделённые нам, но ещё обильнее наши желания. Мы словно бы рождены для недовольства. Наше стремление к познанию — лишь особый случай этого недовольства. Мы два раза взглядываем на дерево. Один раз мы видим его ветви в покое, другой раз — в движении. Мы не удовлетворяемся этим наблюдением. Почему дерево один раз предстаёт нам в покое, другой раз — в движении? — Так спрашиваем мы. Каждый взгляд, брошенный на природу, вызывает в нас какое-то количество вопросов. Вместе с каждым выступающим нам навстречу явлением нам даётся и задача. Каждое переживание становится для нас загадкой. Мы видим, как из яйца выходит существо, похожее на материнское, — мы спрашиваем о причине этого сходства. Мы наблюдаем у живого существа рост и развитие, приводящие его к известной степени совершенства, — мы ищем, чем обусловлен этот опыт. Нигде мы не довольствуемся тем, что природа простирает перед нашими чувствами. Всюду мы ищем того, что называется *объяснением* фактов.

Преобладание того, что мы ищем в вещах, над тем, что нам дано в них непосредственно, раскалывает всё наше существо на две части; мы приходим к осознанию нашей противоположности миру. Мы

als ein selbständiges Wesen der Welt gegenüber. Das Universum erscheint uns in den zwei Gegensätzen: *Ich* und *Welt*.

Diese Scheidewand zwischen uns und der Welt errichten wir, sobald das Bewusstsein in uns aufleuchtet. Aber niemals verlieren wir das Gefühl, dass wir doch zur Welt gehören, dass ein Band besteht, das uns mit ihr verbindet, dass wir nicht ein Wesen *außerhalb*, sondern innerhalb des Universums sind.

Dieses Gefühl erzeugt das Streben, den Gegensatz zu überbrücken. Und in der Überbrückung dieses Gegensatzes besteht im letzten Grunde das ganze geistige Streben der Menschheit. Die Geschichte des geistigen Lebens ist ein fortwährendes Suchen der Einheit zwischen uns und der Welt. Religion, Kunst und Wissenschaft verfolgen gleichermaßen dieses Ziel. Der Religiös-Gläubige sucht in der Offenbarung, die ihm Gott zuteil werden lässt, die Lösung der Welträtsel, die ihm sein mit der bloßen Erscheinungswelt unzufriedenes Ich aufgibt. Der Künstler sucht dem Stoffe die Ideen seines Ich einzubilden, um das in seinem Innern Lebende mit der Außenwelt zu versöhnen. Auch er fühlt sich unbefriedigt von der bloßen Erscheinungswelt und sucht ihr jenes Mehr einzufügen, das sein Ich, über sie hinausgehend, birgt. Der Denker sucht nach den Gesetzen der Erscheinungen, er strebt denkend zu durchdringen, was er beobachtend erfährt. Erst wenn wir den *Weltinhalt* zu unserem *Gedankeninhalt* gemacht haben, erst dann finden wir den Zusammenhang wieder, aus dem wir uns selbst gelöst haben. Wir werden später sehen, dass dieses Ziel nur erreicht wird, wenn die Aufgabe des wissenschaftlichen Forschers allerdings viel tiefer aufgefasst wird, als dies oft geschieht. Das ganze Verhältnis, das ich hier dargelegt habe, tritt uns in einer weltgeschichtlichen Erscheinung entgegen: in dem Gegensatz der einheitlichen Weltauffassung oder des *Monismus* und der Zweiweltentheorie oder des *Dualismus*. Der Dualismus richtet den Blick nur auf die von dem Bewusstsein des Menschen vollzogene Trennung zwischen Ich und Welt. Sein ganzes Streben ist ein ohnmächtiges Ringen nach der Versöhnung dieser Gegensätze, die er bald *Geist* und *Materie*, bald *Subjekt* und *Objekt*, bald *Denken* und *Erscheinung* nennt. Er hat ein Gefühl, dass es eine Brücke geben muss zwischen den beiden Welten, aber er ist nicht imstande, sie zu finden. Indem der Mensch sich als «Ich» erlebt, kann er nicht anders als dieses «Ich» auf der Seite des *Geistes* denken; und

противополагаем себя миру как самостоятельное существо. Вселенная является нам в двух противоположностях: «я» и *мир*.

Эту границу между собой и миром мы воздвигаем, как только в нас вспыхивает сознание. Но мы никогда не теряем чувства, что мы всё же принадлежим миру, что существует связь, соединяющая нас с ним, что мы представляем собой существо не *вне*, а внутри Вселенной.

Это чувство вызывает стремление преодолеть [возникающую] противоположность, перекинуть через неё мост. И в преодолении этой противоположности состоит, в конечном счете, всё духовное стремление человечества. История духовной жизни есть постоянное искание единства между нами и миром. Религия, искусство, наука — все они в одинаковой степени преследуют эту цель. Религиозно верующий человек ищет в откровении, уделяемом ему Богом, решения мировых загадок, которые задаёт ему его не удовлетворённое одним миром явление «я». Художник пытается веществу напечатлеть идеи своего «я», чтобы живущее внутри себя примирить с внешним миром. Также и он чувствует себя не удовлетворённым простым миром явлений и пытается в виде художественных форм включить в него то большее, что таит в себе его «я», когда выходит за пределы этого мира. Мыслитель ищет законы явлений, он стремится мыслью пронизать то, что узнаёт посредством наблюдения. Лишь сделав *содержание мира содержанием нашей мысли*, мы снова находим ту связь, которую сами расторгли. Мы, правда, увидим позже, что эта цель достигается лишь при гораздо более глубоком, чем это часто происходит, понимании задач, стоящих перед научным исследователем. Всё это положение вещей, которое я здесь изложил, выступает перед нами в одном всемирно-историческом явлении: в противоположности между целостным миропониманием, или *монизмом*, и теорией двух миров, или *дуализмом*. Дуализм направляет свой взор лишь на произведённое человеческим сознанием разделение между «я» и миром. Всё его стремление является бессильной борьбой, направленной на примирение этих противоположностей, которые он называет то *духом* и *материей*, то *субъектом* и *объектом*, то *мышлением* и *явлением*. Он чувствует, что должен существовать мост между обоими мирами, но он не в состоянии его найти. Переживая себя как «я», человек не может мыслить это «я» иначе, как на стороне *духа*; а противопоставляя этому «я» мир, он вынужден причислять к последнему

indem er diesem Ich die Welt entgegensetzt, muss er zu dieser die den Sinnen gegebene Wahrnehmungswelt rechnen, die *materielle* Welt. Dadurch stellt sich der Mensch selbst in den Gegensatz Geist und Materie hinein. Er muss dies um so mehr tun, als zur materiellen Welt sein eigener Leib gehört. Das «Ich gehört so dem Geistigen als ein Teil an; die *materiellen* Dinge und Vorgänge, die von den Sinnen wahrgenommen werden, der «Welt». Alle Rätsel, die sich auf Geist und Materie beziehen, muss der Mensch in dem Grundrätsel seines eigenen Wesens wiederfinden. Der *Monismus* richtet den Blick allein auf die Einheit und sucht die einmal vorhandenen Gegensätze zu leugnen oder zu verwischen. Keine von den beiden Anschauungen kann befriedigen, denn sie werden den Tatsachen nicht gerecht. Der Dualismus sieht Geist (Ich) und Materie (Welt) als zwei grundverschiedene Wesenheiten an, und kann deshalb nicht begreifen, wie beide aufeinander wirken können. Wie soll der Geist wissen, was in der Materie vorgeht, wenn ihm deren eigentümliche Natur ganz fremd ist? Oder wie soll er unter diesen Umständen auf sie wirken, so dass sich seine Absichten in Taten umsetzen? Die scharfsinnigsten und die widersinnigsten Hypothesen wurden aufgestellt, um diese Fragen zu lösen. Aber auch mit dem Monismus steht es bis heute nicht viel besser. Er hat sich bis jetzt in einer dreifachen Art zu helfen gesucht: Entweder er leugnet den Geist und wird zum Materialismus; oder er leugnet die Materie, um im Spiritualismus sein Heil zu suchen; oder aber er behauptet, dass auch schon in dem einfachsten Weltwesen Materie und Geist untrennbar verbunden seien, weswegen man gar nicht erstaunt zu sein brauchte, wenn in dem Menschen diese zwei Daseinsweisen auftreten, die ja nirgends getrennt sind.

Der *Materialismus* kann niemals eine befriedigende Welterklärung liefern. Denn jeder Versuch einer Erklärung muss damit beginnen, dass man sich *Gedanken* über die Welterscheinungen bildet. Der Materialismus macht deshalb den Anfang mit dem *Gedanken* der Materie oder der materiellen Vorgänge. Damit hat er bereits zwei verschiedene Tatsachengebiete vor sich: die materielle Welt und die Gedanken über sie. Er sucht die letzteren dadurch zu begreifen, dass er sie als einen rein materiellen Prozess auffasst. Er glaubt, dass das Denken im Gehirne etwa so zustande komme, wie die Verdauung in den animalischen Organen. So wie er der Materie mechanische und organische Wirkungen zuschreibt, so legt er ihr auch die Fähigkeit

данный его внешним чувствам мир восприятий, мир *материальный*. Тем самым человек включает самого себя в противоположность духа и материи. Он тем более вынужден так поступать, что к материальному миру принадлежит его собственное тело. Таким образом, «я» принадлежит, как часть, к *духовному*, а *материальные* вещи и процессы, воспринимаемые чувствами, — к «миру». Все загадки, относящиеся к духу и материи, человеку суждено найти вновь в основной загадке своего собственного существа. Что же касается *монизма*, то он направляет свой взор только на единство и пытается отрицать или сглаживать уже существующие противоположности. Ни одно из обоих воззрений не может быть признано удовлетворительным, поскольку они не в состоянии справиться с фактами. Дуализм рассматривает дух («я») и материю (мир) как две коренным образом различные сущности и потому не в силах понять, как они могут воздействовать друг на друга. Как может дух знать, что происходит в материи, если её своеобразная природа совершенно чужда ему? Или как может он при этих условиях так воздействовать на неё, чтобы его намерения превратились в поступки? Остроумнейшие и нелепейшие гипотезы были выдвинуты для решения этих вопросов. Однако и с монизмом дело пока обстоит не намного лучше. До настоящего времени он пытался выйти из затруднения тройким способом: либо отрицая дух и становясь материализмом, либо отрицая материю, чтобы искать спасения в спиритуализме, либо, наконец, утверждая, что и в простейшем существе материя и дух неразрывно связаны между собой и потому нечего удивляться, если обе эти формы бытия, которые ведь нигде не разделены, выступают и в человеке.

Материализм никогда не сможет дать удовлетворительного объяснения мира. Ибо каждая попытка объяснения должна начаться с образования *мыслей* о мировых явлениях. Поэтому материализм начинается с *мысли* о материи или материальных процессах. Тем самым он сразу же оказывается перед двумя различными областями фактов: перед материальным миром и мыслями о нём. Он пытается понять последние, рассматривая их как чисто материальный процесс. Он полагает, что мышление в мозгу совершается приблизительно так же, как пищеварение в животных органах. И как он приписывает материи механические и органические действия, точно так же приписывает он ей и способность при известных условиях мыслить. И он забывает, что [мысля таким образом] он лишь перенёс проблему в другое место.

bei, unter bestimmten Bedingungen zu denken. Er vergisst, dass er nun das Problem nur an einen andern Ort verlegt hat. Statt sich selbst, schreibt er die Fähigkeit des Denkens der Materie zu. Und damit ist er wieder an seinem Ausgangspunkte. Wie kommt die Materie dazu, über ihr eigenes Wesen nachzudenken? Warum ist sie nicht einfach mit sich zufrieden und nimmt ihr Dasein hin? Von dem bestimmten Subjekt, von unserem eigenen Ich hat der Materialist den Blick abgewandt und auf ein unbestimmtes, nebelhaftes Gebilde ist er gekommen. Und hier tritt ihm dasselbe Rätsel entgegen. Die materialistische Anschauung vermag das Problem nicht zu lösen, sondern nur zu verschieben.

Wie steht es mit der spiritualistischen? Der reine *Spiritualist* leugnet die Materie in ihrem selbständigen Dasein und fasst sie nur als Produkt des Geistes auf. Wendet er diese Weltanschauung auf die Enträtselung der eigenen menschlichen Wesenheit an, so wird er in die Enge getrieben. Dem Ich, das auf die Seite des Geistes gestellt werden kann, steht unvermittelt gegenüber die sinnliche Welt. Zu dieser scheint ein *geistiger* Zugang sich nicht zu eröffnen, sie muss durch materielle Prozesse von dem Ich wahrgenommen und erlebt werden. Solche materielle Prozesse findet das «Ich» in sich nicht, wenn es sich nur als geistige Wesenheit gelten lassen will. Was es geistig sich erarbeitet, in dem ist nie die Sinneswelt drinnen. Es scheint das «Ich» zugeben zu müssen, dass ihm die Welt verschlossen bliebe, wenn es nicht sich auf ungeistige Art zu ihr in ein Verhältnis setzte. Ebenso müssen wir, wenn wir ans Handeln gehen, unsere Absichten mit Hilfe der materiellen Stoffe und Kräfte in Wirklichkeit umsetzen. Wir sind also auf die Außenwelt angewiesen. Der extremste Spiritualist, oder wenn man will, der durch den absoluten Idealismus sich als extremer Spiritualist darstellende Denker ist *Johann Gottlieb Fichte*. Er versuchte das ganze Weltgebäude aus dem «Ich» abzuleiten. Was ihm dabei wirklich gelungen ist, ist ein großartiges *Gedankenbild* der Welt, ohne allen Erfahrungsinhalt. So wenig es dem Materialisten möglich ist, den Geist, ebenso wenig ist es dem Spiritualisten möglich, die materielle Außenwelt wegzudekretieren.

Weil der Mensch, wenn er die Erkenntnis auf das «Ich» lenkt, zunächst das Wirken dieses «Ich» in der gedanklichen Ausgestaltung der Ideenwelt wahrnimmt, kann sich die spiritualistisch gerichtete Weltanschauung beim Hinblicke auf die eigene menschliche Wesenheit versucht fühlen, von dem

Вместо себя самого он приписывает способность мышления материи. И тем самым он снова оказывается у своей исходной точки. Каким образом материя приходит к тому, чтобы размышлять о своём собственном существе? Почему она не просто довольна собой и не принимает просто своего существования? Материалист отводит взгляд от определённого субъекта, от нашего собственного «я», и приходит к неопределённому, туманному образованию. А здесь ему навстречу выступает та же самая загадка. Материалистическое воззрение не в состоянии разрешить проблему, оно может её только передвинуть.

А как обстоит дело со спиритуалистическим воззрением? Чистый *спиритуалист* отрицает материю в её самостоятельном бытии и рассматривает её лишь как продукт духа. Но если он делает попытку применить это мировоззрение к разгадке собственного человеческого существа, то он оказывается прижатым к стене. Нашему «я», которое может быть поставлено на сторону духа, непосредственно противостоит чувственный мир. К нему, по-видимому, не открывается *духовного* доступа, он должен быть воспринят и пережит «я» посредством материальных процессов. Таких материальных процессов «я» не находит в себе самом, если желает признавать себя лишь за духовное существо. В том, что оно вырабатывает себе духовно, никогда не содержится чувственного мира. «Я» оказывается, по-видимому, вынужденным признать, что мир остался бы для него закрытым, если бы оно не поставило себя в отношение к нему недуховным образом. Равным образом и приступая к деятельности мы бываем вынуждены переводить наши намерения в действительность при помощи материальных веществ и сил. Таким образом, мы зависим от внешнего мира. Самый крайний спиритуалист или, если угодно, представляющий собой, благодаря абсолютному идеализму, тип крайнего спиритуалистического мыслителя — это *Иоганн Готтлиб Фихте*. Он пытался всё мироздание вывести из «я». Чего ему при этом действительно удалось достигнуть, так это величественного *мысленного образа* мира, лишённого всякого опытного содержания. Как материалисту невозможно декретом устранить дух, так спиритуалисту — материальный внешний мир.

Поскольку человек, направляя познание на «я», воспринимает сначала действие этого «я» в мысленной выработке мира идей, то спиритуалистически ориентированное мировоззрение при взгляде на собственное человеческое существо может почувствовать искушение и в области духа признать один только этот мир идей. Спиритуа-

Geiste nur diese Ideenwelt anzuerkennen. Der Spiritualismus wird auf diese Art zum einseitigen Idealismus. Er kommt nicht dazu, *durch* die Ideenwelt eine *geistige* Welt zu suchen; er sieht in der Ideenwelt selbst die geistige Welt. Dadurch wird er dazu getrieben, innerhalb der Wirksamkeit des «Ich» selbst, wie festgebannt, mit seiner Weltanschauung stehen bleiben zu müssen.

Eine merkwürdige Abart des Idealismus ist die Anschauung *Friedrich Albert Langes*, wie er sie in seiner vielgelesenen «Geschichte des Materialismus» vertreten hat, er nimmt an, dass der Materialismus ganz recht habe, wenn er alle Welterscheinungen, einschließlich unseres Denkens, für das Produkt rein stofflicher Vorgänge erklärt; nur sei umgekehrt die Materie und ihre Vorgänge selbst wieder ein Produkt unseres Denkens. «Die Sinne geben uns ... *Wirkungen* der Dinge, nicht getreue Bilder, oder gar die Dinge selbst. Zu diesen bloßen Wirkungen gehören aber auch die Sinne selbst samt dem Hirn und den in ihm gedachten Molekularbewegungen.» Das heißt, unser Denken wird von den materiellen Prozessen erzeugt und diese von dem Denken des «Ich». Langes Philosophie ist somit nichts anderes, als die in Begriffe umgesetzte Geschichte des wackeren Münchhausen, der sich an seinem eigenen Haarschopf frei in der Luft festhält.

Die dritte Form des Monismus ist die, welche in dem einfachsten Wesen (Atom) bereits die beiden Wesenheiten, Materie und Geist, vereinigt sieht. Damit ist aber auch nichts erreicht, als dass die Frage, die eigentlich in unserem Bewusstsein entsteht, auf einen anderen Schauplatz versetzt wird. Wie kommt das einfache Wesen dazu, sich in einer zweifachen Weise zu äußern, wenn es eine ungetrennte Einheit ist?

Allen diesen Standpunkten gegenüber muss geltend gemacht werden, dass uns der Grund- und Urgegensatz zuerst in unserem eigenen Bewusstsein entgegentritt. Wir sind es selbst, die wir uns von dem Mutterboden der Natur loslösen, und uns als «Ich» der «Welt» gegenüberstellen. Klassisch spricht das *Goethe* in seinem Aufsatz «Die Natur» aus, wenn auch seine Art zunächst als ganz unwissenschaftlich gelten mag: «Wir leben mitten in ihr (der Natur) und sind ihr fremde. Sie spricht unaufhörlich mit uns und verrät uns ihr Geheimnis nicht.» Aber auch die Kehrseite kennt Goethe: «Die Menschen sind alle in ihr und sie in allen.»

So wahr es ist, dass wir uns der Natur entfremdet haben, so wahr ist es, dass wir fühlen: wir sind in ihr und gehören zu ihr. Es kann nur ihr eigenes Wirken sein, das auch in uns lebt.

лизм тогда становится односторонним идеализмом. Он не приходит к тому, чтобы *через* мир идей искать *духовный* мир. Он видит духовный мир в самом мире идей. В силу этого он оказывается вынужденным остановиться со своим мирозерцанием, словно скованный чарами, в пределах деятельности самого «я».

Примечательную разновидность идеализма представляет собой воззрение *Фридриха Альберта Ланге*, изложенное им в его многочитаемой «Истории материализма». Он согласен, что материализм совершенно прав, когда все явления мира, включая и наше мышление, объявляет продуктом чисто вещественных процессов; но только должно быть верно и обратное: материя и её процессы сами суть также продукт нашего мышления. «Внешние чувства дают нам ... *действия* вещей, а не точные их образы и уж, конечно, не сами вещи. Но к этим пустым действиям принадлежат также и внешние чувства вместе с мозгом и мыслимыми в нём молекулярными движениями». То есть наше мышление порождается материальными процессами, а сами они — мышлением «я». Таким образом, философия Ланге есть не что иное, как переведённая на язык понятий история храброго Мюнххаузена, держащего себя в воздухе за собственный вихор.

Третья форма монизма — это та, которая и в простейшем существе (в атоме) уже видит соединёнными обе сущности: материю и дух. Однако и этим не достигается ничего, кроме того, что вопрос, возникающий, собственно, в нашем сознании, переносится на другую арену. Каким образом простое существо приходит к двоякому проявлению себя, если оно представляет собой нераздельное единство?

На все эти точки зрения следует возразить, что основное и первоначальное противоречие встречается нам прежде всего в нашем собственном сознании. Это мы сами отделяем себя от материнской почвы природы и противопоставляем себя «миру» как «я». Классически высказывает это *Гёте* в своём сочинении «Природа», если даже его манера может показаться на первый взгляд совершенно ненаучной: «Мы живём среди неё (природы) и чужды ей. Она непрестанно говорит с нами, но не выдаёт нам своей тайны». Но Гёте знает и обратную сторону: «Все люди в ней, и она во всех».

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

Wir müssen den Weg zu ihr zurück wieder finden. Eine einfache Überlegung kann uns diesen Weg weisen. Wir haben uns zwar losgerissen von der Natur; aber wir müssen doch etwas mit herübergenommen haben in unser eigenes Wesen. Dieses Naturwesen in uns müssen wir aufsuchen, dann werden wir den Zusammenhang auch wieder finden. Das versäumt der Dualismus. Er hält das menschliche Innere für ein der Natur ganz fremdes Geistwesen und sucht dieses an die Natur anzukoppeln. Kein Wunder, dass er das Bindeglied nicht finden kann. Wir können die Natur außer uns nur finden, wenn wir sie *in* uns erst kennen. Das ihr Gleiche in unserem eigenen Innern wird uns der Führer sein. Damit ist uns unsere Bahn vorgezeichnet. Wir wollen keine Spekulationen anstellen über die Wechselwirkung von Natur und Geist. Wir wollen aber hinuntersteigen in die Tiefen unseres eigenen Wesens, um da jene Elemente zu finden, die wir herübergerettet haben bei unserer Flucht aus der Natur.

Die Erforschung unseres Wesens muss uns die Lösung des Rätsels bringen. Wir müssen an einen Punkt kommen, wo wir uns sagen können: Hier sind wir nicht mehr bloß «Ich», hier liegt etwas, was mehr als «Ich» ist.

Ich bin darauf gefasst, dass mancher, der bis hierher gelesen hat, meine Ausführungen nicht «dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft» gemäß findet. Ich kann dem gegenüber nur erwidern, dass ich es bisher mit keinerlei wissenschaftlichen Resultaten zu tun haben wollte, sondern mit der einfachen Beschreibung dessen, was jedermann in seinem eigenen Bewusstsein erlebt. Dass dabei auch einzelne Sätze über Versöhnungsversuche des Bewusstseins mit der Welt eingeflossen sind, hat nur den Zweck, die eigentlichen Tatsachen zu verdeutlichen. Ich habe deshalb auch keinen Wert darauf gelegt, die einzelnen Ausdrücke, wie «Ich», «Geist», «Welt», «Natur» und so weiter in der präzisen Weise zu gebrauchen, wie es in der Psychologie und Philosophie üblich ist. Das alltägliche Bewusstsein kennt die scharfen Unterschiede der Wissenschaft nicht, und um eine Aufnahme des alltäglichen Tatbestandes handelte es sich bisher bloß. Nicht wie die Wissenschaft bisher das Bewusstsein interpretiert hat, geht mich an, sondern wie sich dasselbe stündlich darlebt.

Мы вновь должны найти путь назад, к ней. Простое соображение может указать нам этот путь. Правда, мы оторвались от природы, но должны же мы были при этом что-нибудь принять от неё в наше собственное существо. Мы должны отыскать это природное существо в нас, тогда мы снова найдём и связь. Это упускает из виду дуализм. Он считает внутренний мир человека совершенно чуждым природе духовным существом и пытается как-нибудь прицепить его к ней. Нет ничего удивительного в том, что ему не удаётся найти соединительного звена. Мы сможем найти природу вне нас только тогда, когда сначала узнаем её *в* нас. Подобное ей в нашем собственном внутреннем мире пусть будет нашим проводником. Этим предначертан наш путь. Мы не хотим создавать никаких умозрений о взаимодействии между природой и духом. Но мы хотим спуститься в глубины нашего собственного существа, чтобы там найти те элементы, которые нам удалось спасти при нашем бегстве из мира природы.

Исследование нашего существа должно принести нам решение загадки. Мы должны прийти к той точке, где мы можем сказать себе: здесь мы уже не одно только «я», здесь находится нечто большее, чем «я».

Я заранее готов к тому, что, дочитав до этого места, иные найдут мои рассуждения не отвечающими «современному уровню науки». Я могу на это только возразить, что до сих пор я хотел иметь дело не с какими-нибудь научными результатами, а с простым описанием того, что переживает каждый в своём собственном сознании. Если при этом и были высказаны отдельные фразы относительно попыток примирить сознание с миром, то это имело единственную цель: сделать более ясными сами факты. Поэтому я не придавал особого значения тому, чтобы отдельные выражения, такие как «я», «дух», «мир», «природа» и т.д., употреблять в том точном смысле, как это принято в психологии и философии. Повседневное сознание не знает резких разграничений, принятых в науке, а до сих пор дело шло лишь об описании повседневного, фактического положения вещей. Для меня важно не то, как наука до сих пор интерпретировала сознание, а то, как оно ежечасно живёт.

III. DAS DENKEN IM DIENSTE DER WELTAUFFASSUNG

Wenn ich beobachte, wie eine Billardkugel, die gestoßen wird, ihre Bewegung auf eine andere überträgt, so bleibe ich auf den Verlauf dieses beobachteten Vorganges ganz ohne Einfluss. Die Bewegungsrichtung und Schnelligkeit der zweiten Kugel ist durch die Richtung und Schnelligkeit der ersten bestimmt. Solange ich mich bloß als Beobachter verhalte, weiß ich über die Bewegung der zweiten Kugel erst dann etwas zu sagen, wenn dieselbe eingetreten ist. Anders ist die Sache, wenn ich über den Inhalt meiner Beobachtung nachzudenken beginne. Mein Nachdenken hat den Zweck, von dem Vorgange Begriffe zu bilden. Ich bringe den Begriff einer elastischen Kugel in Verbindung mit gewissen anderen Begriffen der Mechanik und ziehe die besonderen Umstände in Erwägung, die in dem vorkommenden Falle obwalten. Ich suche also zu dem Vorgange, der sich ohne mein Zutun abspielt, einen zweiten hinzuzufügen, der sich in der begrifflichen Sphäre vollzieht. Der letztere ist von mir abhängig. Das zeigt sich dadurch, dass ich mich mit der Beobachtung begnügen und auf alles Begriffesuchen verzichten kann, wenn ich kein Bedürfnis danach habe. Wenn dieses Bedürfnis aber vorhanden ist, dann beruhige ich mich erst, wenn ich die Begriffe: Kugel, Elastizität, Bewegung, Stoß, Geschwindigkeit usw. in eine gewisse Verbindung gebracht habe, zu welcher der beobachtete Vorgang in einem bestimmten Verhältnisse steht. So gewiss es nun ist, dass sich der Vorgang unabhängig von mir vollzieht, so gewiss ist es, dass sich der begriffliche Prozess ohne mein Zutun nicht abspielen kann.

Ob diese meine Tätigkeit wirklich der Ausfluss meines selbständigen Wesens ist, oder ob die modernen Physiologen recht haben, welche sagen, dass wir nicht denken können, wie wir wollen, sondern denken müssen, wie es die gerade in unserem Bewusstsein vorhandenen Gedanken und Gedankenverbindungen bestimmen (vergleiche *Ziehen*, Leitfaden der physiologischen Psychologie, Jena 1893, S. 171), wird Gegenstand einer späteren Auseinandersetzung sein. Vorläufig wollen wir bloß die Tatsache feststellen,

III. МЫШЛЕНИЕ НА СЛУЖБЕ У МИРОПОНИМАНИЯ

Когда я наблюдаю, как один бильярдный шар, получив толчок, передаёт свое движение другому, то на течение этого наблюдаемого процесса я не оказываю никакого влияния. Направление движения и скорость второго шара обусловлены направлением и скоростью первого. Пока я ограничиваюсь простой ролью наблюдателя, я лишь тогда смогу что-либо сказать о движении второго шара, когда оно наступит. Иначе обстоит дело, когда я начинаю размышлять о содержании моего наблюдения. Мое размышление имеет целью образовать понятия о процессе. Я привожу понятие упругого шара в связь с некоторыми другими понятиями механики и принимаю во внимание особые обстоятельства, имеющие значение в данном случае. Таким образом, к процессу, совершающемуся без моего участия, я пытаюсь присоединить второй, разыгрывающийся в сфере понятий. Последний зависит от меня. Это обнаруживается благодаря тому, что я могу ограничиться одним лишь наблюдением и отказаться от всякого подыскивания понятий, если не имею в том потребности. Но если такая потребность существует, то я успокаиваюсь только тогда, когда мне удаётся понятия шара, упругости, движения, толчка, скорости и т.д. привести в известную связь, к которой наблюдаемый процесс находится в определённом отношении. И как достоверно то, что механический процесс совершается независимо от меня, так же достоверно и то, что процесс мышления в понятиях не может произойти без моего содействия.

Является ли эта моя деятельность действительно продуктом моего самостоятельного существа или же правы современные физиологи, утверждающие, что мы не можем мыслить как хотим, а должны мыслить так, как это определяют находящиеся в нашем сознании мысли и сочетания мыслей (см. *Циген*. Учебник физиологической психологии. Иена, 1893, стр. 171 нем. изд.), — этот вопрос будет предметом дальнейшего рассмотрения. Пока мы хотим лишь установить факт, что мы чувствуем себя постоянно вынужденными подыс-

dass wir uns fortwährend gezwungen fühlen, zu den ohne unser Zutun uns gegebenen Gegenständen und Vorgängen Begriffe und Begriffsverbindungen zu suchen, die zu jenen in einer gewissen Beziehung stehen. Ob dies Tun in Wahrheit *unser* Tun ist, oder ob wir es einer unabänderlichen Notwendigkeit gemäß vollziehen, lassen wir vorläufig dahingestellt. Dass es uns zunächst als das unsrige erscheint, ist ohne Frage. Wir wissen ganz genau, dass uns mit den Gegenständen nicht zugleich deren Begriffe mitgegeben werden. Dass ich selbst der Tätige bin, mag auf einem Schein beruhen; der unmittelbaren Beobachtung stellt sich die Sache jedenfalls so dar. Die Frage ist nun: was gewinnen wir dadurch, dass wir zu einem Vorgange ein begriffliches Gegenstück hinzufinden?

Es ist ein tiefgreifender Unterschied zwischen der Art, wie sich für mich die Teile eines Vorganges zueinander verhalten vor und nach der Auffindung der entsprechenden Begriffe. Die bloße Beobachtung kann die Teile eines gegebenen Vorganges in ihrem Verlaufe verfolgen; ihr Zusammenhang bleibt aber vor der Zuhilfenahme von Begriffen dunkel. Ich sehe die erste Billardkugel in einer gewissen Richtung und mit einer bestimmten Geschwindigkeit gegen die zweite sich bewegen; was nach erfolgtem Stoß geschieht, muss ich abwarten und kann es dann auch wieder nur mit den Augen verfolgen. Nehmen wir an, es verdecke mir im Augenblicke des Stoßes jemand das Feld, auf dem der Vorgang sich abspielt, so bin ich — als bloßer Beobachter — ohne Kenntnis, was nachher geschieht. Anders ist das, wenn ich für die Konstellation der Verhältnisse vor dem Verdecken die entsprechenden Begriffe gefunden habe. In diesem Falle kann ich angeben, was geschieht, auch wenn die Möglichkeit der Beobachtung aufhört. Ein bloß beobachteter Vorgang oder Gegenstand ergibt aus sich selbst nichts über seinen Zusammenhang mit anderen Vorgängen oder Gegenständen. Dieser Zusammenhang wird erst ersichtlich, wenn sich die Beobachtung mit dem Denken verbindet.

Beobachtung und Denken sind die beiden Ausgangspunkte für alles geistige Streben des Menschen, insofern er sich eines solchen bewusst ist. Die Verrichtungen des gemeinen Menschenverstandes und die verwickeltesten wissenschaftlichen Forschungen ruhen auf diesen beiden Grundsäulen unseres Geistes. Die Philosophen sind von verschiedenen Urgegensätzen ausgegangen: Idee und Wirklichkeit, Subjekt und Objekt, Erscheinung und Ding an sich, Ich und Nicht-Ich, Idee und Wille, Begriff und Materie, Kraft und Stoff, Bewusstes und Unbewusstes. Es lässt sich aber leicht zeigen, dass

кивать к данным нам без нашего содействия предметам и процессам понятия и сочетания понятий, стоящие в определённом отношении к ним. Является ли такая деятельность на самом деле *нашей* деятельностью или мы выполняем ее по неотвратимой необходимости — это мы пока оставим в стороне. Бесспорно, на первый взгляд, она нам является как наша. Мы знаем совершенно точно, что вместе с предметами нам не бывают сразу даны их понятия. И хотя это может быть лишь видимость, будто я сам являюсь деятельным участником, — непосредственному наблюдению дело, во всяком случае, представляется именно так. Вопрос теперь заключается в следующем: что мы выигрываем, находя к некоему процессу понятийное соответствие?

Существует глубокое различие в способе, каким соотносятся для меня между собой части какого-нибудь процесса до и после нахождения соответствующих понятий. Простое наблюдение может проследить отдельные части данного процесса в их течении; но связь их между собой остаётся тёмной до привлечения на помощь понятий. Я вижу, как первый бильярдный шар движется с известной скоростью по направлению ко второму; что произойдёт после их столкновения — это я должен выждать, но и тогда я смогу проследить это опять-таки только глазами. Положим, что в момент столкновения кто-то закроет мне поле зрения, в котором происходит процесс, и тогда — как простой наблюдатель — я останусь неосведомлённым обо всём, что произойдет потом. Но дело будет обстоять иначе, если ещё до закрытия поля зрения я найду соответствующие понятия для определения взаимоотношений между шарами. В таком случае я смогу знать о происходящем и после того, как прекратится возможность наблюдения. Лишь наблюдаемый процесс или предмет из самих себя не дают никакого знания об их связи с другими процессами или предметами. Эта связь становится очевидной только тогда, когда наблюдение соединяется с мышлением.

Наблюдение и мышление суть две исходные точки для всякого духовного стремления человека, поскольку он сознаёт таковое. Приёмы как обычного человеческого рассудка, так и сложнейших научных исследований основываются на этих двух главных столпах нашего духа (ума). Философы исходили из различных изначальных противоположностей: идеи и действительности, субъекта и объекта, явления и вещи в себе, «я» и «не-я», идеи и воли, понятия и материи, силы и вещества, сознательного и бессознательного. Но легко показать, что

allen diesen Gegensätzen der von *Beobachtung* und *Denken*, als der für den Menschen wichtigste, vorangehen muss.

Was für ein Prinzip wir auch aufstellen mögen: wir müssen es irgendwo als von uns beobachtet nachweisen, oder in Form eines klaren Gedankens, der von jedem anderen nachgedacht werden kann, aussprechen. Jeder Philosoph, der anfängt über seine Urprinzipien zu sprechen, muss sich der begrifflichen Form, und damit des Denkens bedienen. Er gibt damit indirekt zu, dass er zu seiner Betätigung das Denken bereits voraussetzt. Ob das Denken oder irgend etwas anderes Hauptelement der Weltentwicklung ist, darüber werde hier noch nichts ausgemacht. Dass aber der Philosoph ohne das Denken kein Wissen darüber gewinnen kann, das ist von vornherein klar. Beim Zustandekommen der Welterscheinungen mag das Denken eine Nebenrolle spielen, beim Zustandekommen einer Ansicht darüber kommt ihm aber sicher eine Hauptrolle zu.

Was nun die Beobachtung betrifft, so liegt es in unserer Organisation, dass wir derselben bedürfen. Unser Denken über ein Pferd und der Gegenstand Pferd sind zwei Dinge, die für uns getrennt auftreten. Und dieser Gegenstand ist uns nur durch Beobachtung zugänglich. So wenig wir durch das bloße Anstarren eines Pferdes uns einen Begriff von demselben machen können, ebenso wenig sind wir imstande, durch bloßes Denken einen entsprechenden Gegenstand hervorzubringen.

Zeitlich geht die Beobachtung sogar dem Denken voraus. Denn auch das Denken müssen wir erst durch Beobachtung kennenlernen. Es war wesentlich die Beschreibung einer Beobachtung, als wir am Eingange dieses Kapitels darstellten, wie sich das Denken an einem Vorgange entzündet und über das ohne sein Zutun Gegebene hinausgeht. Alles was in den Kreis unserer Erlebnisse eintritt, werden wir durch die Beobachtung erst gewahr. Der Inhalt von Empfindungen, Wahrnehmungen, Anschauungen, die Gefühle, Willensakte, Traum- und Phantasiegebilde, Vorstellungen, Begriffe und Ideen, sämtliche Illusionen und Halluzinationen werden uns durch die *Beobachtung* gegeben.

Nur unterscheidet sich das Denken als Beobachtungsobjekt doch wesentlich von allen andern Dingen. Die Beobachtung eines Tisches, eines Baumes tritt bei mir ein, sobald diese Gegenstände auf dem Horizonte meiner Erlebnisse auftauchen. Das Denken aber über diese Gegenstände beobachte ich nicht gleichzeitig. Den Tisch beobachte ich, das Denken über

всем этим противоположностям должна предшествовать противоположность *наблюдения и мышления*, как самая важная для человека.

Какой бы принцип мы ни установили, мы должны показать, что он где-либо наблюдался нами, или же высказать его в форме ясной мысли, которая может быть затем продумана каждым. Всякий философ, начиная говорить о своих исходных принципах, бывает вынужден пользоваться формой понятий, а следовательно — и мышлением. Этим он косвенно признаёт, что для своей деятельности он уже предполагает наличие мышления. Является ли мышление или что-нибудь другое главным элементом мирового развития — об этом здесь пока ещё рано судить. Но что философ не может без мышления получить об этом никакого знания — это ясно заранее. Пусть мышление играет второстепенную роль при возникновении мировых явлений, но при образовании воззрений на них ему, несомненно, принадлежит главная роль.

Что же касается наблюдения, то наша потребность в нём коренится в нашей организации. Наше размышление о лошади и предмет «лошадь» суть две вещи, выступающие для нас раздельно. И этот предмет становится доступен нам только через наблюдение. Сколь мало через простое глядение на лошадь мы можем составить себе понятие о ней, столь же мало через простое мышление мы в состоянии создать соответствующий предмет.

Во времени наблюдение даже предшествует мышлению. Ибо и с мышлением мы должны сначала познакомиться через наблюдение. [Поэтому] существенным было дать [сперва] описание наблюдения, когда мы в начале этой главы изобразили, как мышление загорается при том или ином процессе и выходит за пределы того, что дано без его участия. Всё входящее в круг наших переживаний мы замечаем только через наблюдение. Содержание ощущений, восприятий, созерцаний, чувств, волевых актов, образов сна и фантазии, представлений, понятий и идей, всяких иллюзий и галлюцинаций — всё это даётся нам через *наблюдение*.

Однако мышление как объект наблюдения всё же существенно отличается от всех других вещей. Наблюдение стола или дерева возникает у меня тотчас же, как только эти предметы появляются на горизонте моих переживаний. Но мышление об этих предметах я наблюдаю не одновременно. Я наблюдаю стол, совершаю мышление о столе, но я не наблюдаю этого мышления в тот же самый момент.

den Tisch führe ich aus, aber ich beobachte es nicht in demselben Augenblicke. Ich muss mich erst auf einen Standpunkt außerhalb meiner eigenen Tätigkeit versetzen, wenn ich neben dem Tische auch mein Denken über den Tisch beobachten will. Während das Beobachten der Gegenstände und Vorgänge und das Denken darüber ganz alltägliche, mein fortlaufendes Leben ausfüllende Zustände sind, ist die Beobachtung des Denkens eine Art Ausnahmezustand. Diese Tatsache muss in entsprechender Weise berücksichtigt werden, wenn es sich darum handelt, das Verhältnis des Denkens zu allen anderen Beobachtungsinhalten zu bestimmen. Man muss sich klar darüber sein, dass man bei der Beobachtung des Denkens auf dieses ein Verfahren anwendet, das für die Betrachtung des ganzen übrigen Weltinhaltes den normalen Zustand bildet, das aber im Verfolge dieses normalen Zustandes für das Denken selbst nicht eintritt.

Es könnte jemand den Einwand machen, dass das gleiche, was ich hier von dem Denken bemerkt habe, auch von dem Fühlen und den übrigen geistigen Tätigkeiten gelte. Wenn wir zum Beispiel das Gefühl der Lust haben, so entzünde sich das auch an einem Gegenstande, und ich beobachte zwar diesen Gegenstand, nicht aber das Gefühl der Lust. Dieser Einwand beruht aber auf einem Irrtum. Die Lust steht durchaus nicht in demselben Verhältnisse zu ihrem Gegenstande wie der Begriff, den das Denken bildet. Ich bin mir auf das bestimmteste bewusst, dass der Begriff einer Sache durch meine Tätigkeit gebildet wird, während die Lust in mir auf ähnliche Art durch einen Gegenstand erzeugt wird, wie zum Beispiel die Veränderung, die ein fallender Stein in einem Gegenstande bewirkt, auf den er auffällt. Für die Beobachtung ist die Lust in genau derselben Weise gegeben, wie der sie veranlassende Vorgang. Ein gleiches gilt nicht vom Begriffe. Ich kann fragen: warum erzeugt ein bestimmter Vorgang bei mir das Gefühl der Lust? Aber ich kann durchaus nicht fragen: warum erzeugt ein Vorgang bei mir eine bestimmte Summe von Begriffen? Das hätte einfach keinen Sinn. Bei dem Nachdenken über einen Vorgang handelt es sich gar nicht um eine Wirkung auf mich. Ich kann dadurch nichts über mich erfahren, dass ich für die beobachtete Veränderung, die ein gegen eine Fensterscheibe geworfener Stein in dieser bewirkt, die entsprechenden Begriffe kenne. Aber ich erfahre sehr wohl etwas über meine Persönlichkeit, wenn ich das Gefühl kenne, das ein bestimmter Vorgang in mir erweckt. Wenn ich einem beobachteten Gegenstand gegenüber sage: dies ist eine Rose, so sage ich über mich selbst nicht das geringste aus; wenn ich aber von demselben Dinge sage: es bereitet

Я должен сначала перенестись на точку зрения, находящуюся вне моей собственной деятельности, если наряду со столом я хочу наблюдать и моё мышление о столе. Между тем как наблюдение предметов и событий и мышление о них являются обычными состояниями, заполняющими мою повседневную жизнь, наблюдение мышления есть своего рода исключительное состояние. Необходимо соответствующим образом принять во внимание этот факт, когда речь идёт об определении отношения мышления ко всем другим содержаниям наблюдения. Следует уяснить себе, что при наблюдении мышления к нему применяется приём, который для наблюдения всего остального содержания мира является нормальным состоянием, но который для мышления не наступает в этом нормальном состоянии самостоятельно.

Кто-нибудь мог бы на это возразить, что подмеченное здесь мною относительно мышления приложимо также и к чувствованию и к другим видам духовной деятельности. Когда мы, например, испытываем чувство удовольствия, то оно также загорается от какого-нибудь предмета, и я наблюдаю именно сам этот предмет, а не чувство удовольствия. Но такое возражение основано на ошибке. Удовольствие вовсе не находится в таком же отношении к своему предмету, как образуемое мышлением понятие. Я совершенно определённо сознаю, что понятие вещи образуется моей деятельностью, между тем как удовольствие вызывается во мне предметом подобно тому, как, например, падающим камнем вызывается изменение в предмете, на который он падает. Для наблюдения удовольствие дано совершенно таким же образом, как и вызывающий его процесс. Того же самого нельзя сказать о понятии. Я могу спросить: почему известный процесс вызывает во мне чувство удовольствия? Но я отнюдь не могу спросить: почему процесс вызывает у меня определённую сумму понятий? Это просто не имело бы смысла. При размышлении о процессе дело вовсе не идёт о воздействии на меня. Я ничего не могу узнать о себе самом из того, что мне знакомы понятия, соответствующие наблюдаемому мною изменению, произведённому в оконном стекле брошенным в него камнем. Но я, конечно, узнаю кое-что о своей личности, если мне знакомо чувство, пробуждаемое во мне тем или иным процессом. Когда я, наблюдая предмет, говорю: это роза, — то я решительно ничего не высказываю о себе самом; но когда о той же вещи я говорю, что она вызывает во мне чувство удовольствия, то я

mir das Gefühl der Lust, so habe ich nicht nur die Rose, sondern auch mich selbst in meinem Verhältnis zur Rose charakterisiert.

Von einer Gleichstellung des Denkens mit dem Fühlen der Beobachtung gegenüber kann also nicht die Rede sein. Dasselbe ließe sich leicht auch für die andern Tätigkeiten des menschlichen Geistes ableiten. Sie gehören dem Denken gegenüber in eine Reihe mit anderen beobachteten Gegenständen und Vorgängen. Es gehört eben zu der eigentümlichen Natur des Denkens, dass es eine Tätigkeit ist, die bloß auf den beobachteten Gegenstand gelenkt ist und nicht auf die denkende Persönlichkeit. Das spricht sich schon in der Art aus, wie wir unsere Gedanken über eine Sache zum Ausdruck bringen im Gegensatz zu unseren Gefühlen oder Willensakten. Wenn ich einen Gegenstand sehe und diesen als einen Tisch erkenne, werde ich im allgemeinen nicht sagen: ich denke über einen Tisch, sondern: dies ist ein Tisch. Wohl aber werde ich sagen: ich freue mich über den Tisch. Im ersteren Falle kommt es mir eben gar nicht darauf an, auszusprechen, dass ich zu dem Tisch in ein Verhältnis trete; in dem zweiten Falle handelt es sich aber gerade um dieses Verhältnis. Mit dem Ausspruch: ich denke über einen Tisch, trete ich bereits in den oben charakterisierten Ausnahmezustand ein, wo etwas zum Gegenstand der Beobachtung gemacht wird, was in unserer geistigen Tätigkeit immer mitenthalten ist, aber nicht als beobachtetes Objekt.

Das ist die eigentümliche Natur des Denkens, dass der Denkende das Denken vergisst, während er es ausübt. Nicht das Denken beschäftigt ihn, sondern der Gegenstand des Denkens, den er beobachtet.

Die erste Beobachtung, die wir über das Denken machen, ist also die, dass es das unbeobachtete Element unseres gewöhnlichen Geisteslebens ist.

Der Grund, warum wir das Denken im alltäglichen Geistesleben nicht beobachten, ist kein anderer als der, dass es auf unserer eigenen Tätigkeit beruht. Was ich nicht selbst hervorbringe, tritt als ein Gegenständliches in mein Beobachtungsfeld ein. Ich sehe mich ihm als einem ohne mich zustande Gekommenen gegenüber; es tritt an mich heran; ich muss es als die Voraussetzung meines Denkprozesses hinnehmen. Während ich über den Gegenstand nachdenke, bin ich mit diesem beschäftigt, mein Blick ist ihm zugewandt. Diese Beschäftigung ist eben die denkende Betrachtung. Nicht auf meine Tätigkeit, sondern auf das Objekt dieser Tätigkeit ist meine Aufmerksamkeit gerichtet. Mit anderen Worten: während ich denke, sehe ich

характеризую не только розу, но и самого себя в моём отношении к розе.

Таким образом, не может быть и речи об одинаковости отношения мышления и чувствования к наблюдению. То же самое легко можно было бы вывести и для других видов деятельности человеческого духа. В их отношении к мышлению они стоят в одном ряду с другими наблюдаемыми процессами и предметами. Своеобразная природа мышления состоит как раз в том, что оно есть деятельность, направленная только на наблюдаемый предмет, а не на мыслящую личность. Это сказывается уже в самом способе, каким мы выражаем наши мысли о вещи, в противоположность нашим чувствам или волевым актам. Когда я вижу предмет и узнаю его как стол, то я ведь обычно не говорю: я мыслю о столе, — а скажу просто: вот стол. Но я не задумаюсь сказать: я рад столу. В первом случае для меня совершенно не важно высказать, что я вступаю в какое-либо отношение к столу; во втором же случае речь идёт как раз об этом отношении. Говоря: я мыслю о столе, — я уже вступаю в вышеописанное исключительное состояние, когда предметом наблюдения делается нечто такое, что всегда содержится в нашей духовной деятельности, но не как наблюдаемый объект.

Своеобразие природы мышления состоит именно в том, что мыслящий забывает о мышлении в то время, как он его выполняет. Не мышление занимает его, а предмет мышления, который он наблюдает.

Итак, первый результат нашего наблюдения мышления состоит в том, что оно представляет собой ненаблюдаемый элемент нашей обычной духовной жизни.

Причина, почему мы не наблюдаем мышления в повседневной духовной жизни, заключается не в чём ином, как в том, что оно основано на нашей собственной деятельности. То, что я произвожу не сам, входит в поле моего наблюдения как нечто предметное. Я вижу себя противостоящим ему как чему-то возникшему без меня; оно подступает ко мне; я должен принять его как предпосылку моего процесса мышления. Когда я размышляю о предмете, я занят им, мой взор направлен на него. Это занятие и есть мыслящее рассмотрение. Не на мою деятельность, а на объект этой деятельности направлено моё внимание. Другими словами: когда я мыслю, я смотрю не на моё

nicht auf mein Denken, das ich selbst hervorbringe, sondern auf das Objekt des Denkens, das ich nicht hervorbringe.

Ich bin sogar in demselben Fall, wenn ich den Ausnahmezustand eintreten lasse, und über mein Denken selbst nachdenke. Ich kann mein gegenwärtiges Denken nie beobachten; sondern nur die Erfahrungen, die ich über meinen Denkprozess gemacht habe, kann ich nachher zum Objekt des Denkens machen. Ich müsste mich in zwei Persönlichkeiten spalten: in eine, die denkt, und in die andere, welche sich bei diesem Denken selbst zusieht, wenn ich mein gegenwärtiges Denken beobachten wollte. Das kann ich nicht. Ich kann das nur in zwei getrennten Akten ausführen. Das Denken, das beobachtet werden soll, ist nie das dabei in Tätigkeit befindliche, sondern ein anderes. Ob ich zu diesem Zwecke meine Beobachtungen an meinem eigenen früheren Denken mache, oder ob ich den Gedankenprozess einer anderen Person verfolge, oder endlich, ob ich, wie im obigen Falle mit der Bewegung der Billardkugeln, einen fingierten Gedankenprozess voraussetze, darauf kommt es nicht an.

Zwei Dinge vertragen sich nicht: tätiges Hervorbringen und beschauliches Gegenüberstellen. Das weiß schon das erste Buch Moses. An den ersten sechs Welttagen lässt es Gott die Welt hervorbringen, und erst als sie da ist, ist die Möglichkeit vorhanden, sie zu beschauen: «Und Gott sahe an alles, was er gemacht hatte; und siehe da, es war sehr gut.» So ist es auch mit unserem Denken. Es muss erst da sein, wenn wir es beobachten wollen.

Der Grund, der es uns unmöglich macht, das Denken in seinem jeweilig gegenwärtigen Verlauf zu beobachten, ist der gleiche wie der, der es uns unmittelbarer und intimer erkennen lässt als jeden andern Prozess der Welt. Eben weil wir es selbst hervorbringen, kennen wir das Charakteristische seines Verlaufs, die Art, wie sich das dabei in Betracht kommende Geschehen vollzieht. Was in den übrigen Beobachtungssphären nur auf mittelbare Weise gefunden werden kann: der sachlich-entsprechende Zusammenhang und das Verhältnis der einzelnen Gegenstände, das wissen wir beim Denken auf ganz unmittelbare Weise. Warum für meine Beobachtung der Donner auf den Blitz folgt, weiß ich nicht ohne weiteres; warum mein Denken den *Begriff* Donner mit dem des Blitzes verbindet, weiß ich unmittelbar aus den Inhalten der beiden Begriffe. Es kommt natürlich gar nicht darauf an, ob ich die richtigen Begriffe von Blitz und Donner habe. Der Zusammenhang derer, die ich habe, ist mir klar, und zwar durch sie selbst.

мышление, которое я сам произвожу, а на объект мышления, которого я не произвожу.

Я нахожусь в том же положении даже тогда, когда даю наступить исключительному состоянию и размышляю о самом моём мышлении. Я никогда не могу наблюдать моё сиюминутное мышление; лишь опыты, произведённые мною над моим мыслительным процессом, могу я впоследствии сделать объектом мышления. Если бы я захотел наблюдать моё сиюминутное мышление, то мне пришлось бы расщепиться на две личности: на ту, которая мыслит, и на другую, которая смотрит на себя со стороны при этом мышлении. На такое я не способен. Я могу это выполнить лишь в двух отдельных актах. Мышление, подлежащее наблюдению, никогда не бывает тем, которое при этом находится в процессе деятельности, но всегда другим. Произвожу ли я для этой цели наблюдение над моим собственным прежним мышлением, или прослеживаю мыслительный процесс другого лица, или же, наконец, как в вышеприведённом случае с движением бильярдных шаров, предполагаю вымышленный мыслительный процесс — это не суть важно.

Две вещи несовместимы друг с другом: деятельное созидание и созерцательное противопоставление. Об этом знает уже книга Бытия. В первые шесть мировых дней Бог создаёт мир, и только когда мир уже существует, наступает возможность и созерцать его: «И Бог взглянул на всё, что Он сотворил, и вот, оно было очень хорошо». Так же обстоит дело и с нашим мышлением. Оно сначала должно быть налицо, если мы хотим его наблюдать.

Основание, в силу которого мы не можем наблюдать мышление одновременно с его протеканием, то же самое, которое позволяет нам познавать его непосредственнее и интимнее, чем какой-либо другой процесс в мире. Именно потому, что мы производим его сами, мы знаем и характерные черты его протекания, знаем способ, каким совершается происходящий при этом процесс. Всё, что в других областях наблюдения может быть найдено только косвенно: соответствующая реальная взаимосвязь и отношение отдельных предметов, — в мышлении мы это знаем самым непосредственным образом. Почему для моего наблюдения гром следует за молнией — этого я не могу узнать сразу же; но почему моё мышление соединяет *понятие* грома с *понятием* молнии — это я знаю непосредственно из содержания обоих понятий. Дело, конечно, совсем не в том, имею ли я верные поня-

Diese durchsichtige Klarheit in bezug auf den Denkprozess ist ganz unabhängig von unserer Kenntnis der physiologischen Grundlagen des Denkens. Ich spreche hier von dem Denken, insofern es sich aus der Beobachtung unserer geistigen Tätigkeit ergibt. Wie ein materieller Vorgang meines Gehirns einen andern veranlasst oder beeinflusst, während ich eine Gedankenoperation ausführe, kommt dabei gar nicht in Betracht. Was ich am Denken beobachte, ist nicht: welcher Vorgang in meinem Gehirn den Begriff des Blitzes mit dem des Donners verbindet, sondern, was mich veranlasst, die beiden Begriffe in ein bestimmtes Verhältnis zu bringen. Meine Beobachtung ergibt, dass mir für meine Gedankenverbindungen nichts vorliegt, nach dem ich mich richte, als der Inhalt meiner Gedanken; nicht nach den materiellen Vorgängen in meinem Gehirn richte ich mich. Für ein weniger materialistisches Zeitalter als das unsrige wäre diese Bemerkung natürlich vollständig überflüssig. Gegenwärtig aber, wo es Leute gibt, die glauben: wenn wir wissen, was Materie ist, werden wir auch wissen, wie die Materie denkt, muss doch gesagt werden, dass man vom Denken reden kann, ohne sogleich mit der Gehirnphysiologie in Kollision zu treten. Es wird heute sehr vielen Menschen schwer, den Begriff des Denkens in seiner Reinheit zu fassen. Wer der Vorstellung, die ich hier vom Denken entwickelt habe, sogleich den Satz des *Cabanis* entgegensetzt: «Das Gehirn sondert Gedanken ab wie die Leber Galle, die Speicheldrüse Speichel usw.», der weiß einfach nicht, wovon ich rede. Er sucht das Denken durch einen bloßen Beobachtungsprozess zu finden in derselben Art, wie wir bei anderen Gegenständen des Weltinhaltes verfahren. Er kann es aber auf diesem Wege nicht finden, weil es sich, wie ich nachgewiesen habe, gerade da der normalen Beobachtung entzieht. Wer den Materialismus nicht überwinden kann, dem fehlt die Fähigkeit, bei sich den geschilderten Ausnahmezustand herbeizuführen, der ihm zum Bewusstsein bringt, was bei aller andern Geistestätigkeit unbewusst bleibt. Wer den guten Willen nicht hat, sich in diesen Standpunkt zu versetzen, mit dem könnte man über das Denken so wenig wie mit dem Blinden über die Farbe sprechen. Er möge nur aber nicht glauben, dass wir physiologische Prozesse für Denken halten. Er erklärt das Denken nicht, weil er es überhaupt nicht sieht.

Für jeden aber, der die Fähigkeit hat, das Denken zu beobachten — und bei gutem Willen hat sie jeder normal organisierte Mensch —, ist diese

тия о громе и молнии. Связь имеющихся у меня понятий мне ясна, и притом через них самих.

Эта прозрачная ясность относительно процесса мышления совершенно независима от нашего знания физиологических основ мышления. Я говорю здесь о мышлении, поскольку оно выявляется из наблюдения нашей духовной деятельности. При этом совершенно неважно, каким образом некий материальный процесс моего мозга влечёт за собой другой процесс или влияет на него в то время, как я произвожу мыслительную операцию. Я наблюдаю в мышлении вовсе не то, какой процесс в моём мозгу соединяет понятие молнии с понятием грома, а то, что побуждает меня приводить оба понятия в определённую связь. Моё наблюдение показывает, что при сочетании моих мыслей я не руководствуюсь ничем иным, как только содержанием этих мыслей; я не руководствуюсь материальными процессами в моём мозгу. В менее материалистический век, чем наш, это замечание, конечно, было бы совершенно излишним. Но в настоящее время, когда существуют люди, полагающие, что если мы знаем, что такое материя, то будем знать также и то, как материя мыслит, должно быть сказано, что можно вести речь о мышлении, не вступая тотчас в противоречие с физиологией мозга. В настоящее время очень многим людям трудно усвоить понятие о мышлении в его чистоте. Человек, готовый изложенному мною здесь представлению о мышлении тотчас же противопоставить фразу *Кабаниса*: «Мозг выделяет мысли, как печень желчь, слюнная железа — слюну и т.д.», — просто не знает, о чём я говорю. Он пытается найти мышление с помощью простого процесса наблюдения тем же способом, к которому мы прибегаем, когда дело касается других предметов содержания мира. Однако на этом пути он найти его не может, потому что оно, как я показал, именно здесь-то и ускользает от нормального наблюдения. Кто не может преодолеть материализма, у того отсутствует и способность вызывать в себе описанное исключительное состояние, которое доводит до его сознания то, что остаётся неосознанным при всякой другой духовной деятельности. У кого нет доброй воли перенестись на эту точку зрения, с тем так же невозможно говорить о мышлении, как со слепым о цвете. Но только пусть он не думает, что мы принимаем за мышление физиологические процессы. Он не уясняет себе мышления потому, что вообще не видит его.

Но для всякого, кто обладает способностью наблюдать мышление (а при доброй воле она есть у каждого нормально организованного

Beobachtung die allerwichtigste, die er machen kann. Denn er beobachtet etwas, dessen Hervorbringer er selbst ist; er sieht sich nicht einem zunächst fremden Gegenstände, sondern seiner eigenen Tätigkeit gegenüber. Er weiß, wie das zustande kommt, was er beobachtet. Er durchschaut die Verhältnisse und Beziehungen. Es ist ein fester Punkt gewonnen, von dem aus man mit begründeter Hoffnung nach der Erklärung der übrigen Weltercheinungen suchen kann.

Das Gefühl, einen solchen festen Punkt zu haben, veranlasste den Begründer der neueren Philosophie, Renatus Cartesius, das ganze menschliche Wissen auf den Satz zu gründen: *Ich denke, also bin ich*. Alle andern Dinge, alles andere Geschehen ist ohne mich da; ich weiß nicht, ob als Wahrheit, ob als Gaukelspiel und Traum. Nur eines weiß ich ganz unbedingt sicher, denn ich bringe es selbst zu seinem sichern Dasein: mein Denken. Mag es noch einen andern Ursprung seines Daseins haben, mag es von Gott oder anderswoher kommen; dass es in dem Sinne da ist, in dem ich es selbst hervorbringe, dessen bin ich gewiss. Einen andern Sinn seinem Satze unterzulegen hatte Cartesius zunächst keine Berechtigung. Nur dass ich mich innerhalb des Weltinhaltes in meinem Denken als in meiner ur-eigensten Tätigkeit erfasse, konnte er behaupten. Was das daran gehängte: *also bin ich* heißen soll, darüber ist viel gestritten worden. Einen Sinn kann es aber nur unter einer einzigen Bedingung haben. Die einfachste Aussage, die ich von einem Dinge machen kann, ist die, dass es *ist*, dass es existiert. Wie dann dieses Dasein näher zu bestimmen ist, das ist bei keinem Dinge, das in den Horizont meiner Erlebnisse eintritt, sogleich im Augenblicke zu sagen. Es wird jeder Gegenstand erst in seinem Verhältnisse zu andern zu untersuchen sein, um bestimmen zu können, in welchem Sinne von ihm als einem existierenden gesprochen werden kann. Ein erlebter Vorgang kann eine Summe von Wahrnehmungen, aber auch ein Traum, eine Halluzination und so weiter sein. Kurz, ich kann nicht sagen, in welchem Sinne er existiert. Das werde ich dem Vorgange selbst nicht entnehmen können, sondern ich werde es erfahren, wenn ich ihn im Verhältnisse zu andern Dingen betrachte. Da kann ich aber wieder nicht *mehr* wissen, als wie er im Verhältnisse zu diesen Dingen steht. Mein Suchen kommt erst auf einen festen Grund, wenn ich ein Objekt finde, bei dem ich den Sinn seines Daseins aus ihm selbst schöpfen kann. Das bin ich aber selbst als Denkender, denn ich gebe meinem Dasein den bestimmten, in sich beruhenden Inhalt der den-

человека), это наблюдение — самое важное из всех, какие он только может сделать. Ибо он наблюдает нечто произведённое им самим; он видит себя противопоставленным не чуждому поначалу предмету, а своей собственной деятельности. Он знает, как осуществляется то, что он наблюдает. Для него прозрачны условия и отношения. Им добыта точка опоры, исходя из которой можно с обоснованной надеждой искать объяснения остальных явлений мира.

Чувство обладания такой точкой опоры побудило *Ренэ Декарта*, основателя новой философии, всё человеческое знание основать на положении: «*Я мыслю — следовательно, я существую*». Все прочие вещи, любое другое свершение существуют помимо меня; я не знаю, существуют ли они как истина или как призрак и сон. Только одно знаю я с безусловной достоверностью, ибо сам довожу его до его достоверного бытия: моё мышление. Пусть оно имеет какой-нибудь другой источник своего существования, пусть оно происходит от Бога или откуда-либо ещё; но что оно существует в том смысле, что я сам его произвожу, — в этом я уверен. Вкладывать в своё положение другой смысл Декарт поначалу не имел никакого права. Он мог только утверждать, что в пределах мирового содержания я постигаю себя в своём мышлении как в своей наисобственной деятельности. Что должно означать пристёгнутое им заключение «*следовательно, я существую*» — об этом было много споров. Смысл, однако, оно может иметь лишь при одном-единственном условии. Простейшее, что я могу высказать о вещи, — это что она *есть*, что она существует. Как далее следовало бы определить это существование — этого нельзя сказать тотчас же ни об одной вещи, появляющейся на горизонте моих переживаний. Каждый предмет необходимо сначала исследовать в его отношении к другим предметам, чтобы мочь определить, в каком смысле может идти о нём речь как о существующем. Пережитый процесс может быть суммой восприятий, но может быть также и сном, галлюцинацией и т.д. Одним словом, я не могу сказать, в каком смысле он существует. Этого я не могу извлечь из самого процесса, но я узнаю это, рассмотрев его в отношении к другим вещам. Однако и здесь опять-таки я не могу узнать ничего *больше*, как только: в каком отношении он находится к этим вещам. Мои поиски лишь тогда встанут на твёрдую почву, когда я найду объект, при котором из него самого смогу почерпнуть смысл его существования. Но таковым являюсь я сам как мыслящий, поскольку я дарую моему существованию

кenden Tätigkeit. Nun kann ich von da ausgehen und fragen: Existieren die andern Dinge in dem gleichen oder in einem andern Sinne?

Wenn man das Denken zum Objekt der Beobachtung macht, fügt man zu dem übrigen beobachteten Weltinhalte etwas dazu, was sonst der Aufmerksamkeit entgeht; man ändert aber nicht die Art, wie sich der Mensch auch den andern Dingen gegenüber verhält. Man vermehrt die Zahl der Beobachtungsobjekte, aber nicht die Methode des Beobachtens. Während wir die andern Dinge beobachten, mischt sich in das Weltgeschehen — zu dem ich jetzt das Beobachten mitzähle — ein Prozess, der übersehen wird. Es ist etwas von allem andern Geschehen verschiedenes vorhanden, das nicht mitberücksichtigt wird. Wenn ich aber mein Denken betrachte, so ist kein solches unberücksichtigtes Element vorhanden. Denn was jetzt im Hintergrunde schwebt, ist selbst wieder nur das Denken. Der beobachtete Gegenstand ist qualitativ derselbe wie die Tätigkeit, die sich auf ihn richtet. Und das ist wieder eine charakteristische Eigentümlichkeit des Denkens. Wenn wir es zum Betrachtungsobjekt machen, sehen wir uns nicht gezwungen, dies mit Hilfe eines Qualitativ-Verschiedenen zu tun, sondern wir können in demselben Element verbleiben.

Wenn ich einen ohne mein Zutun gegebenen Gegenstand in mein Denken einspinne, so gehe ich über meine Beobachtung hinaus, und es wird sich darum handeln: was gibt mir ein Recht dazu? Warum lasse ich den Gegenstand nicht einfach auf mich einwirken? Auf welche Weise ist es möglich, dass mein Denken einen Bezug zu dem Gegenstande hat? Das sind Fragen, die sich jeder stellen muss, der über seine eigenen Gedankenprozesse nachdenkt. Sie fallen weg, wenn man über das Denken selbst nachdenkt. Wir fügen zu dem Denken nichts ihm Fremdes hinzu, haben uns also auch über ein solches Hinzufügen nicht zu rechtfertigen.

Schelling sagt: Die Natur erkennen, heißt die Natur schaffen. — Wer diese Worte des kühnen Naturphilosophen wörtlich nimmt, wird wohl zeitlebens auf alles Naturerkennen verzichten müssen. Denn die Natur ist einmal da, und um sie ein zweites Mal zu schaffen, muss man die Prinzipien erkennen, nach denen sie entstanden ist. Für die Natur, die man erst schaffen wollte, müsste man der bereits bestehenden die Bedingungen

определённое, жидущееся на себе самом содержание мыслительной деятельности. Вот отсюда-то я и могу исходить и спрашивать: другие вещи существуют в том же смысле или в каком-нибудь другом?

Когда мышление делают объектом наблюдения, то к остальному наблюдаемому содержанию мира присоединяют нечто такое, что иначе ускользает от внимания; при этом, однако, способ, каким человек относится к другим вещам, остаётся неизменным. Увеличивают число объектов наблюдения, но не метод наблюдения. Когда мы наблюдаем другие вещи, то к мировому свершению — к которому я теперь причисляю и наблюдение — примешивается процесс, который упускают из виду. Имеется нечто, отличное от всякого другого свершения, что не принимается при этом во внимание. Однако когда я рассматриваю моё мышление, то такого, не принятого во внимание, элемента не оказывается. Ибо то, что теперь остаётся на заднем плане, — это опять-таки лишь само мышление. Наблюдаемый предмет качественно тот же самый, что и направленная на него деятельность. И это опять-таки характерная особенность мышления. Когда мы делаем его объектом рассмотрения, ничто не вынуждает нас делать это при помощи чего-либо качественно иного, мы можем оставаться в той же самой стихии.

Когда я вплетаю в моё мышление данный мне без моего содействия предмет, я выхожу за пределы моего наблюдения, и дело тогда заключается в следующем: что даёт мне на это право? Почему я не даю предмету просто воздействовать на меня? Каким образом это становится возможным, что моё мышление имеет отношение к предмету? Таковы суть вопросы, которые должен поставить себе каждый размышляющий над своими собственными мыслительными процессами. Они отпадают, когда совершается размышление о самом мышлении. Мы не присоединяем к мышлению ничего чуждого ему, поэтому нам нечего и оправдываться в таком присоединении.

Шеллинг говорит: «Познавать природу — значит творить природу»*. Кто примет эти слова смелого натурфилософа буквально, тому, пожалуй, на всю жизнь придётся отказаться от всякого познания природы. Ибо природа уже существует, и, чтобы сотворить её вторично, нужно узнать принципы, по которым она возникла. Для природы, которую мы ещё только хотели бы сотворить, нужно было бы у

* Цитата взята из работы Шеллинга «Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie». 1799, S. 6. (Ред.)

ihres Daseins abgucken. Dieses Abgucken, das dem Schaffen vorausgehen müsste, wäre aber das Erkennen der Natur, und zwar auch dann, wenn nach erfolgtem Abgucken das Schaffen ganz unterbliebe. Nur eine noch nicht vorhandene Natur könnte man schaffen, ohne sie *vorher* zu erkennen.

Was bei der Natur unmöglich ist: das Schaffen vor dem Erkennen; beim Denken vollbringen wir es. Wollten wir mit dem Denken warten, bis wir es erkannt haben, dann kämen wir nie dazu. Wir müssen resolut darauf losdenken, um hinterher mittels der Beobachtung des Selbstgetanen zu seiner Erkenntnis zu kommen. Der Beobachtung des Denkens schaffen wir selbst erst ein Objekt. Für das Vorhandensein aller anderen Objekte ist ohne unser Zutun gesorgt worden.

Leicht könnte jemand meinem Satze: wir müssen denken, bevor wir das Denken betrachten können, den andern als gleichberechtigt entgegenstellen: wir können auch mit dem Verdauen nicht warten, bis wir den Vorgang des Verdauens beobachtet haben. Das wäre ein Einwand ähnlich dem, den Pascal dem Cartesius machte, indem er behauptete, man könne auch sagen: ich gehe spazieren, also bin ich. Ganz gewiss muss ich auch resolut verdauen, bevor ich den physiologischen Prozess der Verdauung studiert habe. Aber mit der Betrachtung des Denkens ließe sich das nur vergleichen, wenn ich die Verdauung hinterher nicht denkend betrachten, sondern essen und verdauen wollte. Das ist doch eben auch nicht ohne Grund, dass das Verdauen zwar nicht Gegenstand des Verdauens, das Denken aber sehr wohl Gegenstand des Denkens werden kann.

Es ist also zweifellos: in dem Denken halten wir das Weltgeschehen an einem Zipfel, wo wir dabei sein müssen, wenn etwas zustande kommen soll. Und das ist doch gerade das, worauf es ankommt. Das ist gerade der Grund, warum mir die Dinge so rätselhaft gegenüberstehen: dass ich an ihrem Zustandekommen so unbeteiligt bin. Ich finde sie einfach vor; beim Denken aber weiß ich, wie es gemacht wird. Daher gibt es keinen ursprünglicheren Ausgangspunkt für das Betrachten alles Weltgeschehens als das Denken.

Ich möchte nun einen weitverbreiteten Irrtum noch erwähnen, der in bezug auf das Denken herrscht. Er besteht darin, dass man sagt: das Denken, so wie es an sich selbst ist, ist uns nirgends gegeben. Das Denken, das die Beobachtungen unserer Erfahrungen verbindet und mit einem Netz von

природы, уже существующей, перенять принципы её существования. Но это перенятие, которое должно было бы предшествовать творчеству, было бы познанием природы, притом также и в том случае, если бы за таким перенятием не последовало никакого творчества. Только ещё не существующую природу можно было бы сотворить без *предварительного* познания её.

Невозможное относительно природы: творчество прежде познания, — мы совершаем его в мышлении. Если бы мы захотели повременить с мышлением, пока познаём его, то мы никогда не пришли бы к нему. Мы должны решительно начать мыслить, чтобы затем посредством наблюдения содеянного нами прийти к его познанию. Для наблюдения мышления мы сами сначала создаём объект. Существование же всех других объектов обеспечено без нашего участия.

Моему положению: мы должны сначала мыслить, прежде чем сможем рассматривать мышление, — кто-нибудь мог бы с легкостью противопоставить другое, как равноправное с ним: и с пищеварением мы также не можем ждать, пока начнем наблюдение за процессом пищеварения. Это возражение было бы похоже на то, которое Паскаль сделал Декарту, утверждая, что можно было бы сказать и так: я гуляю — следовательно, я существую. Конечно, я должен решительно переваривать пищу, прежде чем изучу физиологический процесс пищеварения. Но с рассмотрением мышления это можно было бы сравнить только в том случае, если бы я задался целью не рассматривать пищеварение мыслительно, а есть его и переваривать. В самом деле, ведь это не лишено основания, что пищеварение не может стать предметом пищеварения, между тем как мышление отлично может стать предметом мышления.

Итак, несомненно: в мышлении мы схватываем мировое свершение за тот его краешек, где мы должны присутствовать сами, чтобы нечто могло осуществиться. А в этом и состоит как раз всё дело. В этом и заключается причина того, отчего вещи противостоят мне так загадочно: оттого, что я оказываюсь столь непричастен к их осуществлению. Я просто застаю их; при мышлении же я знаю, как оно совершается. Поэтому нет более первоначальной исходной точки для рассмотрения мирового свершения, чем мышление.

А теперь я хотел бы упомянуть об одном широко распространённом, господствующем относительно мышления заблуждении. Оно состоит в том, что говорят: мышление, каким оно является само по себе, нигде нам не дано. Мышление, которое связывает воедино на-

Begriffen durchspinnt, sei durchaus nicht dasselbe, wie dasjenige, das wir hinterher wieder von den Gegenständen der Beobachtung herauschälen und zum Gegenstande unserer Betrachtung machen. Was wir erst unbewusst in die Dinge hineinweben, sei ein ganz anderes, als was wir dann mit Bewusstsein wieder herauslösen.

Wer so schließt, der begreift nicht, dass es ihm auf diese Art gar nicht möglich ist, dem Denken zu entschlüpfen. Ich kann aus dem Denken gar nicht herauskommen, wenn ich das Denken betrachten will. Wenn man das vorbewusste Denken von dem nachher bewussten Denken unterscheidet, so sollte man doch nicht vergessen, dass diese Unterscheidung eine ganz äußerliche ist, die mit der Sache selbst gar nichts zu tun hat. Ich mache eine Sache dadurch überhaupt nicht zu einer andern, dass ich sie denkend betrachte. Ich kann mir denken, dass ein Wesen mit ganz anders gearteten Sinnesorganen und mit einer anders funktionierenden Intelligenz von einem Pferde eine ganz andere Vorstellung habe als ich, aber ich kann mir nicht denken, dass mein eigenes Denken dadurch ein anderes wird, dass ich es beobachte. Ich beobachte selbst, was ich selbst vollbringe. Wie mein Denken sich für eine andere Intelligenz ausnimmt als die meine, davon ist jetzt nicht die Rede; sondern davon, wie es sich für mich ausnimmt. Jedenfalls aber kann das Bild *meines* Denkens in einer andern Intelligenz nicht ein wahreres sein als mein eigenes. Nur wenn ich nicht selbst das denkende Wesen wäre, sondern das Denken mir als Tätigkeit eines mir fremdartigen Wesens gegenüberträte, könnte ich davon sprechen, dass mein Bild des Denkens zwar auf eine bestimmte Weise auftrete; wie das Denken des Wesens aber an sich selber sei, das könne ich nicht wissen.

Mein eigenes Denken von einem anderen Standpunkte aus anzusehen, liegt aber vorläufig für mich nicht die geringste Veranlassung vor. Ich betrachte ja die ganze übrige Welt mit Hilfe des Denkens. Wie sollte ich bei meinem Denken hiervon eine Ausnahme machen?

Damit betrachte ich für genügend gerechtfertigt, wenn ich in meiner Weltbetrachtung von dem Denken ausgehe. Als Archimedes den Hebel erfunden hatte, da glaubte er mit seiner Hilfe den ganzen Kosmos aus den Angeln heben zu können, wenn er nur einen Punkt fände, wo er sein Instrument aufstützen könnte. Er brauchte etwas, was durch sich selbst, nicht durch anderes getragen wird. Im Denken haben wir ein Prinzip, das durch sich selbst besteht. Von hier aus sei es versucht, die Welt zu begreifen. Das

блюдения над нашим опытом и охватывает его сетью понятий, — это вовсе не то же самое мышление, которое мы затем снова высвобождаем из предметов наблюдения и делаем предметом нашего рассмотрения. То, что мы сначала бессознательно вплетаем в вещи, есть, мол, нечто совсем другое, чем то, что мы затем сознательно опять высвобождаем.

Приходящий к подобному умозаключению не понимает, что таким путём ему совершенно невозможно ускользнуть от мышления. Я никак не могу выйти из мышления, если хочу рассматривать мышление. Различая мышление, возникающее до его осознания, от затем осознанного, не следует всё же забывать, что это различие чисто внешнее, не имеющее ничего общего с сутью дела. Я вообще не делаю какую-нибудь вещь другою тем, что мыслительно рассматриваю её. Я могу представить себе, что существо с совсем иначе устроенными органами внешних чувств и иначе функционирующим умом будет иметь о лошади совсем другое представление, чем я, но я не могу представить себе, чтобы моё собственное мышление стало иным благодаря тому, что я буду его наблюдать. Я сам наблюдаю то, что сам совершаю. И речь сейчас идёт не о том, какой вид имеет моё мышление для другого ума, отличного от моего, а о том, как выглядит оно для меня. Во всяком случае, картина *моего* мышления в другом уме не может быть более истинной, чем в моём собственном. Только если бы я сам не был мыслящим существом и мышление представало бы мне как деятельность существа чуждого мне рода, только в таком случае я мог бы говорить, что, хотя моя картина мышления и проявляется определённым образом, однако, я не могу знать, каково мышление этого существа само по себе.

Но рассматривать моё собственное мышление с другой точки зрения у меня нет пока ни малейшего повода. Ведь я рассматриваю весь остальной мир с помощью мышления. Как же мог бы я сделать из этого исключение в случае собственного мышления?

Сказанным я считаю достаточно обоснованным, что в моём рассмотрении мира я исхожу из мышления. Когда Архимед изобрёл рычаг, он думал, что с помощью его мог бы сдвинуть весь космос, если бы только ему удалось найти точку опоры для своего инструмента. Он нуждался в чём-то таком, что держалось бы на самом себе, а не на чём-то другом. В мышлении мы имеем принцип, существующий сам собою. Попытаемся же, начиная отсюда, понять мир. Мышление мы

Denken können wir durch es selbst erfassen. Die Frage ist nur, ob wir durch dasselbe auch noch etwas anderes ergreifen können.

Ich habe bisher von dem Denken gesprochen, ohne auf seinen Träger, das menschliche Bewusstsein, Rücksicht zu nehmen. Die meisten Philosophen der Gegenwart werden mir einwenden: bevor es ein Denken gibt, muss es ein Bewusstsein geben. Deshalb sei vom Bewusstsein und nicht vom Denken auszugehen. Es gebe kein Denken ohne Bewusstsein. Ich muss dem gegenüber erwidern: Wenn ich darüber Aufklärung haben will, welches Verhältnis zwischen Denken und Bewusstsein besteht, so muss ich darüber nachdenken. Ich setze das Denken damit voraus. Nun kann man darauf allerdings antworten: Wenn der Philosoph das Bewusstsein *begreifen* will, dann bedient er sich des Denkens; er setzt es insofern voraus; im gewöhnlichen Verlaufe des Lebens aber entsteht das Denken innerhalb des Bewusstseins und setzt also dieses voraus. Wenn diese Antwort dem Welterschöpfer gegeben würde, der das Denken schaffen will, so wäre sie ohne Zweifel berechtigt. Man kann natürlich das Denken nicht entstehen lassen, ohne vorher das Bewusstsein zustande zu bringen. Dem Philosophen aber handelt es sich nicht um die Welterschöpfung, sondern um das Begreifen derselben. Er hat daher auch nicht die Ausgangspunkte für das Schaffen, sondern für das Begreifen der Welt zu suchen. Ich finde es ganz sonderbar, wenn man dem Philosophen vorwirft, dass er sich vor allen andern Dingen um die Richtigkeit seiner Prinzipien, nicht aber sogleich um die Gegenstände bekümmert, die er begreifen will. Der Welterschöpfer musste vor allem wissen, wie er einen Träger für das Denken findet, der Philosoph aber muss nach einer sichern Grundlage suchen, von der aus er das Vorhandene begreifen kann. Was frommt es uns, wenn wir vom Bewusstsein ausgehen und es der denkenden Betrachtung unterwerfen, wenn wir vorher über die Möglichkeit, durch *denkende* Betrachtung Aufschluss über die Dinge zu bekommen, nichts wissen?

Wir müssen erst das Denken ganz neutral, ohne Beziehung auf ein denkendes Subjekt oder ein gedachtes Objekt betrachten. Denn in Subjekt und Objekt haben wir bereits Begriffe, die durch das Denken gebildet sind. Es ist nicht zu leugnen: *Ehe* anderes *begriffen* werden kann, *muss es das Denken werden*. Wer es leugnet, der übersieht, dass er als Mensch nicht ein Anfangsglied der Schöpfung, sondern deren Endglied ist. Man kann deswegen behufs Erklärung der Welt durch Begriffe nicht von den zeitlich ersten Elementen des Daseins ausgehen, sondern von dem, was uns als das Näch-

можем постигнуть через само мышление. Вопрос лишь в том, можем ли мы посредством него охватить ещё и что-либо другое.

До сих пор я говорил о мышлении, не принимая во внимание его носителя — человеческое сознание. Большинство современных философов возразят мне: прежде существования мышления должно существовать сознание. Поэтому нужно исходить из сознания, а не из мышления. Нет мышления без сознания. На это я, в свою очередь, должен возразить: если я хочу выяснить, каково отношение между мышлением и сознанием, то должен мысленно разобраться в этом. Тем самым я заранее предполагаю существование мышления. Правда, на это можно ещё ответить: если философ хочет *понять* сознание, то он пользуется мышлением; т.е. мышление выступает предпосылкой сознания; но в обыкновенном течении жизни мышление возникает внутри сознания и, следовательно, предполагает таковое как свою предпосылку. Если бы этот ответ был дан Творцу мира, возжелавшему сотворить мышление, то он, без сомнения, был бы оправдан. Разумеется, нельзя дать возникнуть мышлению, не дав предварительно возникнуть сознанию. Но для философа дело идёт не о творении мира, а о понимании его. Поэтому он должен искать исходных точек не для творения, а для понимания мира. Я нахожу крайне странным, когда философа упрекают в том, что он прежде всего заботится о верности своих принципов, а не о предметах, которые хочет понять. Творец мира должен был прежде всего знать, как ему найти носителя для мышления, философ же должен искать надёжную основу, исходя из которой он может понять существующее. Какой нам толк исходить из сознания и подвергать его мыслительному рассмотрению, если до того мы ничего не узнали о возможности получить разъяснение о вещах посредством *мыслительного* рассмотрения?

Нам следует мышление сначала рассматривать совершенно нейтрально, без отношения к мыслящему субъекту или к мыслимому объекту. Ибо в субъекте и объекте мы уже имеем понятия, образованные мышлением. Нельзя отрицать, что *прежде, чем может быть понято всё остальное, должно быть понято мышление*. Кто это отрицает, тот упускает из виду, что как человек он не начальное звено творения, а его последнее звено. Поэтому для объяснения мира посредством понятий нужно исходить не из первых по времени элементов бытия, а из того, что нам дано как ближайшее, как интимнейшее. Мы не мо-

ste, als das Intimste gegeben ist. Wir können uns nicht mit einem Sprunge an den Anfang der Welt versetzen, um da unsere Betrachtung anzufangen, sondern wir müssen von dem gegenwärtigen Augenblick ausgehen und sehen, ob wir von dem Späteren zu dem Früheren aufsteigen können. Solange die Geologie von erdichteten Revolutionen gesprochen hat, um den gegenwärtigen Zustand der Erde zu erklären, solange tappte sie in der Finsternis. Erst als sie, ihren Anfang damit machte, zu untersuchen, welche Vorgänge gegenwärtig noch auf der Erde sich abspielen und von diesen zurückschloss auf das Vergangene, hatte sie einen sicheren Boden gewonnen. Solange die Philosophie alle möglichen Prinzipien annehmen wird, wie Atom, Bewegung, Materie, Wille, Unbewusstes, wird sie in der Luft schweben. Erst wenn der Philosoph das absolut Letzte als sein Erstes ansehen wird, kann er zum Ziele kommen. Dieses absolut Letzte, zu dem es die Weltentwicklung gebracht hat, ist aber das *Denken*.

Es gibt Leute, die sagen: ob unser Denken an sich richtig sei oder nicht, können wir aber doch nicht mit Sicherheit feststellen. Insofern bleibt also der Ausgangspunkt jedenfalls ein zweifelhafter. Das ist gerade so vernünftig gesprochen, wie wenn man Zweifel hegt, ob ein Baum an sich richtig sei oder nicht. Das Denken ist eine Tatsache; und über die Richtigkeit oder Falschheit einer solchen zu sprechen, ist sinnlos. Ich kann höchstens darüber Zweifel haben, ob das Denken richtig verwendet wird, wie ich zweifeln kann, ob ein gewisser Baum ein entsprechendes Holz zu einem zweckmäßigen Gerät gibt. Zu zeigen, inwiefern die Anwendung des Denkens auf die Welt eine richtige oder falsche ist, wird gerade Aufgabe dieser Schrift sein. Ich kann es verstehen, wenn jemand Zweifel hegt, dass durch das Denken über die Welt etwas ausgemacht werden kann; das aber ist mir unbegreiflich, wie jemand die Richtigkeit des Denkens an sich anzweifeln kann.

Zusatz zur Neuauflage 1918.

In den vorangehenden Ausführungen wird auf den bedeutungsvollen Unterschied zwischen dem Denken und allen andern Seelentätigkeiten hingewiesen als auf eine Tatsache, die sich einer wirklich unbefangenen Beobachtung ergibt. Wer diese unbefangene Beobachtung nicht anstrebt, der wird gegen diese Ausführungen versucht sein, Einwendungen zu machen wie diese: wenn ich über eine Rose denke, so ist damit doch auch nur ein

жем одним прыжком перенестись к началу мира, чтобы с него начать наше рассмотрение, но мы должны исходить из настоящего момента и смотреть, не можем ли мы от позднейшего взойти к более раннему. Пока геология говорила о выдуманных переворотах, желая объяснить современное состояние Земли, до тех пор она бродила ощупью во тьме. Только когда она решила начать с исследования того, какие процессы происходят на Земле ещё в настоящее время и от них стала заключать обратно к прошлому, она обрела под собой твердую почву. Пока философия будет придерживаться всевозможных принципов, как-то: атом, движение, материя, воля, бессознательное, — до тех пор она будет витать в воздухе. Философ сможет прийти к цели, только начав рассматривать абсолютно последнее как своё первое. Но это абсолютно последнее, достигнутое мировым развитием, и есть *мышление*.

Существуют люди, которые говорят: мы не можем установить с достоверностью, верно или неверно наше мышление само по себе. Поэтому исходная точка остаётся, во всяком случае, сомнительной. Но это звучит так же умно, как если бы кто-то усомнился: верно ли дерево само по себе или нет. Мышление есть факт; а о подлинности или ложности факта говорить бессмысленно. Я могу, самое большее, сомневаться, правильно ли применяется мышление, подобно тому как я могу сомневаться, даёт ли известное дерево подходящий материал для какого-либо изделия. Показать, насколько применение мышления к миру является правильным или ложным, — это будет как раз задачей нашей книги. Я могу понять, когда кто-нибудь сомневается в возможности разобраться в чём-либо в мире посредством мышления, но мне непонятно, как можно сомневаться в подлинности мышления самого по себе.

Дополнение к изданию 1918 года.

В предшествующих рассуждениях указывается на полное глубокого значения различие между мышлением и всеми остальными видами душевной деятельности как на факт, открывающийся действительно непредвзятому наблюдению. У кого нет стремления к такому непредвзятому наблюдению, тому может прийти в голову возразить на эти рассуждения, например, следующим образом: когда я думаю о розе,

Verhältnis meines «Ich» zur Rose ausgedrückt, wie wenn ich die Schönheit der Rose fühle. Es bestehe geradeso ein Verhältnis zwischen «Ich» und Gegenstand beim Denken, wie zum Beispiel beim Fühlen oder Wahrnehmen. Wer diesen Einwand macht, der zieht nicht in Erwägung, dass *nur* in der Betätigung des Denkens das «Ich» bis in alle Verzweigungen der Tätigkeit sich mit dem Tätigen als *ein* Wesen weiß. Bei keiner andern Seelentätigkeit ist dies restlos der Fall. Wenn zum Beispiel eine Lust gefühlt wird, kann eine feinere Beobachtung sehr wohl unterscheiden, inwiefern das «Ich» sich mit einem Tätigen eins weiß und inwiefern in ihm ein Passives vorhanden ist, so dass die Lust für das «Ich» bloß auftritt. Und so ist es auch bei den andern Seelenbetätigungen. Man sollte nur nicht verwechseln: «Gedankenbilder haben» und Gedanken durch das Denken verarbeiten. Gedankenbilder können traumhaft, wie vage Eingebungen in der Seele auftreten. Ein *Denken* ist dieses nicht. — Allerdings könnte nun jemand sagen: wenn das Denken so gemeint ist, steckt das Wollen in dem Denken drinnen, und man habe es dann nicht bloß mit dem Denken, sondern auch mit dem Wollen des Denkens zu tun. Doch würde dies nur berechtigen zu sagen: das wirkliche Denken muss immer gewollt sein. Nur hat dies mit der Kennzeichnung des Denkens, wie sie in diesen Ausführungen gemacht ist, nichts zu schaffen. Mag es das Wesen des Denkens immerhin notwendig machen, dass dieses *gewollt* wird: es kommt darauf an, dass nichts gewollt wird, was, indem es sich vollzieht, vor dem «Ich» nicht restlos als seine eigene, von ihm überschaubare Tätigkeit erscheint. Man muss sogar sagen, *wegen* der hier geltend gemachten Wesenheit des Denkens erscheint dieses dem Beobachter als durch und durch *gewollt*. Wer alles, was für die Beurteilung des Denkens in Betracht kommt, wirklich zu durchschauen sich bemüht, der wird nicht umhin können, zu bemerken, dass dieser Seelenbetätigung die Eigenheit zukommt, von der hier gesprochen ist.

Von einer Persönlichkeit, welche der Verfasser dieses Buches als Denker sehr hochschätzt, ist ihm eingewendet worden, dass so, wie es hier geschieht, nicht über das Denken gesprochen werden könne, weil es nur ein Schein sei, was man als tätiges Denken zu beobachten glaube. In Wirklichkeit beobachte man nur die Ergebnisse einer nicht bewussten Tätigkeit, die dem Denken zugrunde liegt. Nur weil diese nicht bewusste Tätigkeit eben nicht beob-

то ведь в этом, так же как и в случае, когда я чувствую красоту розы, выражается лишь отношение моего «я» к розе. При мышлении между «я» и предметом существует совершенно такое же отношение, как и при чувствовании или восприятии. Делаящий такое возражение не принимает во внимание, что *только* в приведении в действие мышления «я» вплоть до всех разветвлений деятельности сознаёт себя *единым* существом с деятелем. Ни при какой другой душевной деятельности это не происходит безостаточно. Когда, например, ощущается удовольствие, тонкое наблюдение легко может различить, в каком отношении «я» сознаёт себя единым с деятелем и в каком отношении в нём остаётся нечто пассивное, так что удовольствие для «я» лишь просто имеет место. То же самое происходит и при других видах душевной деятельности. Не надо только смешивать две вещи: «обладание мысленными образами» и обработку мыслей посредством мышления. Мысленные образы могут вставать в душе подобно сновидениям, смутным вдохновениям. Но это не есть *мышление*. — Правда, можно было бы на это сказать, что если понимать мышление так, то в нём в скрытом виде содержится воление, и тогда мы имеем дело не с одним только мышлением, но также и с волением мышления. Что ж, это дало бы нам только право сказать, что настоящее мышление всегда должно быть поволено. Но только это совершенно не касается характеристики мышления, какой она дана в этих рассуждениях. Пусть сущность мышления делает необходимым, чтобы оно всегда было *поволено*: важно лишь, чтобы не было поволено ничего такого, что в процессе осуществления не представало бы перед «я» всё без остатка как его собственная, вполне им обозримая деятельность. Приходится даже сказать, что *в силу* отмеченной здесь сущности мышления оно является для наблюдателя насквозь проникнутым волей. Кто постарается действительно проникнуть взором во всё относящееся к рассмотрению мышления, тот не сможет не заметить, что этой душевной деятельности присуще свойство, о котором здесь идёт речь.

Одно лицо, очень высоко ценимое автором этой книги как мыслитель*, сделало ему возражение, что о мышлении нельзя говорить так, как это делается здесь, поскольку то, что мы, по нашему мнению, наблюдаем как деятельное мышление, является лишь видимостью. На самом деле мы наблюдаем лишь результаты несознаваемой

* Имеется в виду Эдуард фон Гартман. (Ред.)

achtet werde, entstehe die Täuschung, es bestehe das beobachtete Denken durch sich selbst, wie wenn man bei rasch aufeinanderfolgender Beleuchtung durch elektrische Funken eine Bewegung zu sehen glaubt. Auch dieser Einwand beruht nur auf einer ungenauen Anschauung der Sachlage. Wer ihn macht, berücksichtigt nicht, dass es das «Ich» selbst ist, das *im* Denken drinnen stehend *seine* Tätigkeit beobachtet. Es müsste das «Ich» außer dem Denken stehen, wenn es so getäuscht werden könnte, wie bei rasch aufeinanderfolgender Beleuchtung durch elektrische Funken. Man könnte vielmehr sagen: wer einen solchen Vergleich macht, der täuscht sich gewaltsam etwa wie jemand, der von einem in Bewegung begriffenen Licht durchaus sagen wollte: es wird an jedem Orte, an dem es erscheint, von unbekannter Hand neu angezündet. — Nein, wer in dem Denken etwas anderes sehen will als das im «Ich» selbst als überschaubare Tätigkeit Hervorgebrachte, der muss sich erst für den einfachen, der Beobachtung vorliegenden Tatbestand blind machen, um dann eine hypothetische Tätigkeit dem Denken zugrunde legen zu können. Wer sich nicht so blind macht, der muss erkennen, dass alles, was er in dieser Art zu dem Denken «hinzudenkt», aus dem Wesen des Denkens herausführt. Die unbefangene Beobachtung ergibt, dass nichts zum Wesen des Denkens gerechnet werden kann, was nicht *im* Denken selbst gefunden wird. Man kann nicht zu etwas kommen, was das Denken *bewirkt*, wenn man den Bereich des Denkens verlässt.

деятельности, лежащей в основе мышления. Только потому, что эта несознаваемая деятельность не поддается наблюдению, возникает заблуждение, будто бы наблюдаемое мышление существует само собой, подобно тому как при быстрой смене освещения посредством электрических искр нам кажется, будто мы видим движение. Однако и это возражение покоится лишь на неточном взгляде на положение вещей. Автор его не принимает во внимание, что ведь это само «я», находясь *внутри* мышления, наблюдает *свою* деятельность. Чтобы подпасть такому заблуждению, как при быстрой смене освещения посредством электрических искр, «я» должно было бы находиться вне мышления. Можно было бы, напротив, сказать: делающий такое сравнение сам жестоко заблуждается подобно тому, кто вздумал бы утверждать о движущемся свете, что в каждом месте своего появления он заново зажигается невидимой рукой. Нет, кто хочет видеть в мышлении что-либо иное, кроме производимой в самом «я» и им обозримой деятельности, тот должен сначала закрыть глаза на простое и доступное для наблюдения положение вещей, чтобы затем мочь положить в основу мышления какую-то гипотетическую деятельность. Кто же не закрывает глаз, тот должен признать, что всё «примышляемое» им таким образом к мышлению выводит за пределы сущности мышления. Непредвзятое наблюдение показывает, что к сущности мышления нельзя причислить ничего такого, что не находилось бы *в* самом мышлении. Нельзя прийти ни к чему *обусловливающему* мышление, покинув область самого мышления.

IV. DIE WELT ALS WAHRNEHMUNG

Durch das Denken entstehen *Begriffe* und *Ideen*. Was ein Begriff ist, kann nicht mit Worten gesagt werden. Worte können nur den Menschen darauf aufmerksam machen, dass er Begriffe habe. Wenn jemand einen Baum sieht, so reagiert sein Denken auf seine Beobachtung; zu dem Gegenstand tritt ein ideelles Gegenstück hinzu, und er betrachtet den Gegenstand und das ideelle Gegenstück als zusammengehörig. Wenn der Gegenstand aus seinem Beobachtungsfeld verschwindet, so bleibt nur das ideelle Gegenstück davon zurück. Das letztere ist der Begriff des Gegenstandes. Je mehr sich unsere Erfahrung erweitert, desto größer wird die Summe unserer Begriffe. Die Begriffe stehen aber durchaus nicht vereinzelt da. Sie schließen sich zu einem gesetzmäßigen Ganzen zusammen. Der Begriff «Organismus» schließt sich zum Beispiel an die andern: «gesetzmäßige Entwicklung, Wachstum» an. Andere an Einzeldingen gebildete Begriffe fallen völlig in eins zusammen. Alle Begriffe, die ich mir von Löwen bilde, fallen in den Gesamtbegriff «Löwe» zusammen. Auf diese Weise verbinden sich die einzelnen Begriffe zu einem geschlossenen Begriffssystem, in dem jeder seine besondere Stelle hat. Ideen sind qualitativ von Begriffen nicht verschieden. Sie sind nur inhaltvollere, gesättigtere und umfangreichere Begriffe. Ich muss einen besonderen Wert darauf legen, dass hier an dieser Stelle beachtet werde, dass ich als meinen Ausgangspunkt das *Denken* bezeichnet habe und nicht *Begriffe* und *Ideen*, die erst durch das Denken gewonnen werden. Diese setzen das Denken bereits voraus. Es kann daher, was ich in bezug auf die in sich selbst ruhende, durch nichts bestimmte Natur des Denkens gesagt habe, nicht einfach auf die Begriffe übertragen werden. (Ich bemerke das hier ausdrücklich, weil hier meine Differenz mit *Hegel* liegt. Dieser setzt den Begriff als Erstes und Ursprüngliches.)

Der Begriff kann nicht aus der Beobachtung gewonnen werden. Das geht schon aus dem Umstande hervor, dass der heranwachsende Mensch sich langsam und allmählich erst die Begriffe zu den Gegenständen bildet, die ihn umgeben. Die Begriffe werden zu der Beobachtung hinzugefügt.

IV. МИР КАК ВОСПРИЯТИЕ

Благодаря мышлению возникают *понятия* и *идеи*. Что такое понятие — этого нельзя выразить словами. Слова могут только обратить внимание человека на то, что у него есть понятия. Если кто-то видит дерево, то его мышление реагирует на его наблюдение; к предмету присоединяется идеальное (*ideelle*) соответствие, и человек рассматривает предмет и его идеальное соответствие как взаимопринадлежащие. Когда предмет исчезает из поля его наблюдения, от него остаётся только идеальное соответствие. Последнее и есть понятие предмета. Чем больше расширяется наш опыт, тем больше становится сумма наших понятий. Но понятия отнюдь не остаются обособленными. Они сочетаются в закономерное целое. Понятие «организм» примыкает, например, к другим понятиям: «закономерное развитие», «рост». Другие понятия, образованные об отдельных вещах, сливаются совершенно воедино. Все понятия, составленные мною о львах, сливаются в одно общее понятие «льва». Таким образом, отдельные понятия соединяются в замкнутую систему понятий, в которой каждое имеет своё определённое место. Идеи качественно не отличаются от понятий. Они являются лишь более полными содержанием, более насыщенными, более объёмными понятиями. Для меня особенно важно, чтобы здесь, в этом месте было принято во внимание, что своей исходной точкой я обозначил *мышление*, а не *понятия* и *идеи*, которые только ещё добываются мышлением. Они уже предполагают наличие мышления. Поэтому сказанное мною относительно покоящейся в себе самой, ничем не определяемой природы мышления не может быть просто перенесено на понятия. (Я здесь особенно подчёркиваю это, поскольку в этом заключается моё отличие от *Гегеля*. Он полагает понятие как первое и изначальное.)

Понятие не может быть добыто из наблюдения. Это ясно уже из того обстоятельства, что подрастающий человек лишь медленно и постепенно образует понятия об окружающих его предметах. Понятия присоединяются к наблюдению.

Ein vielgelesener Philosoph der Gegenwart, *Herbert Spencer*, schildert den geistigen Prozess, den wir gegenüber der Beobachtung vollziehen, folgendermaßen: «Wenn wir an einem Septembertag durch die Felder wandelnd, wenige Schritte vor uns ein Geräusch hören und an der Seite des Grabens, von dem es herzukommen schien, das Gras in Bewegung sehen, so werden wir wahrscheinlich auf die Stelle losgehen, um zu erfahren, was das Geräusch und die Bewegung hervorbrachte. Bei unserer Annäherung flattert ein Rebhuhn in den Graben, und damit ist unsere Neugierde befriedigt: wir haben, was wir eine Erklärung der Erscheinungen nennen. Diese Erklärung läuft, wohlgemerkt, auf folgendes hinaus: weil wir im Leben unendlich oft erfahren haben, dass eine Störung der ruhigen Lage kleiner Körper die Bewegung anderer zwischen ihnen befindlicher Körper begleitet, und weil wir deshalb die Beziehungen zwischen solchen Störungen und solchen Bewegungen verallgemeinert haben, so halten wir diese besondere Störung für erklärt, sobald wir finden, dass sie ein Beispiel eben dieser Beziehung darbietet.» Genauer besehen stellt sich die Sache ganz anders dar, als sie hier beschrieben ist. Wenn ich ein Geräusch höre, so suche ich zunächst den Begriff für diese Beobachtung. Dieser Begriff erst weist mich über das Geräusch hinaus. Wer nicht weiter nachdenkt, der hört eben das Geräusch und gibt sich damit zufrieden. Durch mein Nachdenken aber ist mir klar, dass ich ein Geräusch als Wirkung aufzufassen habe. Also erst wenn ich den Begriff der *Wirkung* mit der Wahrnehmung des Geräusches verbinde, werde ich veranlasst, über die Einzelbeobachtung hinauszugehen und nach der *Ursache* zu suchen. Der Begriff der Wirkung ruft den der Ursache hervor, und ich suche dann nach dem verursachenden Gegenstande, den ich in der Gestalt des Rebhuhns finde. Diese Begriffe, Ursache und Wirkung, kann ich aber niemals durch bloße Beobachtung, und erstrecke sie sich auf noch so viele Fälle, gewinnen. Die Beobachtung fordert das Denken heraus, und erst dieses ist es, das mir den Weg weist, das einzelne Erlebnis an ein anderes anzuschließen.

Wenn man von einer «streng objektiven Wissenschaft» fordert, dass sie ihren Inhalt nur der Beobachtung entnehme, so muss man zugleich fordern, dass sie auf alles Denken verzichte. Denn dieses geht seiner Natur nach über das Beobachtete hinaus.

Nun ist es am Platze, von dem Denken auf das denkende Wesen überzugehen. Denn durch dieses wird das Denken mit der Beobachtung ver-

Много читаемый современный философ *Герберт Спенсер* следующим образом описывает духовный процесс, который мы совершаем по отношению к наблюдению: «Когда мы в сентябрьский день, бродя по полям, слышим в нескольких шагах от нас шорох и видим движение в траве на краю оврага, из которого, по-видимому, исходит шорох, то мы, вероятно, подойдём к этому месту, чтобы узнать, что вызвало шорох и движение. При нашем приближении из оврага взлетает куропатка, и этим наше любопытство удовлетворено: мы имеем то, что называется объяснением явления. Это объяснение, надо заметить, сводится к следующему: поскольку в жизни мы бесконечно часто узнавали, что нарушение спокойного состояния малых тел сопутствует движению других тел, находящихся между ними, и поскольку мы в силу этого обобщили отношения между такими нарушениями и такими движениями, то мы считаем данное отдельное нарушение объяснённым, как только находим, что оно представляет собой случай такого же соотношения*». При более точном рассмотрении дело, однако, представляется совершенно иначе, чем оно здесь описано. Слыша шорох, я ищу сначала понятие для этого наблюдения. Только это понятие и выводит меня за пределы шороха. Кто не размышляет дальше, тот только слышит шорох и этим удовлетворяется. Но благодаря моему размышлению мне становится ясным, что шорох я должен понимать как следствие чего-то. Итак, только соединяя с восприятием шороха понятие *следствия*, я получаю побуждение выйти за пределы отдельного наблюдения и искать *причину*. Понятие следствия вызывает понятие причины, и я тогда ищу предмет, послуживший причиной, который и нахожу в виде куропатки. Но эти понятия причины и следствия я никогда не могу добыть путём простого наблюдения, на какое бы количество случаев оно ни распространялось. Наблюдение вызывает мышление, и только это последнее указывает мне путь, как сочетать одно отдельное переживание с другим.

Когда от «строго объективной науки» требуют, чтобы она черпала своё содержание только из наблюдения, то тем самым бывают вынуждены требовать, чтобы она отказалась от всякого мышления. Ибо мышление, в силу своей природы, выходит за пределы наблюдаемого.

Теперь будет уместно перейти от мышления к мыслящему существу. Ибо через него мышление связывается с наблюдением. Человеческое сознание является аренной, на которой понятие и наблюдение

* Цитата взята из книги Г. Спенсера «Основы философии», гл. 4, § 23. (Ред.)

bunden. Das menschliche Bewusstsein ist der Schauplatz, wo Begriff und Beobachtung einander begegnen und wo sie miteinander verknüpft werden. Dadurch ist aber dieses (menschliche) Bewusstsein zugleich charakterisiert. Es ist der Vermittler zwischen Denken und Beobachtung. Insofern der Mensch einen Gegenstand beobachtet, erscheint ihm dieser als gegeben, insofern er denkt, erscheint er sich selbst als tätig. Er betrachtet den Gegenstand als *Objekt*, sich selbst als das denkende *Subjekt*. Weil er sein Denken auf die Beobachtung richtet, hat er Bewusstsein von den Objekten; weil er sein Denken auf sich richtet, hat er Bewusstsein seiner selbst oder *Selbstbewusstsein*. Das menschliche Bewusstsein muss notwendig zugleich Selbstbewusstsein sein, weil es *denkendes* Bewusstsein ist. Denn wenn das Denken den Blick auf seine eigene Tätigkeit richtet, dann hat es seine ureigene Wesenheit, also sein Subjekt, als Objekt zum Gegenstande.

Nun darf aber nicht übersehen werden, dass wir uns nur mit Hilfe des Denkens als Subjekt bestimmen und uns den Objekten entgegensetzen können. Deshalb darf das Denken niemals als eine bloß subjektive Tätigkeit aufgefasst werden. Das Denken ist *jenseits* von Subjekt und Objekt. Es bildet diese beiden Begriffe ebenso wie alle anderen. Wenn wir als denkendes Subjekt also den Begriff auf ein Objekt beziehen, so dürfen wir diese Beziehung nicht als etwas bloß Subjektives auffassen. Nicht das Subjekt ist es, welches die Beziehung herbeiführt, sondern das Denken. Das Subjekt denkt nicht deshalb, weil es Subjekt ist; sondern es erscheint sich als ein Subjekt, weil es zu denken vermag. Die Tätigkeit, die der Mensch als *denkendes* Wesen ausübt, ist also keine bloß subjektive, sondern eine solche, die weder subjektiv noch objektiv ist, eine über diese beiden Begriffe hinausgehende. Ich darf niemals sagen, dass mein individuelles Subjekt denkt; dieses lebt vielmehr selbst von des Denkens Gnaden. Das Denken ist somit ein Element, das mich über mein Selbst hinausführt und mit den Objekten verbindet. Aber es trennt mich zugleich von ihnen, indem es mich ihnen als Subjekt gegenüberstellt.

Darauf beruht die Doppelnatur des Menschen: er denkt und umschließt damit sich selbst und die übrige Welt; aber er muss sich mittels des Denkens zugleich als ein den Dingen gegenüberstehendes Individuum bestimmen.

Das nächste wird nun sein, uns zu fragen: Wie kommt das andere Element, das wir bisher bloß als Beobachtungsobjekt bezeichnet haben, und das sich mit dem Denken im Bewusstsein begegnet, in das letztere?

встречают друг друга и где они соединяются между собой. Но тем самым одновременно характеризуется и это (человеческое) сознание. Оно — посредник между мышлением и наблюдением. Поскольку человек наблюдает какой-либо предмет, он является ему как данный, а поскольку человек мыслит, он самому себе является как деятельный. Он рассматривает предмет как *объект*, а самого себя — как мыслящего *субъекта*. Направляя своё мышление на наблюдение, он осознаёт объект; направляя же своё мышление на себя, он имеет сознание самого себя, или *самосознание*. Человеческое сознание необходимо должно быть одновременно самосознанием, потому что оно есть *мыслящее* сознание. Ибо когда мышление направляет свой взор на свою собственную деятельность, то оно имеет предметом свою наисобственнейшую сущность, следовательно — свой субъект как объект.

Однако не следует упускать из виду, что мы определяем себя как субъект и можем противопоставлять себя объектам только с помощью мышления. Поэтому мышление никогда нельзя понимать как чисто субъективную деятельность. Мышление находится *по ту сторону* субъекта и объекта. Оно образует оба эти понятия так же, как и все другие. Значит, если мы, как мыслящий субъект, относим понятие к какому-нибудь объекту, то нам не следует понимать это отношение как нечто чисто субъективное. Не субъектом создаётся отношение, а мышлением. Субъект мыслит не потому, что он субъект; но он является себе как субъект потому, что способен мыслить. Таким образом, деятельность, совершаемая человеком *как мыслящим* существом, не есть просто субъективная, но такая, которая ни субъективна, ни объективна, а выходит за пределы обоих этих понятий. Мне никогда не следует говорить, что мой индивидуальный субъект мыслит; напротив — он сам живёт лишь по милости мышления. Итак, мышление есть элемент, который выводит меня за пределы моей самости и связывает с объектами. Но оно, в то же время, и отделяет меня от них тем, что противопоставляет меня им как субъекта.

На этом покоится двойная природа человека: он мыслит и тем самым объемлет мышлением самого себя и остальной мир; но он принуждён, в то же время, посредством мышления определять себя как противостоящего вещам индивидуума.

Теперь ближайшим вопросом будет следующий: каким образом другой элемент, который мы до сих пор обозначали только как объект наблюдения и который в сознании встречается с мышлением, — каким образом он вступает в сознание?

Wir müssen, um diese Frage zu beantworten, aus unserem Beobachtungsfelde alles aussondern, was durch das Denken bereits in dasselbe hineingetragen worden ist. Denn unser jeweiliger Bewusstseinsinhalt ist immer schon mit Begriffen in der mannigfachsten Weise durchsetzt.

Wir müssen uns vorstellen, dass ein Wesen mit vollkommen entwickelter menschlicher Intelligenz aus dem Nichts entstehe und der Welt gegenüber trete. Was es da gewahr würde, bevor es das Denken in Tätigkeit bringt, das ist der reine Beobachtungsinhalt. Die Welt zeigte dann diesem Wesen nur das bloße zusammenhanglose Aggregat von *Empfindungsobjekten*: Farben, Töne, Druck-, Wärme-, Geschmacks- und Geruchsempfindungen; dann Lust- und Unlustgefühle. Dieses Aggregat ist der Inhalt der reinen, gedankenlosen Beobachtung. Ihm gegenüber steht das Denken, das bereit ist, seine Tätigkeit zu entfalten, wenn sich ein Angriffspunkt dazu findet. Die Erfahrung lehrt bald, dass er sich findet. Das Denken ist imstande, Fäden zu ziehen von einem Beobachtungselement zum andern. Es verknüpft mit diesen Elementen bestimmte Begriffe und bringt sie dadurch in ein Verhältnis. Wir haben oben bereits gesehen, wie ein uns begegnendes Geräusch mit einer anderen Beobachtung dadurch verbunden wird, dass wir das erstere als Wirkung der letzteren bezeichnen. Wenn wir uns nun daran erinnern, dass die Tätigkeit des Denkens durchaus nicht als eine subjektive aufzufassen ist, so werden wir auch nicht versucht sein zu glauben, dass solche Beziehungen, die durch das Denken hergestellt sind, bloß eine subjektive Geltung haben.

Es wird sich jetzt darum handeln, durch denkende Überlegung die Beziehung zu suchen, die der oben angegebene unmittelbar gegebene Beobachtungsinhalt zu unserem bewussten Subjekt hat.

Bei dem Schwanken des Sprachgebrauches erscheint es mir geboten, dass ich mich mit meinem Leser über den Gebrauch eines Wortes verständige, das ich im folgenden anwenden muss. Ich werde die unmittelbaren Empfindungsobjekte, die ich oben genannt habe, insofern das bewusste Subjekt von ihnen durch Beobachtung Kenntnis nimmt, *Wahrnehmungen* nennen. Also nicht den Vorgang der Beobachtung, sondern das *Objekt* dieser Beobachtung bezeichne ich mit diesem Namen.

Ich wähle den Ausdruck *Empfindung* nicht, weil dieser in der Physiologie eine bestimmte Bedeutung hat, die enger ist als die meines Begriffes von Wahrnehmung. Ein Gefühl in mir selbst kann ich wohl als Wahrnehmung,

Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны выделить из поля нашего наблюдения всё, что уже внесено в него мышлением. Ибо в каждое данное мгновение содержание нашего сознания всегда уже бывает всячески пронизано понятиями.

Мы должны представить себе существо, которое возникает из ничего с совершенно развитым человеческим умом и выступает перед миром. То, что оно обнаружило бы в нём, прежде чем успело бы привести в действие мышление, это и было бы чистым содержанием наблюдения. Мир тогда явил бы такому существу лишь простой бесвязный агрегат *объектов ощущения*: красок, звуков, ощущений давления, тепла, вкуса и обоняния; далее — чувств удовольствия и неудовольствия. Этот агрегат есть содержание чистого, лишённого мыслей наблюдения. Ему противостоит мышление, готовое развернуть свою деятельность, если для того найдётся точка приложения. Опыт в скором времени научает, что таковая находится. Мышление в состоянии протягивать нити от одного элемента наблюдения к другому. Оно соединяет с этими элементами определённые понятия и таким образом приводит их во взаимоотношение. Выше мы уже видели, как встречающийся нам шорох связывается с другим наблюдением благодаря тому, что мы обозначаем его как следствие того наблюдения.

Если мы теперь вспомним о том, что деятельность мышления отнюдь нельзя понимать как субъективную, то мы не впадём в соблазн подумать, что отношения, создаваемые мышлением, имеют только субъективное значение.

Теперь речь будет идти о том, чтобы путём мыслительного рассуждения найти то отношение, в котором вышеуказанное непосредственно данное содержание наблюдения находится к нашему сознающему субъекту.

Вследствие зыбкости словоупотребления, мне представляется необходимым условиться с моим читателем об употреблении одного слова, которое мне придётся применять в дальнейшем. Упомянутые мною выше непосредственные объекты ощущений, поскольку сознающий субъект получает знание о них посредством наблюдения, я буду называть *восприятиями*. Итак, не процесс наблюдения, а *объект* этого наблюдения называю я этим именем.

Я не останавливаю свой выбор на термине *ощущение*, потому что он имеет определённое значение в физиологии, более узкое, чем значение моего понятия восприятия. Чувствование во мне самом я могу

nicht aber als Empfindung im physiologischen Sinne bezeichnen. Auch von meinem Gefühle erhalte ich dadurch Kenntnis, dass es *Wahrnehmung* für mich wird. Und die Art, wie wir durch Beobachtung Kenntnis von unserem Denken erhalten, ist eine solche, dass wir auch das Denken in seinem ersten Auftreten für unser Bewusstsein Wahrnehmung nennen können.

Der naive Mensch betrachtet seine Wahrnehmungen in dem Sinne, wie sie ihm unmittelbar erscheinen, als Dinge, die ein von ihm ganz unabhängiges Dasein haben. Wenn er einen Baum sieht, so glaubt er zunächst, dass dieser in der Gestalt, die er sieht, mit den Farben, die seine Teile haben usw., dort an dem Orte stehe, wohin der Blick gerichtet ist. Wenn derselbe Mensch morgens die Sonne als eine Scheibe am Horizonte erscheinen sieht und den Lauf dieser Scheibe verfolgt, so ist er der Meinung, dass das alles in dieser Weise (an sich) bestehe und vorgehe, wie er es beobachtet. Er hält so lange an diesem Glauben fest, bis er anderen Wahrnehmungen begegnet, die jenen widersprechen. Das Kind, das noch keine Erfahrungen über Entfernungen hat, greift nach dem Monde und stellt das, was es nach dem ersten Augenschein für wirklich gehalten hat, erst richtig, wenn eine zweite Wahrnehmung sich mit der ersten im Widerspruch befindet. Jede Erweiterung des Kreises meiner Wahrnehmungen nötigt mich, mein Bild der Welt zu berichtigen. Das zeigt sich im täglichen Leben ebenso wie in der Geistesentwicklung der Menschheit. Das Bild, das sich die Alten von der Beziehung der Erde zu der Sonne und den andern Himmelskörpern machten, musste von Kopernikus durch ein anderes ersetzt werden, weil es mit Wahrnehmungen, die früher unbekannt waren, nicht zusammenstimmt. Als Dr. Franz einen Blindgeborenen operierte, sagte dieser, dass er sich vor seiner Operation durch die Wahrnehmungen seines Tastsinnes ein ganz anderes Bild von der Größe der Gegenstände gemacht habe. Er musste seine Tastwahrnehmungen durch seine Gesichtswahrnehmungen berichtigen.

Woher kommt es, dass wir zu solchen fortwährenden Richtigstellungen unserer Beobachtungen gezwungen sind?

Eine einfache Überlegung bringt die Antwort auf diese Frage. Wenn ich an dem einen Ende einer Allee stehe, so erscheinen mir die Bäume an dem andern, von mir entfernten Ende kleiner und näher aneinandergerückt als da, wo ich stehe. Mein Wahrnehmungsbild wird ein anderes, wenn ich den Ort ändere, von dem aus ich meine Beobachtungen mache. Es ist also in der Gestalt, in der es an mich herantritt, abhängig von einer Bestimmung, die nicht an dem Objekte hängt, sondern die mir, dem Wahrnehmenden,

обозначить как восприятие, но не как ощущение в физиологическом смысле слова. И знание о моём чувствовании я получаю благодаря тому, что оно становится для меня *восприятием*. А тот способ, каким мы через наблюдение получаем знание о нашем мышлении, позволяет нам и мышление в первом его явлении для нашего сознания также назвать восприятием.

Наивный человек рассматривает свои восприятия в том смысле, в каком они являются ему непосредственно, как вещи, имеющие совершенно независимое от него существование. Когда он видит дерево, то сначала думает, что оно в том самом облике, который он видит, в цвете, какой имеют его части, и т. д. стоит на том месте, куда направлен его взор. Когда тот же человек видит утром солнце, появляющееся на горизонте в виде диска, и следит затем за бегом этого диска, то всё это, по его мнению, существует и происходит (само по себе) таким именно образом, как он это наблюдает. Он твёрдо держится этой веры, пока не встретится с другими восприятиями, противоречащими первым. Ребёнок, ещё не имеющий опыта относительно расстояний, пытается схватить Луну и исправляет то, что на первый взгляд считал действительным, лишь тогда, когда второе восприятие оказывается в противоречии с первым. Каждое расширение круга моих восприятий заставляет меня исправлять мою картину мира. Это обнаруживается как в повседневной жизни, так и в духовном развитии человечества. Картину, которую люди древнего мира составили себе об отношении Земли к Солнцу и другим небесным телам, Копернику пришлось заменить другой, поскольку она не согласовывалась с восприятиями, которые в те древние времена были неизвестны. После того как доктор Франц оперировал одного слепорождённого, тот сказал, что до операции он составил себе посредством своих осязательных восприятий совсем другое представление о величине предметов. Ему пришлось поправить свои осязательные восприятия посредством зрительных.

Что за причина понуждает нас к такому постоянному исправлению наших наблюдений?

Простое соображение даёт ответ на этот вопрос. Когда я стою на одном конце аллеи, то на другом, удалённом от меня, конце деревья кажутся мне меньше ростом и теснее сдвинутыми между собой, чем там, где я стою. Картина моих восприятий станет другой, если я переменю место, с которого делаю мои наблюдения. Таким образом, то, как эта картина встаёт передо мной, зависит от некоего условия,

zukommt. Es ist für eine Allee ganz gleichgültig, wo ich stehe. Das Bild aber, das ich von ihr erhalte, ist wesentlich davon abhängig. Ebenso ist es für die Sonne und das Planetensystem gleichgültig, dass die Menschen sie gerade von der Erde aus ansehen. Das Wahrnehmungsbild aber, das sich diesen darbietet, ist durch diesen ihren Wohnsitz bestimmt. Diese Abhängigkeit des Wahrnehmungsbildes von unserem Beobachtungsorte ist diejenige, die am leichtesten zu durchschauen ist. Schwieriger wird die Sache schon, wenn wir die Abhängigkeit unserer Wahrnehmungswelt von unserer leiblichen und geistigen Organisation kennen lernen. Der Physiker zeigt uns, dass innerhalb des Raumes, in dem wir einen Schall hören, Schwingungen der Luft stattfinden, und dass auch der Körper, in dem wir den Ursprung des Schalles suchen, eine schwingende Bewegung seiner Teile aufweist. Wir nehmen diese Bewegung nur als Schall wahr, wenn wir ein normal organisiertes Ohr haben. Ohne ein solches bliebe uns die ganze Welt ewig stumm. Die Physiologie lehrt uns darüber, dass es Menschen gibt, die nichts wahrnehmen von der herrlichen Farbenpracht, die uns umgibt. Ihr Wahrnehmungsbild weist nur Nuancen von Hell und Dunkel auf. Andere nehmen nur eine bestimmte Farbe, zum Beispiel das Rot, nicht wahr. Ihrem Weltbilde fehlt dieser Farbenton, und es ist daher tatsächlich ein anderes als das eines Durchschnittsmenschen. Ich möchte die Abhängigkeit meines Wahrnehmungsbildes von meinem Beobachtungsorte eine mathematische, die von meiner Organisation eine qualitative nennen. Durch jene werden die Größenverhältnisse und gegenseitigen Entfernungen meiner Wahrnehmungen bestimmt, durch diese die Qualität derselben. Dass ich eine rote Fläche rot sehe — diese qualitative Bestimmung — hängt von der Organisation meines Auges ab.

Meine Wahrnehmungsbilder sind also zunächst subjektiv. Die Erkenntnis von dem subjektiven Charakter unserer Wahrnehmungen kann leicht zu Zweifeln darüber führen, ob überhaupt etwas Objektives denselben zum Grunde liegt. Wenn wir wissen, dass eine Wahrnehmung, zum Beispiel die der roten Farbe, oder eines bestimmten Tones nicht möglich ist ohne eine bestimmte Einrichtung unseres Organismus, so kann man zu dem Glauben kommen, dass dieselbe, abgesehen von unserem subjektiven Organismus, keinen Bestand habe, dass sie ohne den Akt des Wahrnehmens, dessen Objekt sie ist, keine Art des Daseins hat. Diese Ansicht hat in *George Berkeley* einen klassischen Vertreter gefunden, der der Meinung war, dass der Mensch von dem Augenblicke an, wo er sich der Bedeutung des Subjekts für die Wahrnehmung bewusst geworden ist, nicht mehr an eine ohne den be-

которое принадлежит не объекту, а мне, воспринимающему. Для аллеи совершенно безразлично, где я стою. Картина же, которую я от неё получаю, существенно зависит от этого. Также и для Солнца, и для планетной системы безразлично, что люди смотрят на них именно с Земли. Но картина восприятия, предстоящая людям, определена как раз местом их обитания. Эту зависимость картины восприятия от места нашего наблюдения легче всего бывает усмотреть. Труднее становится дело, когда мы знакомимся с зависимостью мира наших восприятий от нашей телесной и духовной организации. Физик показывает нам, что внутри пространства, в котором мы слышим звук, происходят колебания воздуха и что также тело, в котором мы ищем источник звука, обнаруживает колебательное движение своих частей. Мы воспринимаем это движение как звук только тогда, когда у нас есть нормально организованное ухо. Без такового весь мир оставался бы для нас навеки немым. Физиология учит нас, что бывают люди, которые ничего не воспринимают из окружающего нас красочного великолепия. Картина их восприятий являет лишь оттенки светлого и тёмного. Другие не воспринимают только какого-нибудь одного цвета, например красного. Их картине мира недостаёт этого красочного тона, и поэтому она фактически другая, чем у человека с нормальным зрением. Я бы назвал зависимость моей картины восприятий от места моих наблюдений — математической, а от моей организации — качественной. Первой из них определяются отношения величин и взаимные расстояния в моих восприятиях, а второй — их качество. Что красную поверхность я вижу красной — это качественное определение зависит от моего глаза.

Итак, образы моих восприятий сначала оказываются субъективными. Познание субъективного характера наших восприятий может легко привести к сомнению: а лежит ли в их основе вообще что-нибудь объективное? Зная, что восприятие, например, красного цвета или какого-нибудь тона невозможно без определённого устройства нашего организма, можно подумать, что такого восприятия не существует нигде, кроме нашего субъективного организма, что оно не имеет никакого существования вне акта восприятия, объектом которого оно является. Это воззрение нашло своего классического представителя в *Джордже Беркли*, который держался того мнения, что с момента, когда человек осознает значение субъекта для восприятия, он не может более верить в существование мира вне сознающего

wussten Geist vorhandene Welt glauben könne. Er sagt: «Einige Wahrheiten liegen so nahe und sind so einleuchtend, dass man nur die Augen zu öffnen braucht, um sie zu sehen. Für eine solche halte ich den wichtigen Satz, dass der ganze Chor am Himmel und alles, was zur Erde gehört, mit einem Worte alle die Körper, die den gewaltigen Bau der Welt zusammensetzen, keine Subsistenz außerhalb des Geistes haben, dass ihr Sein in ihrem Wahrgenommen- oder Erkenntwerden besteht, dass sie folglich, solange sie nicht wirklich von mir wahrgenommen werden oder in meinem Bewusstsein oder dem eines anderen geschaffenen Geistes existieren, entweder überhaupt keine Existenz haben oder in dem Bewusstsein eines ewigen Geistes existieren.» Für diese Ansicht bleibt von der Wahrnehmung nichts mehr übrig, wenn man von dem Wahrgenommenwerden absieht. Es gibt keine Farbe, wenn keine gesehen, keinen Ton, wenn keiner gehört wird. Ebenso wenig wie Farbe und Ton existieren Ausdehnung, Gestalt und Bewegung außerhalb des Wahrnehmungsaktes. Wir sehen nirgends bloße Ausdehnung oder Gestalt, sondern diese immer mit Farbe oder andern unbestreitbar von unserer Subjektivität abhängigen Eigenschaften verknüpft. Wenn die letzteren mit unserer Wahrnehmung verschwinden, so muss das auch bei den ersten der Fall sein, die an sie gebunden sind.

Dem Einwand, dass, wenn auch Figur, Farbe, Ton usw. keine andere Existenz als die innerhalb des Wahrnehmungsaktes haben, es doch Dinge geben müsse, die ohne das Bewusstsein da sind und denen die bewussten Wahrnehmungsbilder ähnlich seien, begegnet die geschilderte Ansicht damit, dass sie sagt: eine Farbe kann nur ähnlich einer Farbe, eine Figur ähnlich einer Figur sein. Unsere Wahrnehmungen können nur unseren Wahrnehmungen, aber keinerlei anderen Dingen ähnlich sein. Auch was wir einen Gegenstand nennen, ist nichts anderes als eine Gruppe von Wahrnehmungen, die in einer bestimmten Weise verbunden sind. Nehme ich von einem Tische Gestalt, Ausdehnung, Farbe usw., kurz alles, was nur meine Wahrnehmung ist, weg, so bleibt nichts mehr übrig. Diese Ansicht führt, konsequent verfolgt, zu der Behauptung: Die Objekte meiner Wahrnehmungen sind nur durch mich vorhanden, und zwar nur insofern und solange ich sie wahrnehme; sie verschwinden mit dem Wahrnehmen und haben keinen Sinn ohne dieses. Außer meinen Wahrnehmungen weiß ich aber von keinen Gegenständen und kann von keinen wissen.

духа. Беркли говорит: «Некоторые истины так близки и понятны, что достаточно лишь открыть глаза, чтобы их увидеть. Такой истиной я считаю важное положение, что весь небесный хор и всё, что принадлежит к Земле, одним словом, все тела, составляющие грандиозное здание мира, не имеют никакого самостоятельного существования вне духа, что бытие их состоит в том, чтобы быть воспринимаемыми и познаваемыми, и что, следовательно, до тех пор, пока они действительно не восприняты мною и не существуют в моём сознании или сознании другого сотворённого духа, они или вообще не имеют существования, или существуют в сознании какого-нибудь вечного духа»*. Для этого воззрения от восприятия [воспринимаемого] не остаётся ничего, если отказаться от самого акта восприятия. Нет цвета, если его не видят, нет звука, если его не слышат. Так же, как цвета и звука, не существует и протяжения, формы и движения вне акта восприятия. Мы нигде не видим просто протяжения или формы, а всегда в соединении их с цветом или с другими свойствами, бесспорно зависящими от нашей субъективности. Если последние исчезают вместе с нашим восприятием, то то же самое должно произойти и с первыми, находящимися в связи с ними.

На возражение, что если даже фигура, цвет, звук и т.д. и не имеют никакого иного существования, как только внутри акта восприятия, то всё же должны быть вещи, которые существуют помимо сознания и с которыми осознанные образы восприятий имеют сходство, означенное воззрение отвечает, говоря: цвет может быть сходен только с цветом, фигура — с фигурой. Наши восприятия могут быть похожи только на наши восприятия, а не на какие-либо другие вещи. Также и то, что я называю предметом, есть не что иное, как группа восприятий, связанных известным образом. Если я отниму у стола его форму, протяжение, цвет и т. д., словом, всё, что только составляет моё восприятие, то больше ничего не останется. Будучи последовательно выдержанным, это воззрение приводит к утверждению: объекты моих восприятий существуют только благодаря мне и именно лишь поскольку и покуда я их воспринимаю; они исчезают вместе с восприятием и без него не имеют никакого смысла. Вне моих восприятий я не знаю ни о каких предметах и не могу знать о них.

* Цитата взята из сочинения Дж. Беркли «Трактат о принципах человеческого познания». (Ред.)

Gegen diese Behauptung ist so lange nichts einzuwenden, als ich bloß im allgemeinen den Umstand in Betracht ziehe, dass die Wahrnehmung von der Organisation meines Subjektes mitbestimmt wird. Wesentlich anders stellte sich die Sache aber, wenn wir imstande wären, anzugeben, welches die Funktion unseres Wahrnehmens beim Zustandekommen einer Wahrnehmung ist. Wir wüssten dann, was an der Wahrnehmung während des Wahrnehmens geschieht, und könnten auch bestimmen, was an ihr schon sein muss, bevor sie wahrgenommen wird.

Damit wird unsere Betrachtung von dem Objekt der Wahrnehmung auf das Subjekt derselben abgeleitet. Ich nehme nicht nur andere Dinge wahr, sondern ich nehme mich selbst wahr. Die Wahrnehmung meiner selbst hat zunächst den Inhalt, dass ich das Bleibende bin gegenüber den immer kommenden und gehenden Wahrnehmungsbildern. Die Wahrnehmung des Ich kann in meinem Bewusstsein stets auftreten, während ich andere Wahrnehmungen habe. Wenn ich in die Wahrnehmung eines gegebenen Gegenstandes vertieft bin, so habe ich vorläufig nur von diesem ein Bewusstsein. Dazu kann dann die Wahrnehmung meines Selbst treten. Ich bin mir nunmehr nicht bloß des Gegenstandes bewusst, sondern auch meiner Persönlichkeit, die dem Gegenstand gegenüber steht und ihn beobachtet. Ich sehe nicht bloß einen Baum, sondern ich weiß auch, dass *ich es bin*, der ihn sieht. Ich erkenne auch, dass in mir etwas vorgeht, während ich den Baum beobachte. Wenn der Baum aus meinem Gesichtskreise verschwindet, bleibt für mein Bewusstsein ein Rückstand von diesem Vorgange: ein Bild des Baumes. Dieses Bild hat sich während meiner Beobachtung mit meinem Selbst verbunden. Mein Selbst hat sich bereichert; sein Inhalt hat ein neues Element in sich aufgenommen. Dieses Element nenne ich meine *Vorstellung* von dem Baume. Ich käme nie in die Lage, von *Vorstellungen* zu sprechen, wenn ich diese nicht in der Wahrnehmung meines Selbst erlebte. Wahrnehmungen würden kommen und gehen; ich ließe sie vorüberziehen. Nur dadurch, dass ich mein Selbst wahrnehme und merke, dass mit jeder Wahrnehmung sich auch *dessen* Inhalt ändert, sehe ich mich gezwungen, die Beobachtung des Gegenstandes mit meiner eigenen Zustandsveränderung in Zusammenhang zu bringen und von meiner Vorstellung zu sprechen.

Die Vorstellung nehme ich an meinem Selbst wahr, in dem Sinne, wie Farbe, Ton usw. an andern Gegenständen. Ich kann jetzt auch den Unterschied machen, dass ich diese andern Gegenstände, die sich mir ge-

На это утверждение нечего возразить, пока я только в общем смысле считаюсь с тем обстоятельством, что восприятие определяется также и организацией моего субъекта. Но дело предстало бы [нам] существенно иначе, если бы мы были в состоянии указать, какова функция нашего воспринимания при осуществлении восприятия. Мы бы тогда знали, что происходит с восприятием во время воспринимания, а также могли бы определить, что уже должно присутствовать в нём, прежде чем оно будет воспринято.

Этим наше рассмотрение переводится с объекта восприятия на его субъект. Я воспринимаю не только другие вещи, но я воспринимаю и себя самого. Восприятие меня самого имеет содержанием, прежде всего, то, что я остаюсь пребывающим по сравнению с постоянно приходящими и уходящими образами восприятий. Восприятие моего «я» может всегда вставать в моём сознании в то время, когда у меня бывают другие восприятия. Когда я погружаюсь в восприятие какого-нибудь данного предмета, то я имею сознание сначала только о нём. К этому может затем присоединиться восприятие моей самости. Тогда я осознаю уже не только предмет, но и мою личность, противостоящую предмету и наблюдающую его. Я не только вижу дерево, но и знаю, что это *именно я* его вижу. Я узнаю также, что нечто происходит во мне в то время, как я наблюдаю дерево. Когда дерево исчезает из поля моего зрения, то для моего сознания остаётся остаток от этого процесса: образ дерева. Этот образ соединился во время моего наблюдения с моей самостью. Моя самость обогатилась; её содержание приняло в себя новый элемент. Этот элемент я называю моим *представлением* о дереве. Я никогда не пришёл бы к возможности говорить о *представлениях*, если бы не пережил их в восприятии моей самости. Восприятия приходили бы и исчезали; я пропускал бы их мимо. Только благодаря тому, что я воспринимаю мою самость и замечаю, что с каждым восприятием изменяется и её содержание, я вижу себя вынужденным привести наблюдение предмета в связь с изменением моего собственного состояния и могу говорить о моём представлении.

Я воспринимаю представление в связи с моей самостью (an meinem Selbst) в том же смысле, в каком цвет, звук и т. д. — в связи с (an) другими предметами. Теперь я могу провести и различие, назвав эти другие, противостоящие мне, предметы *внешним* миром, между

genüberstellen, *Außenwelt* nenne, während ich den Inhalt meiner Selbstwahrnehmung als *Innenwelt* bezeichne. Die Verkennung des Verhältnisses von Vorstellung und Gegenstand hat die größten Missverständnisse in der neueren Philosophie herbeigeführt. Die Wahrnehmung einer Veränderung in uns, die Modifikation, die mein Selbst erfährt, wurde in den Vordergrund gedrängt und das diese Modifikation veranlassende Objekt ganz aus dem Auge verloren. Man hat gesagt: wir nehmen nicht die Gegenstände wahr, sondern nur unsere Vorstellungen. Ich soll nichts wissen von dem Tische an sich, der Gegenstand meiner Beobachtung ist, sondern nur von der Veränderung, die mit mir selbst vorgeht, während ich den Tisch wahrnehme. Diese Anschauung darf nicht mit der vorhin erwähnten Berkeleyschen verwechselt werden. Berkeley behauptet die subjektive Natur meines Wahrnehmungsinhaltes, aber er sagt nicht, dass ich nur von meinen Vorstellungen wissen kann. Er schränkt mein Wissen auf meine Vorstellungen ein, weil er der Meinung ist, dass es keine Gegenstände außerhalb des Vorstellens gibt. Was ich als Tisch ansehe, das ist im Sinne Berkeleys nicht mehr vorhanden, sobald ich meinen Blick nicht mehr darauf richte. Deshalb lässt Berkeley meine Wahrnehmungen unmittelbar durch die Macht Gottes entstehen. Ich sehe einen Tisch, weil Gott diese Wahrnehmung in mir hervorruft. Berkeley kennt daher keine anderen realen Wesen als Gott und die menschlichen Geister. Was wir Welt nennen, ist nur innerhalb der Geister vorhanden. Was der naive Mensch Außenwelt, körperliche Natur nennt, ist für Berkeley nicht vorhanden. Dieser Ansicht steht die jetzt herrschende Kantsche gegenüber, welche unsere Erkenntnis von der Welt nicht deshalb auf unsere Vorstellungen einschränkt, weil sie überzeugt ist, dass es außer diesen Vorstellungen keine Dinge geben kann, sondern weil sie uns so organisiert glaubt, dass wir nur von den Veränderungen unseres eigenen Selbst, nicht von den diese Veränderungen veranlassenden Dingen an sich erfahren können. Sie folgert aus dem Umstande, dass ich nur meine Vorstellungen kenne, nicht, dass es keine von diesen Vorstellungen unabhängige Existenz gibt, sondern nur, dass das Subjekt eine solche nicht unmittelbar in sich aufnehmen, sie nicht anders als durch das «Medium seiner subjektiven Gedanken imaginieren, fingieren, denken, erkennen, vielleicht auch nicht erkennen kann» (O. Liebmann, *Zur Analysis der Wirklichkeit*, Seite 28). Diese Anschauung glaubt etwas unbedingt Gewisses zu sagen, etwas, was ohne alle Beweise unmittelbar einleuchtet. «Der erste Fundamentalsatz,

тем как содержание моего самовосприятия я обозначаю как *внутренний* мир. Неверное понимание отношения между представлением и предметом вызвало величайшие недоразумения в новейшей философии. Восприятие некоего изменения в нас, модификация, испытываемая моей самостью, была выдвинута [в ней] на первый план, а вызывающий эту модификацию объект был совершенно упущен из виду. Говорилось: мы воспринимаем не предметы, а только наши представления. Я ничего не могу знать о столе самом по себе, который является предметом моего наблюдения, а только об изменении, происходящем со мною самим в то время, как я воспринимаю стол. Это воззрение не следует смешивать с ранее упомянутым, принадлежащим Беркли. Беркли утверждает субъективную природу содержания моих восприятий, но он не говорит, что я могу знать только о моих представлениях. Он ограничивает моё знание моими представлениями, полагая, что вне деятельности представления нет никаких предметов. В смысле Беркли, того, что я считаю столом, больше не существует, как только я отвращаю от него мой взор. Поэтому Беркли полагает, что мои восприятия возникают непосредственно по воле Бога. Я вижу стол, потому что Бог вызывает во мне это восприятие. Поэтому Беркли не знает никаких других реальных существ, кроме Бога и человеческих духов. То, что мы называем миром, существует лишь внутри духов. Того, что наивный человек называет внешним миром, телесной природой, для Беркли не существует. Этому воззрению противостоит господствующее в настоящее время воззрение Канта, которое ограничивает наше познание мира нашими представлениями не вследствие убеждения, что вне этих представлений не может существовать никаких вещей, но потому, что оно считает нас так организованными, что мы способны узнавать только об изменениях нашей собственной самости, а не о вызывающих эти изменения «вещах в себе». Из того обстоятельства, что я знаю только мои представления, это воззрение не делает вывода, что нет никакого независимого от этих представлений бытия, а только что субъект не может непосредственно принимать в себя такового, что «он может [его] воображать, сочинять, мыслить, познавать, а может быть, и не познавать не иначе, как через посредство своих субъективных мыслей». (O. Либман. «К анализу действительности», стр. 28 нем. издания.) Это воззрение считает, что оно высказывает нечто безусловно достоверное, нечто такое, что является непосредственно убедитель-

den sich der Philosoph zu deutlichem Bewusstsein zu bringen hat, besteht in der Erkenntnis, dass unser Wissen sich *zunächst* auf nichts weiter als auf unsere Vorstellungen erstreckt. Unsere Vorstellungen sind das Einzige, was wir unmittelbar erfahren, unmittelbar erleben; und eben weil wir sie unmittelbar erfahren, deswegen vermag uns auch der radikalste Zweifel das Wissen von denselben nicht zu entreißen. Dagegen ist das Wissen, das über unser Vorstellen — ich nehme diesen Ausdruck hier überall im weitesten Sinne, so dass alles psychische Geschehen darunter fällt — hinausgeht, vor dem Zweifel nicht geschützt. Daher muss *zu Beginn des Philosophierens* alles über die Vorstellungen hinausgehende Wissen ausdrücklich als bezweifelbar hingestellt werden», so beginnt *Volkelt* sein Buch über «Immanuel Kants Erkenntnistheorie». Was hiermit so hingestellt wird, als ob es eine unmittelbare und selbstverständliche Wahrheit sei, ist aber in Wirklichkeit das Resultat einer Gedankenoperation, die folgendermaßen verläuft: Der naive Mensch glaubt, dass die Gegenstände, so wie er sie wahrnimmt, auch außerhalb seines Bewusstseins vorhanden sind. Die Physik, Physiologie und Psychologie scheinen aber zu lehren, dass zu unseren Wahrnehmungen unsere Organisation notwendig ist, dass wir folglich von nichts wissen können, als von dem, was unsere Organisation uns von den Dingen überliefert. Unsere Wahrnehmungen sind somit Modifikationen unserer Organisation, nicht Dinge an sich. Den hier angedeuteten Gedankengang hat *Eduard von Hartmann* in der Tat als denjenigen charakterisiert, der zur Überzeugung von dem Satze führen muss, dass wir ein direktes Wissen nur von unseren Vorstellungen haben können (vergleiche dessen «Grundproblem der Erkenntnistheorie», S. 16–40). Weil wir außerhalb unseres Organismus Schwingungen der Körper und der Luft finden, die sich uns als Schall darstellen, so wird gefolgert, dass das, was wir Schall nennen, nichts weiter sei als eine subjektive Reaktion unseres Organismus auf jene Bewegungen in der Außenwelt. In derselben Weise findet man, dass Farbe und Wärme nur Modifikationen unseres Organismus seien. Und zwar ist man der Ansicht, dass diese beiden Wahrnehmungsarten in uns hervorgerufen werden durch die Wirkung von Vorgängen in der Außenwelt, die von dem, was Wärmeerlebnis oder Farbenerlebnis ist, durchaus verschieden sind. Wenn solche Vorgänge die Hautnerven meines Körpers erregen, so habe ich die subjektive Wahrnehmung der Wärme, wenn solche Vorgänge den Sehnerv treffen, nehme ich Licht und Farbe wahr. Licht, Farbe und Wärme sind also

ном, даже без всяких доказательств. «Первое основное положение, которое философ должен ясно осознать, состоит в познании, что наше знание *сначала* не простирается ни на что дальнейшее, кроме наших представлений. Наши представления суть единственное, что мы узнаём непосредственно, непосредственно переживаем. И именно потому, что мы их узнаём непосредственно, даже самое радикальное сомнение не в состоянии отнять у нас знание о них. Напротив, знание, выходящее за пределы моего представления — я употребляю здесь это выражение в самом широком смысле, так что под ним разумеется всё совершающееся в психике, — не защищено от сомнений. Поэтому в *начале философствования* всякое знание, выходящее за пределы представлений, должно быть определённо полагаемо как подверженное сомнению», — так начинает *Фолькельт* свою книгу «Теория познания Иммануила Канта». Но то, что здесь таким образом полагается, как если бы это было непосредственной и само собой разумеющейся истиной, на самом деле есть результат мыслительной операции, протекающей следующим образом. Наивный человек думает, что предметы, какими он их воспринимает, существуют и вне его сознания. Но физика, физиология и психология, кажется, учат, что для наших восприятий необходима наша организация и что мы, следовательно, не можем знать ни о чём, кроме того, что сообщает нам о вещах наша организация. Наши восприятия суть, таким образом, модификации нашей организации, а не «вещи в себе». Намеченный здесь ход мыслей *Эдуард фон Гартман* фактически охарактеризовал как такой, который должен привести к убеждению в положении, что прямое знание мы можем иметь только о наших представлениях (см. его книгу «Основные проблемы теории познания», стр. 16–40 нем. изд.). Поскольку вне нашего организма мы находим колебания тел и воздуха, представляющиеся нам как звуки, то из этого заключают, что называемое нами звуком есть не что иное, как субъективная реакция нашего организма на указанные движения во внешнем мире. Подобным же образом находят, что цвет и теплота также суть только модификации нашего организма. При этом считают, что оба эти рода восприятий вызываются в нас действием во внешнем мире процессов, совершенно отличных от того, чем являются переживания теплоты или цвета. Когда такие процессы раздражают кожные нервы моего тела, то у меня возникает субъективное восприятие теплоты, а когда они касаются зрительного нерва, то я воспринимаю цвет и свет.

das, womit meine Sinnesnerven auf den Reiz von außen antworten. Auch der Tastsinn liefert mir nicht die Gegenstände der Außenwelt, sondern nur meine eigenen Zustände. Im Sinne der modernen Physik könnte man etwa denken, dass die Körper aus unendlich kleinen Teilen, den Molekülen bestehen, und dass diese Moleküle nicht unmittelbar aneinandergrenzen, sondern gewisse Entfernungen voneinander haben. Es ist also zwischen ihnen der leere Raum. Durch diese wirken sie aufeinander mittelst anziehender und abstoßender Kräfte. Wenn ich meine Hand einem Körper nähere, so berühren die Moleküle meiner Hand keineswegs unmittelbar diejenigen des Körpers, sondern es bleibt eine gewisse Entfernung zwischen Körper und Hand, und was ich als Widerstand des Körpers empfinde, das ist nichts weiter als die Wirkung der abstoßenden Kraft, die seine Moleküle auf meine Hand ausüben. Ich bin schlechthin außerhalb des Körpers und nehme nur seine Wirkung auf meinen Organismus wahr.

Ergänzend zu diesen Überlegungen tritt die Lehre von den sogenannten spezifischen Sinnesenergien, die *J. Müller* (1801–1858) aufgestellt hat. Sie besteht darin, dass jeder Sinn die Eigentümlichkeit hat, auf alle äußeren Reize nur in einer bestimmten Weise zu antworten. Wird auf den Sehnerv eine Wirkung ausgeübt, so entsteht Lichtwahrnehmung, gleichgültig ob die Erregung durch das geschieht, was wir Licht nennen, oder ob ein mechanischer Druck oder ein elektrischer Strom auf den Nerv einwirkt. Andererseits werden in verschiedenen Sinnen durch die gleichen äußeren Reize verschiedene Wahrnehmungen hervorgerufen. Daraus scheint hervorzugehen, dass unsere Sinne nur das überliefern können, was in ihnen selbst vorgeht, nichts aber von der Außenwelt. Sie bestimmen die Wahrnehmungen je nach ihrer Natur.

Die Physiologie zeigt, dass auch von einem direkten Wissen dessen keine Rede sein kann, was die Gegenstände in unseren Sinnesorganen bewirken. Indem der Physiologe die Vorgänge in unserem eigenen Leibe verfolgt, findet er, dass schon in den Sinnesorganen die Wirkungen der äußeren Bewegung in der mannigfaltigsten Weise umgeändert werden. Wir sehen das am deutlichsten an Auge und Ohr. Beide sind sehr komplizierte Organe, die den äußeren Reiz wesentlich verändern, ehe sie ihn zum entsprechenden Nerv bringen. Von dem peripherischen Ende des Nerven wird nun der schon veränderte Reiz weiter zum Gehirn geleitet. Hier erst müssen wieder die Zentralorgane erregt werden. Daraus wird geschlossen, dass der

Свет, цвет и теплота суть, таким образом, то, чем нервы моих органов чувств отвечают на внешние раздражения. Также и чувство осязания сообщает мне не о предметах внешнего мира, а только о моих собственных состояниях. В смысле современной физики, можно было бы, пожалуй, представить себе, что тела состоят из бесконечно малых частиц, из молекул, и что эти молекулы не граничат непосредственно друг с другом, а отделены известными расстояниями. Между ними, следовательно, — пустое пространство. Сквозь него они действуют друг на друга посредством сил притяжения и отталкивания. Когда я приближаю руку к какому-нибудь телу, то молекулы моей руки отнюдь не касаются молекул тела, но между телом и рукой остаётся известное расстояние, и то, что я ощущаю как сопротивление тела, есть не что иное, как действие силы отталкивания, которую его молекулы оказывают на мою руку. Я нахожусь совершенно вне этого тела и воспринимаю лишь его действие на мой организм.

Дополнением к этим рассуждениям является учение о так называемых специфических энергиях внешних чувств, выдвинутое *И. Мюллером* (1801 — 1858). Оно состоит в том, что каждый орган внешних чувств обладает особенностью на все внешние раздражения отвечать только одним определённым образом. Если воздействовать на зрительный нерв, то возникает восприятие света, безразлично, вызывается ли раздражение тем, что мы называем светом, или на нерв воздействует механическое давление или электрический ток. С другой стороны, в различных органах чувств одинаковыми внешними раздражениями вызываются различные восприятия. Отсюда, по-видимому, следует, что наши органы чувств могут сообщать нам лишь то, что происходит в них самих, и ничего — о внешнем мире. Они определяют восприятия в зависимости от своей природы.

Физиология показывает, что не может быть также никакой речи и о прямом знании того, что вызывают предметы в наших органах чувств. Физиолог, прослеживая процессы в нашем собственном теле, находит, что уже в органах чувств действия внешнего движения видоизменяются самым различным образом. Яснее всего мы это видим на глазе и ухе. Оба они суть очень сложные органы, существенно изменяющие внешнее раздражение, прежде чем довести его до соответствующего нерва. От периферического конца нерва раздражение, уже изменённое, направляется дальше, к мозгу. Здесь опять-таки ещё только должны быть возбуждены центральные ор-

äußere Vorgang eine Reihe von Umwandlungen erfahren hat, ehe er zum Bewusstsein kommt. Was da im Gehirne sich abspielt, ist durch so viele Zwischenvorgänge mit dem äußeren Vorgang verbunden, dass an eine Ähnlichkeit mit demselben nicht mehr gedacht werden kann. Was das Gehirn der Seele zuletzt vermittelt, sind weder äußere Vorgänge, noch Vorgänge in den Sinnesorganen, sondern nur solche innerhalb des Gehirnes. Aber auch die letzteren nimmt die Seele noch nicht unmittelbar wahr. Was wir im Bewusstsein zuletzt haben, sind gar keine Gehirnvorgänge, sondern *Empfindungen*. Meine Empfindung des *Rot* hat gar keine Ähnlichkeit mit dem Vorgange, der sich im Gehirn abspielt, wenn ich das Rot empfinde. Das letztere tritt erst wieder als Wirkung in der Seele auf und wird nur verursacht durch den Hirnvorgang. Deshalb sagt *Hartmann* (Grundproblem der Erkenntnistheorie, S. 37): «Was das Subjekt wahrnimmt, sind also immer nur Modifikationen seiner eigenen psychischen Zustände und nichts anderes.» Wenn ich die Empfindungen habe, dann sind diese aber noch lange nicht zu dem gruppiert, was ich als Dinge wahrnehme. Es können mir ja nur einzelne Empfindungen durch das Gehirn vermittelt werden. Die Empfindungen der Härte und Weichheit werden mir durch den Tast-, die Farben- und Lichtempfindungen durch den Gesichtssinn vermittelt. Doch finden sich dieselben an einem und demselben Gegenstande vereinigt. Diese Vereinigung muss also erst von der Seele selbst bewirkt werden. Das heißt, die Seele setzt die einzelnen durch das Gehirn vermittelten Empfindungen zu Körpern zusammen. Mein Gehirn überliefert mir einzeln die Gesichts-, Tast- und Gehörimpfindungen, und zwar auf ganz verschiedenen Wegen, die dann die Seele zu der Vorstellung Trompete zusammensetzt. Dieses Endglied (Vorstellung der Trompete) eines Prozesses ist es, was für mein Bewusstsein zu allererst gegeben ist. Es ist in demselben nichts mehr von dem zu finden, was außer mir ist und ursprünglich einen Eindruck auf meine Sinne gemacht hat. Der äußere Gegenstand ist auf dem Wege zum Gehirn und durch das Gehirn zur Seele vollständig verlorengegangen.

Es wird schwer sein, ein zweites Gedankengebäude in der Geschichte des menschlichen Geisteslebens zu finden, das mit größerem Scharfsinn zusammengetragen ist, und das bei genauerer Prüfung doch in nichts zerfällt. Sehen wir einmal näher zu, wie es zustande kommt. Man geht zunächst von dem aus, was dem naiven Bewusstsein gegeben ist, von dem wahrgenommenen Dinge. Dann zeigt man, dass alles, was an diesem Dinge sich findet, für uns nicht da wäre, wenn wir keine Sinne hätten. Kein Auge: keine Farbe.

ганы. Из этого заключают, что внешний процесс, прежде чем дойти до сознания, испытывает ряд превращений. То, что разыгрывается в мозгу, соединено с внешним процессом посредством стольких промежуточных процессов, что нельзя больше и думать о каком-либо сходстве с ним. Передаваемое, наконец, мозгом душе — это ни внешние процессы, ни процессы в органах чувств, а лишь таковые внутри мозга. Но и этих последних душа ещё не воспринимает непосредственно. Получаемое нами в конце концов в сознании — это вовсе не мозговые процессы, а *ощущения*. Моё ощущение *красного* не имеет никакого сходства с процессом, который разыгрывается в мозгу, когда я ощущаю красное. Последнее снова выступает в душе лишь как следствие и только вызывается мозговым процессом. Поэтому *Гартман* говорит (в «Основных проблемах теории познания», стр. 37 нем. изд.): «Итак, то, что воспринимает субъект, есть всегда лишь модификации его собственных психических состояний, и ничто другое». Но когда я имею ощущения, то они ещё далеко не сгруппированы в то, что я воспринимаю как вещи. Ведь мне могут быть сообщены через мозг только отдельные ощущения. Ощущения твёрдости и мягкости сообщаются мне через чувство осязания, цветовые и световые ощущения — через чувство зрения. Однако они оказываются объединёнными на одном и том же предмете. Это объединение, таким образом, должно быть ещё вызвано самой душой. Это значит, что душа соединяет в тела отдельные сообщённые через мозг ощущения. Мой мозг передаёт мне отдельно, и притом совершенно различными путями, зрительные, осязательные и слуховые ощущения, которые затем душа соединяет в представление трубы. Этот конечный член процесса (представление трубы) и есть то, что дано с самого начала моему сознанию. В нём нельзя более найти ничего из того, что находится вне меня и что первоначально произвело впечатление на мои чувства. Внешний предмет совершенно потерялся по пути к мозгу и через мозг к душе.

Трудно найти в истории человеческой духовной жизни другое подобное мысленное построение, которое было бы воздвигнуто с большим остроумием и которое при более точном испытании всё же распалось бы в ничто. Посмотрим ближе, как оно получается. Сначала исходят из того, что дано наивному сознанию: из воспринятой вещи. Затем показывают, что всё найденное в этой вещи не существовало бы для нас, если бы мы не имели органов чувств. Нет

Also ist die Farbe in dem noch nicht vorhanden, was auf das Auge wirkt. Sie entsteht erst durch die Wechselwirkung des Auges mit dem Gegenstande. Dieser ist also farblos. Aber auch im Auge ist die Farbe nicht vorhanden; denn da ist ein chemischer oder physikalischer Vorgang vorhanden, der erst durch den Nerv zum Gehirn geleitet wird, und da einen andern auslöst. Dieser ist noch immer nicht die Farbe. Sie wird erst durch den Hirnprozess in der Seele hervorgerufen. Da tritt sie mir noch immer nicht ins Bewusstsein, sondern wird erst durch die Seele nach außen an einen Körper verlegt. An diesem glaube ich sie endlich wahrzunehmen. Wir haben einen vollständigen Kreisgang durchgemacht. Wir sind uns eines farbigen Körpers bewusst geworden. Das ist das Erste. Nun hebt die Gedankenoperation an. Wenn ich keine Augen hätte, wäre der Körper für mich farblos. Ich kann die Farbe also nicht in den Körper verlegen. Ich gehe auf die Suche nach ihr. Ich suche sie im Auge: vergebens; im Nerv: vergebens; im Gehirne: ebenso vergebens; in der Seele: hier finde ich sie zwar, aber nicht mit dem Körper verbunden. Den farbigen Körper finde ich erst wieder da, wo ich ausgegangen bin. Der Kreis ist geschlossen. Ich glaube das als Erzeugnis meiner Seele zu erkennen, was der naive Mensch sich als draußen im Raume vorhanden denkt.

So lange man dabei stehen bleibt, scheint alles in schönster Ordnung. Aber die Sache muss noch einmal von vorne angefangen werden. Ich habe ja bis jetzt mit einem Dinge gewirtschaftet: mit der äußeren Wahrnehmung, von dem ich früher, als naiver Mensch, eine ganz falsche Ansicht gehabt habe. Ich war der Meinung: sie hätte so, wie ich sie wahrnehme, einen objektiven Bestand. Nun merke ich, dass sie mit meinem Vorstellen verschwindet, dass sie nur eine Modifikation meiner seelischen Zustände ist. Habe ich nun überhaupt noch ein Recht, in meinen Betrachtungen von ihr auszugehen? Kann ich von ihr sagen, dass sie auf meine Seele wirkt? Ich muss von jetzt ab den Tisch, von dem ich früher geglaubt habe, dass er auf mich wirkt und in mir eine Vorstellung von sich hervorbringt, selbst als Vorstellung behandeln. Konsequenterweise sind dann aber auch meine Sinnesorgane und die Vorgänge in ihnen bloß subjektiv. Ich habe kein Recht, von einem wirklichen Auge zu sprechen, sondern nur von meiner Vorstellung des Auges. Ebenso ist es mit der Nervenleitung und dem Gehirnprozess und nicht weniger mit dem Vorgänge in der Seele selbst, durch den aus dem Chaos der mannigfaltigen Empfindungen Dinge aufgebaut werden sollen. Durchlaufe ich unter Voraussetzung der Richtigkeit des er-

глаза — нет и цвета. То есть в том, что действует на глаз, цвета ещё не имеется. Он возникает впервые через взаимодействие глаза с предметом. Значит, этот последний бесцветен. Но цвета нет и в глазу, ибо в нём происходит химический или физический процесс, который через нерв ещё только должен быть приведён в мозг и там вызвать другой процесс. Но и этот процесс также всё ещё не цвет. Цвет впервые вызывается в душе благодаря мозговому процессу. Но и в ней он ещё не входит в моё сознание, а перекладывается сначала душою наружу, на какое-нибудь тело. Я думаю, что на нём, наконец, я и воспринимаю его. Мы описали полный круг. Мы осознали некое цветное тело. Это — первое. Теперь начинается мыслительная операция. Если бы у меня не было глаза, то тело было бы для меня бесцветным. Значит, я не могу перекладывать цвет на тело. Я отправляюсь в поиски за ним. Я ищу его в глазу — напрасно, в нерве — напрасно, в мозгу — тоже напрасно, в душе — здесь я, правда, его нахожу, но не связанным с воспринимаемым телом. Цветное тело я вновь нахожу лишь там, откуда я исходил. Круг замкнут. Я полагаю, что распознаю как порождение моей собственной души то, что наивный человек мыслит существующим вовне, в пространстве.

До тех пор, пока останавливаются на этом, всё, кажется, пребывает в наилучшем порядке. Но дело приходится начинать ещё раз сначала. Ведь я до сих пор орудовал с одной вещью: с внешним восприятием, о котором я раньше, в качестве наивного человека, имел совсем ошибочное мнение. Я полагал, что оно, как я его воспринимаю, имеет объективное существование. Теперь я замечаю, что оно исчезает вместе с моим представлением, что оно есть лишь модификация моих душевных состояний. Так имею ли я вообще право исходить из него в моих рассуждениях? Могу ли я говорить о нём, что оно воздействует на мою душу? Отныне я должен тот самый стол, о котором я раньше думал, что он воздействует на меня и вызывает во мне представление о себе, рассматривать как представление. Но, мысля последовательно, я должен в таком случае признать лишь субъективными также и мои органы чувств и процессы в них. Я не имею никакого права говорить о действительном глазе, но только — о моём представлении глаза. Так же обстоит дело и с нервной системой, и с мозговым процессом; и в не меньшей степени — с процессом в самой душе, благодаря которому из хаоса различных ощущений должны построиться вещи. Если, предполагая правильным первый

sten Gedankenkreisganges die Glieder meines Erkenntnisaktes nochmals, so zeigt sich der letztere als ein Gespinnst von Vorstellungen, die doch als solche nicht aufeinander wirken können. Ich kann nicht sagen: meine Vorstellung des Gegenstandes wirkt auf meine Vorstellung des Auges, und aus dieser Wechselwirkung geht die Vorstellung der Farbe hervor. Aber ich habe es auch nicht nötig. Denn sobald mir klar ist, dass mir meine Sinnesorgane und deren Tätigkeiten, mein Nerven- und Seelenprozess auch nur durch die Wahrnehmung gegeben werden können, zeigt sich der geschilderte Gedankengang in seiner vollen Unmöglichkeit. Es ist richtig: für mich ist keine Wahrnehmung ohne das entsprechende Sinnesorgan gegeben. Aber ebenso wenig ein Sinnesorgan ohne Wahrnehmung. Ich kann von meiner Wahrnehmung des Tisches auf das Auge übergehen, das ihn sieht, auf die Hautnerven, die ihn tasten; aber was in diesen vorgeht, kann ich wieder nur aus der Wahrnehmung erfahren. Und da bemerke ich denn bald, dass in dem Prozess, der sich im Auge vollzieht, nicht eine Spur von Ähnlichkeit ist mit dem, was ich als Farbe wahrnehme. Ich kann meine Farbenwahrnehmung nicht dadurch vernichten, dass ich den Prozess im Auge aufzeige, der sich während dieser Wahrnehmung darin abspielt. Ebenso wenig finde ich in den Nerven- und Gehirnprozessen die Farbe wieder; ich verbinde nur neue Wahrnehmungen innerhalb meines Organismus mit der ersten, die der naive Mensch außerhalb seines Organismus verlegt. Ich gehe nur von einer Wahrnehmung zur andern über.

Außerdem enthält die ganze Schlussfolgerung einen Sprung. Ich bin in der Lage, die Vorgänge in meinem Organismus bis zu den Prozessen in meinem Gehirne zu verfolgen, wenn auch meine Annahmen immer hypothetischer werden, je mehr ich mich den zentralen Vorgängen des Gehirnes nähere. Der Weg der *äußeren* Beobachtung hört mit dem Vorgange in meinem Gehirne auf, und zwar mit jenem, den ich wahrnehmen würde, wenn ich mit physikalischen, chemischen usw. Hilfsmitteln und Methoden das Gehirn behandeln könnte. Der Weg der *inneren* Beobachtung fängt mit der Empfindung an und reicht bis zum Aufbau der Dinge aus dem Empfindungsmaterial. Beim Übergang von dem Hirnprozess zur Empfindung ist der Beobachtungsweg unterbrochen.

Die charakterisierte Denkart, die sich im Gegensatz zum Standpunkte des naiven Bewusstseins, den sie naiven Realismus nennt, als kritischen Idealismus bezeichnet, macht den Fehler, dass sie die *eine* Wahrnehmung als Vorstellung charakterisiert, aber die andere gerade in dem Sinne hin-

круг мыслей, я пробегу ещё раз по звеньям моего акта познания, то последний окажется сотканным из представлений, которые, как таковые, ведь не могут действовать друг на друга. Я не могу сказать: моё представление предмета действует на моё представление глаза и из этого взаимодействия появляется представление цвета. Но мне этого и не нужно. Ибо как только мне становится ясным, что мои органы чувств и их деятельность, процесс в моих нервах и душевный процесс также могут быть даны мне только через восприятие, то описанный ход мыслей предстаёт во всей своей невозможности. Это верно: ни одно восприятие не дано мне без соответствующего органа чувств. Но совершенно так же ни один орган чувств не дан мне без восприятия. Я могу от моего восприятия стола перейти к глазу, который его видит, к кожным нервам, которые его осязают, но что в них происходит — это я могу узнать опять-таки только из восприятия. И тут-то я скоро замечаю, что процесс, происходящий в глазу, не имеет ни малейшего сходства с тем, что я воспринимаю как цвет. Я не могу аннулировать моё восприятие цвета указанием на процесс, происходящий в глазу во время этого восприятия. Точно так же не нахожу я цвета и в процессах, происходящих в нервах и в мозгу; я лишь соединяю новые восприятия внутри моего организма с тем первым восприятием, которое наивный человек перекладывает вовне своего организма. Я только перехожу от одного восприятия к другому.

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

Охарактеризованный образ мышления, определяющий себя как критический идеализм, в противоположность точке зрения наивного сознания, называемого им наивным реализмом, делает ту ошибку, что *одно* восприятие он характеризует как представление, а другое

nimmt, wie es der von ihr scheinbar widerlegte naive Realismus tut. Sie will den Vorstellungscharakter der Wahrnehmungen beweisen, indem sie in naiver Weise die Wahrnehmungen am eigenen Organismus als objektiv gültige Tatsachen hinnimmt und zu alledem noch übersieht, dass sie zwei Beobachtungsgebiete durcheinander wirft, zwischen denen sie keine Vermittlung finden kann.

Der kritische Idealismus kann den naiven Realismus nur widerlegen, wenn er selbst in naiv-realistischer Weise seinen eigenen Organismus als objektiv existierend annimmt. In demselben Augenblicke, wo er sich der vollständigen Gleichartigkeit der Wahrnehmungen am eigenen Organismus mit den vom naiven Realismus als objektiv existierend angenommenen Wahrnehmungen bewusst wird, kann er sich nicht mehr auf die ersteren als auf eine sichere Grundlage stützen. Er müsste auch seine subjektive Organisation als bloßen Vorstellungskomplex ansehen. Damit geht aber die Möglichkeit verloren, den Inhalt der wahrgenommenen Welt durch die geistige Organisation bewirkt zu denken. Man müsste annehmen, dass die Vorstellung «Farbe» nur eine Modifikation der Vorstellung «Auge» sei. Der sogenannte kritische Idealismus kann nicht bewiesen werden, ohne eine Anleihe beim naiven Realismus zu machen. Der letztere wird nur dadurch widerlegt, dass man dessen eigene Voraussetzungen auf einem anderen Gebiete ungeprüft gelten lässt.

Soviel ist hieraus gewiss: durch Untersuchungen innerhalb des Wahrnehmungsgebietes kann der kritische Idealismus nicht bewiesen, somit die Wahrnehmung ihres objektiven Charakters nicht entkleidet werden.

Noch weniger aber darf der Satz: «*Die wahrgenommene Welt ist meine Vorstellung*» als durch sich selbst einleuchtend und keines Beweises bedürftig hingestellt werden. *Schopenhauer* beginnt sein Hauptwerk «Die Welt als Wille und Vorstellung» mit den Worten: «Die Welt ist meine Vorstellung: — dies ist die Wahrheit, welche in Beziehung auf jedes lebende und erkennende Wesen gilt; wiewohl der Mensch allein sie in das reflektierte abstrakte Bewusstsein bringen kann: und tut er dies wirklich; so ist die philosophische Besonnenheit bei ihm eingetreten. Es wird ihm dann deutlich und gewiss, dass er keine Sonne kennt und keine Erde; sondern immer nur ein Auge, das eine Sonne sieht, eine Hand, die eine Erde fühlt; dass die Welt, welche ihn umgibt, nur als Vorstellung da ist, d. h. durchweg nur in Beziehung auf ein Anderes, das Vorstellende, welches er selbst ist. — Wenn irgend eine

принимает как раз в том же самом смысле, в каком это делает якобы опровергнутый им наивный реализм. Он хочет доказать присущий восприятиям характер представления тем, что наивно принимает восприятия, получаемые [человеком] от собственного организма, за объективно значимые факты и к тому же ещё не замечает, что смешивает две области наблюдения, между которыми не может найти никакого перехода.

Критический идеализм может опровергнуть наивный реализм лишь в том случае, если сам наивно-реалистически принимает свой собственный организм за объективно существующий. В тот самый момент, когда он осознает полную однородность восприятий, получаемых от собственного организма, с восприятиями, принимаемыми наивным реализмом за объективно существующие, он уже не сможет больше опираться на первые как на надёжную основу. Ему пришлось бы и на свою субъективную организацию смотреть как на простой комплекс представлений. Но тогда была бы утрачена возможность мыслить содержание воспринятого мира как вызванное духовной организацией. Пришлось бы принять, что представление «цвет» есть только модификация представления «глаз». Так называемый критический идеализм не может быть доказан без заимствования у наивного реализма. Последний пытаются опровергнуть лишь тем, что его предпосылки, не проверив их, применяют в другой области.

Итак, совершенно очевидно: посредством исследований в области восприятий критический идеализм не может быть доказан, а вместе с тем и восприятие не может быть лишено своего объективного характера.

Но ещё менее может быть признано само собой разумеющимся и не нуждающимся в доказательстве положение, что «*воспринимаемый мир есть моё представление*». *Шопенгауэр* начинает свой главный труд «Мир как воля и представление» словами: «Мир есть моё представление. — Вот истина, действительная для каждого живого и познающего существа, хотя только человек способен внести её в рефлектирующее абстрактное сознание; и если он действительно делает это, то в нём возникает философская рассудительность. Для него тогда становится ясным и очевидным, что он не знает ни солнца, ни земли, но всегда только глаз, видящий солнце, руку, осязающую землю; что окружающий его мир существует только как представление, т. е. исключительно лишь в отношении к другому, к представляющему,

Wahrheit a priori ausgesprochen werden kann, so ist es diese: denn sie ist die Aussage derjenigen Form aller möglichen und erdenklichen Erfahrung, welche allgemeiner, als alle andern, als Zeit, Raum und Kausalität ist: denn alle diese setzen jene eben schon voraus ... » Der ganze Satz scheidet an dem oben bereits von mir angeführten Umstande, dass das Auge und die Hand nicht weniger Wahrnehmungen sind als die Sonne und die Erde. Und man könnte im Sinne Schopenhauers und mit Anlehnung an seine Ausdrucksweise seinen Sätzen entgegenhalten: Mein Auge, das die Sonne sieht, und meine Hand, die die Erde fühlt, sind meine Vorstellungen gerade so wie die Sonne und die Erde selbst. Dass ich damit aber den Satz wieder aufhebe, ist ohne weiteres klar. Denn nur mein wirkliches Auge und meine wirkliche Hand könnten die Vorstellungen Sonne und Erde als ihre Modifikationen an sich haben, nicht aber meine Vorstellungen Auge und Hand. Nur von *diesen* aber darf der kritische Idealismus sprechen.

Der kritische Idealismus ist völlig ungeeignet, eine Ansicht über das Verhältnis von Wahrnehmung und Vorstellung zu gewinnen. Die auf Seite 150 f. angedeutete Scheidung dessen, was an der Wahrnehmung während des Wahrnehmens geschieht und was an ihr schon sein muss, bevor sie wahrgenommen wird, kann er nicht vornehmen. Dazu muss also ein anderer Weg eingeschlagen werden.

которым является он сам. — Если какая-нибудь истина может быть высказана a priori, то именно эта, ибо она есть выражение той формы всякого возможного и мыслимого опыта, которая более обща, чем все другие формы, чем время, пространство и причинность: ведь все они уже предполагают её...». Всё это положение рушится вследствие приведенного уже мною выше обстоятельства, что глаз и рука суть такие же восприятия, как солнце и земля. И можно было бы, в духе Шопенгауэра и подражая способу его выражения, противопоставить его положению другое: мой глаз, видящий солнце, и моя рука, осязающая землю, суть такие же мои представления, как солнце и земля. Но ясно без дальнейших объяснений, что этим я упраздняю его положение. Ибо только мой действительный глаз и моя действительная рука, а не мои представления глаза и руки могли бы иметь в себе, как свои модификации, представления солнца и земли. Лишь *о них* вправе говорить критический идеализм.

Критический идеализм совершенно не в состоянии выработать воззрение на взаимоотношение восприятия и представления. Он не может выполнить обозначенного выше, на стр. 151 и след., разделения между тем, что происходит с восприятием во время воспринимания, и тем, что уже должно быть в нём, прежде чем оно будет воспринято. Для этого, следовательно, должен быть проложен иной путь.

V. DAS ERKENNEN DER WELT

Aus den vorhergehenden Betrachtungen folgt die Unmöglichkeit, durch Untersuchung unseres Beobachtungsinhalts den Beweis zu erbringen, dass unsere Wahrnehmungen Vorstellungen sind. Dieser Beweis soll nämlich dadurch erbracht werden, dass man zeigt: wenn der Wahrnehmungsprozess in der Art erfolgt, wie man ihn gemäß den naiv-realistischen Annahmen über die psychologische und physiologische Konstitution unseres Individuums sich vorstellt, dann haben wir es nicht mit Dingen an sich, sondern bloß mit unseren Vorstellungen von den Dingen zu tun. Wenn nun der naive Realismus, konsequent verfolgt, zu Resultaten führt, die das gerade Gegenteil seiner Voraussetzungen darstellen, so müssen diese Voraussetzungen als ungeeignet zur Begründung einer Weltanschauung bezeichnet und fallen gelassen werden. Jedenfalls ist es unstatthaft, die Voraussetzungen zu verwerfen und die Folgerungen gelten zu lassen, wie es der kritische Idealist tut, der seiner Behauptung: die Welt ist meine Vorstellung, den obigen Beweisgang zugrunde legt. (Eduard von Hartmann gibt in seiner Schrift «Das Grundproblem der Erkenntnistheorie» eine ausführliche Darstellung dieses Beweisganges.)

Ein anderes ist die Richtigkeit des kritischen Idealismus, ein anderes die Überzeugungskraft seiner Beweise. Wie es mit der ersteren steht, wird sich später im Zusammenhange unserer Ausführungen ergeben. Die Überzeugungskraft seines Beweises ist aber gleich Null. Wenn man ein Haus baut, und bei Herstellung des ersten Stockwerkes bricht das Erdgeschoss in sich zusammen, so stürzt das erste Stockwerk mit. Der naive Realismus und der kritische Idealismus verhalten sich wie dies Erdgeschoss zum ersten Stockwerk.

Wer der Ansicht ist, dass die ganze wahrgenommene Welt nur eine vorgestellte ist, und zwar die Wirkung der mir unbekanntem Dinge auf meine Seele, für den geht die eigentliche Erkenntnisfrage natürlich nicht auf die nur in der Seele vorhandenen Vorstellungen, sondern auf die jenseits unse-

V. ПОЗНАВАНИЕ МИРА

Из предшествующих рассуждений следует, что путём исследования содержания наших наблюдений нельзя доказать, что наши восприятия суть представления. Ведь для этого доказательства нужно было бы, собственно говоря, показать, что если процесс восприятия протекает так, как его представляют себе согласно наивно-реалистическим взглядам на психологическое и физиологическое устройство нашего индивидуума, то мы имеем дело не с вещами в себе, а только с нашими представлениями о вещах. Ну а если последовательно прослеженный ход мыслей наивного реализма приводит к результатам, представляющим собой прямую противоположность его предпосылкам, то эти предпосылки должны быть признаны негодными для обоснования мировоззрения и от них следует отказаться. Во всяком случае, непозволительно отбрасывать предпосылки и оставлять в силе выводы, как это делает критический идеалист, кладущий указанный ход доказательства в основу своего утверждения: мир есть моё представление. (Эдуард фон Гартман даёт в своем труде «Основные проблемы теории познания» подробное изложение этого хода доказательства.)

Одно дело — правильность критического идеализма, другое — убедительность его доказательств. Как обстоит дело с его правильностью, выяснится позже, в связи с нашими дальнейшими рассуждениями. Но убедительность его доказательств равна нулю. Если строят дом и при возведении второго этажа первый этаж разваливается, то вместе с ним обрушивается и второй этаж. Наивный реализм и критический идеализм относятся друг к другу как этот первый этаж ко второму.

Кто придерживается взгляда, что весь воспринимаемый мир есть только представляемый, а именно — действие незнакомых мне вещей на мою душу, для того подлинный вопрос о познании, естественно, направляется не на представления, содержащиеся только в душе, а на лежащие по ту сторону нашего сознания, независимые от нас вещи.

res Bewusstseins liegenden, von uns unabhängigen Dinge. Er fragt: Wieviel können wir von den letzteren *mittelbar* erkennen, da sie unserer Beobachtung *unmittelbar* nicht zugänglich sind? Der auf diesem Standpunkt Stehende kümmert sich nicht um den inneren Zusammenhang seiner bewussten Wahrnehmungen, sondern um deren nicht mehr bewusste Ursachen, die ein von ihm unabhängiges Dasein haben, während, nach seiner Ansicht, die Wahrnehmungen verschwinden, sobald er seine Sinne von den Dingen abwendet. Unser Bewusstsein wirkt, von diesem Gesichtspunkte aus, wie ein Spiegel, dessen Bilder von bestimmten Dingen auch in dem Augenblicke verschwinden, in dem seine spiegelnde Fläche ihnen nicht zugewandt ist. Wer aber die Dinge selbst nicht sieht, sondern nur ihre Spiegelbilder, der muss aus dem Verhalten der letzteren über die Beschaffenheit der ersteren durch Schlüsse indirekt sich unterrichten. Auf diesem Standpunkte steht die neuere Naturwissenschaft, welche die Wahrnehmungen nur als letztes Mittel benutzt, um Aufschluss über die hinter denselben stehenden und allein wahrhaft seienden Vorgänge des Stoffes zu gewinnen. Wenn der Philosoph als kritischer Idealist überhaupt ein Sein gelten lässt, dann geht sein Erkenntnisstreben mit mittelbarer Benutzung der Vorstellungen allein auf dieses Sein. Sein Interesse überspringt die subjektive Welt der Vorstellungen und geht auf das Erzeugende dieser Vorstellungen los.

Der kritische Idealist kann aber so weit gehen, dass er sagt: ich bin in meine Vorstellungswelt eingeschlossen und kann aus ihr nicht hinaus. Wenn ich ein Ding hinter meinen Vorstellungen denke, so ist dieser Gedanke doch auch weiter nichts als meine Vorstellung. Ein solcher Idealist wird dann das Ding an sich entweder ganz leugnen oder wenigstens davon erklären, dass es für uns Menschen gar keine Bedeutung habe, das ist, so gut wie nicht da sei, weil wir nichts von ihm wissen können.

Einem kritischen Idealisten dieser Art erscheint die ganze Welt als ein Traum, dem gegenüber jeder Erkenntnisdrang einfach sinnlos wäre. Für ihn kann es nur zwei Gattungen von Menschen geben: Befangene, die ihre eigenen Traumgespinste für wirkliche Dinge halten, und Weise, die die Nichtigkeit dieser Traumwelt durchschauen, und die nach und nach alle Lust verlieren müssen, sich weiter darum zu bekümmern. Für diesen Standpunkt kann auch die eigene Persönlichkeit zum bloßen Traumbilde werden. Gerade so wie unter den Bildern des Schlaftraums unser eigenes Traumbild erscheint, so tritt im wachen Bewusstsein die Vorstellung des

Он спрашивает: в какой мере можем мы *косвенно* познать последние, раз они недоступны нашему наблюдению *непосредственно*? Стоящий на этой точке зрения заботится не о внутренней связи своих сознательных восприятий, а об их уже несознаваемых причинах, имеющих независимое от него существование, между тем как восприятия, по его мнению, исчезают, лишь только он отводит свои органы чувств от вещей. Согласно этой точке зрения, наше сознание действует подобно зеркалу, в котором отображения вещей исчезают в тот же миг, как только отражающая поверхность перестает быть обращённой к ним. Но кто видит не сами вещи, а только их отображения, тому остаётся из поведения последних косвенно, посредством заключений, осведомляться о свойствах первых. На этой точке зрения стоит новейшее естествознание, пользующееся восприятиями только как последним средством для получения разъяснения стоящих за ними и единственно поистине существующих материальных процессов. Если философ, как критический идеалист, вообще допускает какое-либо бытие, то его познавательное стремление бывает направлено, с косвенным использованием представлений, исключительно на это бытие. Его интерес перескакивает через субъективный мир представлений и направляется на то, что вызывает эти представления.

Но критический идеалист может зайти так далеко, что скажет: я заключён в мир моих представлений и не могу из него выйти. Когда я мыслю за моими представлениями какую-либо вещь, то ведь и мысль эта есть не что иное, как только моё представление. Такой идеалист будет тогда или совсем отрицать вещь в себе или, по крайней мере, заявит, что она для нас, людей, не имеет никакого значения, т.е. её всё равно что не существует, поскольку мы ничего не можем знать о ней.

Такого рода критическому идеалисту весь мир предстаёт как сновидение, по отношению к которому всякое стремление к познанию было бы просто бессмысленным. Для него могут существовать лишь два рода людей: предубеждённые, принимающие ткань своих сновидений за действительные вещи, и мудрые, которые прозревают ничтожество этого мира сновидений и которым потому ничего не остаётся, как постепенно потерять всякую охоту далее заботиться о нём. Для этой точки зрения и собственная личность может стать просто грезящимся образом. Как среди образов сновидений появляется наш собственный сновидческий образ, так и в бодрственном

eigenen Ich zu der Vorstellung der Außenwelt hinzu. Wir haben im Bewusstsein dann nicht unser wirkliches Ich, sondern nur unsere Ichvorstellung gegeben. Wer nun leugnet, dass es Dinge gibt, oder wenigstens, dass wir von ihnen etwas wissen können: der muss auch das Dasein beziehungsweise die Erkenntnis der eigenen Persönlichkeit leugnen. Der kritische Idealist kommt dann zu der Behauptung: «Alle Realität verwandelt sich in einen wunderbaren Traum, ohne ein Leben, von welchem geträumt wird, und ohne einen Geist, dem da träumt; in einen Traum, der in einem Traume von sich selbst zusammenhängt» (vergleiche *Fichte*, Die Bestimmung des Menschen).

Gleichgültig, ob derjenige, der das unmittelbare Leben als Traum zu erkennen glaubt, hinter diesem Traum nichts mehr vermutet, oder ob er seine Vorstellungen auf wirkliche Dinge bezieht: das Leben selbst muss für ihn alles wissenschaftliche Interesse verlieren. Während aber für denjenigen, der mit dem Traume das uns zugängliche All erschöpft glaubt, alle Wissenschaft ein Unding ist, wird für den andern, der sich befugt glaubt, von den Vorstellungen auf die Dinge zu schließen, die Wissenschaft in der Erforschung dieser «Dinge an sich» bestehen. Die erstere Weltansicht kann mit dem Namen absoluter *Illusionismus* bezeichnet werden, die zweite nennt ihr konsequentester Vertreter, Eduard von Hartmann, *transzendentalen Realismus*.*

Diese beiden Ansichten haben mit dem naiven Realismus das gemein, dass sie Fuß in der Welt zu fassen suchen durch eine Untersuchung der Wahrnehmungen. Sie können aber innerhalb dieses Gebietes nirgends einen festen Punkt finden.

Eine Hauptfrage für den Bekenner des transzendentalen Realismus müsste sein: wie bringt das Ich aus sich selbst die Vorstellungswelt zustande? Für eine uns gegebene Welt von Vorstellungen, die verschwindet, sobald wir unsere Sinne der Außenwelt verschließen, kann ein ernstes Erkenntnisstreben

* *Transzendental* wird im Sinne dieser Weltanschauung eine Erkenntnis genannt welche sich bewusst glaubt, dass über die Dinge an sich nicht direkt etwas ausgesagt werden könne, sondern welche indirekt Schlüsse von dem bekannten subjektiven auf das Unbekannte, jenseits des subjektiven Liegende (Transzendente) macht. Das Ding an sich ist nach dieser Ansicht jenseits des Gebietes der uns *unmittelbar* erkennbaren Welt, d. i. transzendent. Unsere Welt kann aber auf das Transzendente transzendental bezogen werden. Realismus heißt Hartmanns Anschauung, weil sie über das subjektive, Ideale hinaus, auf das Transzendente, Reale geht.

сознании к представлению внешнего мира присоединяется представление собственного «я». Мы имеем тогда в сознании не наше действительное «я», а только представление о нашем «я». Итак, кто отрицает, что вещи существуют или, по крайней мере, что мы можем что-либо знать о них, тот должен отрицать также и бытие, а стало быть, и познание собственной личности. Критический идеалист приходит тогда к утверждению: «Всякая реальность превращается в удивительный сон без жизни, которая снится, и без духа, которому снится, — в сон, состоящий из сна о себе самом» (см. *Фихте*. «Назначение человека»).

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

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

Главным вопросом для сторонника трансцендентального реализма должен был бы быть следующий: каким образом «я» из себя самого производит мир представлений? Данным нам миром представлений, исчезающим, как только мы закрываем для внешнего мира

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

sich insofern erwärmen, als sie das Mittel ist, die Welt des an sich seienden Ich mittelbar zu erforschen. Wenn die Dinge unserer Erfahrung Vorstellungen wären, dann gliche unser alltägliches Leben einem Traume und die Erkenntnis des wahren Tatbestandes dem Erwachen. Auch unsere Traumbilder interessieren uns so lange, als wir träumen, folglich die Traumnatur nicht durchschauen. In dem Augenblicke des Erwachens fragen wir nicht mehr nach dem inneren Zusammenhange unserer Traumbilder, sondern nach den physikalischen, physiologischen und psychologischen Vorgängen, die ihnen zum Grunde liegen. Ebenso wenig kann sich der Philosoph, der die Welt für seine Vorstellung hält, für den inneren Zusammenhang der Einzelheiten in derselben interessieren. Falls er überhaupt ein seiendes Ich gelten lässt, dann wird er nicht fragen, wie hängt eine seiner Vorstellungen mit einer anderen zusammen, sondern was geht in der von ihm unabhängigen Seele vor, während sein Bewusstsein einen bestimmten Vorstellungsaufbau enthält. Wenn ich träume, dass ich Wein trinke, der mir ein Brennen im Kehlkopf verursache und dann mit Hustenreiz aufwache (vergleiche *Weygandt*, Entstehung der Träume, 1893), so hört im Augenblicke des Erwachens die Traumhandlung auf, für mich ein Interesse zu haben. Mein Augenmerk ist nur noch auf die physiologischen und psychologischen Prozesse gerichtet, durch die der Hustenreiz sich symbolisch in dem Traumbilde zum Ausdruck bringt. In ähnlicher Weise muss der Philosoph, sobald er von dem Vorstellungscharakter der gegebenen Welt überzeugt ist, von dieser sofort auf die dahinter steckende wirkliche Seele überspringen. Schlimmer steht die Sache allerdings, wenn der Illusionismus das Ich an sich hinter den Vorstellungen ganz leugnet, oder es wenigstens für unerkennbar hält. Zu einer solchen Ansicht kann sehr leicht die Beobachtung führen, dass es dem Träumen gegenüber zwar den Zustand des Wachens gibt, in dem wir Gelegenheit haben, die Träume zu durchschauen und auf reale Verhältnisse zu beziehen, dass wir aber keinen zu dem wachen Bewusstseinsleben in einem ähnlichen Verhältnisse stehenden Zustand haben. Wer zu dieser Ansicht sich bekennt, dem geht die Einsicht ab, dass es etwas gibt, das sich in der Tat zum bloßen Wahrnehmen verhält wie das Erfahren im wachen Zustande zum Träumen. Dieses Etwas ist das *Denken*.

Dem naiven Menschen kann der Mangel an Einsicht, auf den hier ge deutet wird, nicht angerechnet werden. Er gibt sich dem Leben hin und hält die Dinge so für wirklich, wie sie sich ihm in der Erfahrung darbieten. Der

наши чувства, серьёзное познавательное стремление может интересоваться лишь постольку, поскольку он служит средством косвенного исследования мира в себе сущего «я». Если бы предметы нашего опыта были представлениями, то наша повседневная жизнь была бы подобна сну, а познание истинного положения вещей — пробуждению. Ведь и образы наших сновидений интересуют нас, пока мы грезим и, следовательно, не распознаём природу сна. В момент же пробуждения мы спрашиваем уже не о внутренней связи наших сновидческих образов, а о физических, физиологических и психологических процессах, лежащих в их основе. Так и философ, считающий мир своим представлением, не может интересоваться внутренней связью отдельных его частей. В случае, если он вообще признаёт сущее «я», он будет спрашивать не о том, как одно из его представлений связано с другим, а о том, что происходит в независимой от него душе в то время, когда его сознание содержит в себе определённую последовательность представлений. Когда я вижу во сне, что пью вино, которое обжигает мне горло, и затем просыпаюсь с кашлем (см. *Вейгандт*. «Возникновение сновидений. 1893), то в момент пробуждения сновидческое событие перестаёт иметь для меня интерес. Моё внимание направляется лишь на физиологические и психологические процессы, благодаря которым раздражение кашля нашло себе символическое выражение в приснившейся картине. Подобным же образом и философ, лишь только он убедился, что данный мир имеет характер представления, должен тотчас же перескочить с этого мира на скрывающуюся позади него действительно существующую душу. Конечно, хуже обстоит дело, когда иллюзионизм совершенно отрицает «я» само по себе [стоящее] позади представлений или считает его, по меньшей мере, непознаваемым. К такому воззрению легко может привести соображение, что хотя, в противоположность сновидческому состоянию, и существует состояние бодрствования, в котором мы имеем возможность прозревать характер сновидений и соотносить их с реальными обстоятельствами, но что для бодрственной жизни сознания у нас нет подобного состояния, находящегося к ней в таком же отношении. Для сторонника этого воззрения непостижимо, как это может существовать нечто такое, что к простому восприятию на самом деле относится так же, как опыт в бодрственном состоянии — к сновидению. Это нечто есть *мышление*.

Наивному человеку не может быть поставлен в вину указанный здесь недостаток понимания. Он отдаётся жизни и считает вещи дейс-

erste Schritt aber, der über diesen Standpunkt hinaus unternommen wird, kann nur in der Frage bestehen: wie verhält sich das Denken zur Wahrnehmung? Ganz einerlei, ob die Wahrnehmung in der mir gegebenen Gestalt vor und nach meinem Vorstellen weiterbesteht oder nicht: wenn ich irgend etwas über sie aussagen will, so kann es nur mit Hilfe des Denkens geschehen. Wenn ich sage: die Welt ist meine Vorstellung, so habe ich das Ergebnis eines Denkprozesses ausgesprochen, und wenn mein Denken auf die Welt nicht anwendbar ist, so ist dieses Ergebnis ein Irrtum. Zwischen die Wahrnehmung und jede Art von Aussage über dieselbe schiebt sich das Denken ein.

Den Grund, warum das Denken bei der Betrachtung der Dinge zumeist übersehen wird, haben wir bereits angegeben (vergleiche Seite 114 f.). Er liegt in dem Umstande, dass wir nur auf den Gegenstand, über den wir denken, nicht aber zugleich auf das Denken unsere Aufmerksamkeit richten. Das naive Bewusstsein behandelt daher das Denken wie etwas, das mit den Dingen nichts zu tun hat, sondern ganz abseits von denselben steht und seine Betrachtungen über die Welt anstellt. Das Bild, das der Denker von den Erscheinungen der Welt entwirft, gilt nicht als etwas, was zu den Dingen gehört, sondern als ein nur im Kopfe des Menschen existierendes; die Welt ist auch fertig ohne dieses Bild. Die Welt ist fix und fertig in allen ihren Substanzen und Kräften; und von dieser fertigen Welt entwirft der Mensch ein Bild. Die so denken, muss man nur fragen: mit welchem Rechte erklärt ihr die Welt für fertig, ohne das Denken? Bringt nicht mit der gleichen Notwendigkeit die Welt das Denken im Kopfe des Menschen hervor, wie die Blüte an der Pflanze? Pflanzet ein Samenkorn in den Boden. Es treibt Wurzel und Stengel. Es entfaltet sich zu Blättern und Blüten. Stellet die Pflanze euch selbst gegenüber. Sie verbindet sich in eurer Seele mit einem bestimmten Begriffe. Warum gehört dieser Begriff weniger zur ganzen Pflanze als Blatt und Blüte? Ihr saget: die Blätter und Blüten sind ohne ein wahrnehmendes Subjekt da; der Begriff erscheint erst, wenn sich der Mensch der Pflanze gegenüberstellt. Ganz wohl. Aber auch Blüten und Blätter entstehen an der Pflanze nur, wenn Erde da ist, in die der Keim gelegt werden kann, wenn Licht und Luft da sind, in denen sich Blätter und Blüten entfalten können. Gerade so entsteht der Begriff der Pflanze, wenn ein denkendes Bewusstsein an die Pflanze herantritt.

Es ist ganz willkürlich, die Summe dessen, was wir von einem Dinge

твительными в том виде, в каком они представляются ему в опыте. Но первый шаг, который должен быть сделан, чтобы выйти за пределы этой точки зрения, может состоять только в вопросе: как относится мышление к восприятию? Совершенно безразлично, продолжает ли существовать восприятие в данном мне его образе до и после моего представления или же нет, — если я хочу о нём что-нибудь высказать, то это может произойти только посредством мышления. Если я говорю: мир есть моё представление, — то я высказываю результат мыслительного процесса, и если моё мышление не может быть применено к миру, то ошибочен и этот результат. Между восприятием и любого рода высказыванием о нём вклинивается мышление.

Причину, по которой мышление при рассмотрении вещей большей частью упускается из виду, мы уже указали выше (см. стр. 115 и след.). Она заключается в том, что мы направляем наше внимание только на предмет, о котором думаем, а не одновременно и на мышление. Наивное сознание поэтому трактует мышление как нечто, не имеющее ничего общего с вещами, но стоящее совершенно в стороне от них и производящее свои размышления над миром. Картина явлений мира, набрасываемая мыслителем, считается не чем-то принадлежащим к вещам, а существующим только в голове человека; мир завершён и без этой картины. Мир совершенно закончен во всех своих субстанциях и силах; и картину этого-то законченного мира набрасывает человек. Тех, кто так думает, нужно только спросить: по какому праву вы объявляете мир законченным без мышления? Не производит ли мир мышление в голове человека с той же необходимостью, как цветок на растении? Посадите семя в землю. Оно выпустит корень и стебель. Оно развернёт листья и цветы. Противопоставьте растение самим себе. Оно соединится в вашей душе с определённым понятием. Почему это понятие менее принадлежит к целому растению, чем лист и цветок? Вы скажете: листья и цветы существуют без воспринимающего субъекта, понятие же появляется только тогда, когда человек противопоставляет себя растению. Отлично. Но цветы и листья возникают у растения только тогда, когда налицо земля, в которую может быть положено семя, когда имеются свет и воздух, в которых могут развёртываться листья и цветы. Точно так же возникает и понятие растения, когда к растению подступает мыслящее сознание.

Совершенно произвольно считать сумму того, что мы узнаём

durch die bloße Wahrnehmung erfahren, für eine Totalität, für ein Ganzes zu halten, und dasjenige, was sich durch die *denkende* Betrachtung ergibt, als ein solches Hinzugekommenes, das mit der Sache selbst nichts zu tun habe. Wenn ich heute eine Rosenknospe erhalte, so ist das Bild, das sich meiner Wahrnehmung darbietet, nur zunächst ein abgeschlossenes. Wenn ich die Knospe in Wasser setze, so werde ich morgen ein ganz anderes Bild meines Objektes erhalten. Wenn ich mein Auge von der Rosenknospe nicht abwende, so sehe ich den heutigen Zustand in den morgigen durch unzählige Zwischenstufen kontinuierlich übergehen. Das Bild, das sich mir in einem bestimmten Augenblicke darbietet, ist nur ein zufälliger Ausschnitt aus dem in einem fortwährenden Werden begriffenen Gegenstande. Setze ich die Knospe nicht in Wasser, so bringt sie eine ganze Reihe von Zuständen nicht zur Entwicklung, die der Möglichkeit nach in ihr lagen. Ebenso kann ich morgen verhindert sein, die Blüte weiter zu beobachten und dadurch ein unvollständiges Bild haben.

Es ist eine ganz unsachliche, an Zufälligkeiten sich heftende Meinung, die von dem in einer gewissen Zeit sich darbietenden Bilde erklärte: *das* ist die Sache.

Ebenso wenig ist es statthaft, die Summe der Wahrnehmungsmerkmale für die Sache zu erklären. Es wäre sehr wohl möglich, dass ein Geist zugleich und ungetrennt von der Wahrnehmung den Begriff mitempfangen könnte. Ein solcher Geist würde gar nicht auf den Einfall kommen, den Begriff als etwas nicht zur Sache Gehöriges zu betrachten. Er müsste ihm ein mit der Sache unzertrennlich verbundenes Dasein zuschreiben.

Ich will mich noch durch ein Beispiel deutlicher machen. Wenn ich einen Stein in horizontaler Richtung durch die Luft werfe, so sehe ich ihn nacheinander an verschiedenen Orten. Ich verbinde diese Orte zu einer Linie. In der Mathematik lerne ich verschiedene Linienformen kennen, darunter auch die Parabel. Ich kenne die Parabel als eine Linie, die entsteht, wenn sich ein Punkt in einer gewissen gesetzmäßigen Art bewegt. Wenn ich die Bedingungen untersuche, unter denen sich der geworfene Stein bewegt, so finde ich, dass die Linie seiner Bewegung mit der identisch ist, die ich als Parabel kenne. Dass sich der Stein gerade in einer Parabel bewegt, das ist eine Folge der gegebenen Bedingungen und folgt mit Notwendigkeit aus diesen. Die Form der Parabel gehört zur ganzen Erscheinung, wie alles andere, was an derselben in Betracht kommt. Dem oben beschriebenen

о вещи посредством простого восприятия, законченным целым, а то, что получается посредством *мыслящего* рассмотрения, — чем-то привходящим, не имеющим ничего общего с самой вещью. Если я сегодня получу бутон розы, то его образ, предстающий моему восприятию, является лишь временно законченным в себе. Если я опущу бутон в воду, то завтра получу совершенно другой образ моего объекта. Если я не буду спускать глаз с этого бутона розы, то увижу, как сегодняшнее состояние будет непрерывно, через бесчисленные промежуточные ступени переходить в завтрашнее. Образ, представляющийся мне в определённый момент, есть только случайный фрагмент находящегося в постоянном становлении предмета. Если я не опущу бутон в воду, то он не разовьёт целого ряда состояний, заложенных в нём как возможности. Точно так же завтра мне могут помешать наблюдать цветок, и я получу вследствие этого несовершенный его образ.

Никоим образом не отвечающим сути дела, а основывающимся на случайностях было бы мнение, которое лишь об одном представшем в определённый момент образе заявило бы: вот *это* и есть вещь.

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

Я поясню мою мысль следующим примером. Если я брошу в воздух камень в горизонтальном направлении, то увижу его последовательно в различных местах. Я соединяю эти места в одну линию. В математике я знакомлюсь с различными формами линий, в том числе и с параболой. Я знаю параболу как линию, которая возникает, когда точка движется определённым закономерным образом. Если я исследую условия, при которых движется брошенный камень, то найду линию его движения тождественной с той, которую я знаю как параболу. То, что камень движется именно по параболе, есть следствие данных условий и с необходимостью следует из них. Форма параболы принадлежит к целому явлению так же, как и всё другое, что принимается в нём во внимание. Упомянутому выше духу, которому

Geist, der nicht den Umweg des Denkens nehmen müsste, wäre nicht nur eine Summe von Gesichtsempfindungen an verschiedenen Orten gegeben, sondern ungetrennt von der Erscheinung auch die parabolische Form der Wurflinie, die *wir* erst durch Denken zu der Erscheinung hinzufügen.

Nicht an den Gegenständen liegt es, dass sie uns zunächst ohne die entsprechenden Begriffe gegeben werden, sondern an unserer geistigen Organisation. Unsere totale Wesenheit funktioniert in der Weise, dass ihr bei jedem Dinge der Wirklichkeit von zwei Seiten her die Elemente zufließen, die für die Sache in Betracht kommen: von seiten des *Wahrnehmens* und des *Denkens*.

Es hat mit der Natur der Dinge nichts zu tun, wie ich organisiert bin, sie zu erfassen. Der Schnitt zwischen Wahrnehmen und Denken ist erst in dem Augenblicke vorhanden, wo ich, der Betrachtende, den Dingen gegenüberetrete. Welche Elemente dem Dinge angehören und welche nicht, kann aber durchaus nicht davon abhängen, auf welche Weise ich zur Kenntnis dieser Elemente gelange.

Der Mensch ist ein eingeschränktes Wesen. Zunächst ist er ein Wesen unter anderen Wesen. Sein Dasein gehört dem Raum und der Zeit an. Dadurch kann ihm auch immer nur ein beschränkter Teil des gesamten Universums gegeben sein. Dieser beschränkte Teil schließt sich aber ringsherum sowohl zeitlich wie räumlich an anderes an. Wäre unser Dasein so mit den Dingen verknüpft, dass jedes Weltgeschehen zugleich *unser* Geschehen wäre, dann gäbe es den Unterschied zwischen uns und den Dingen nicht. Dann aber gäbe es für uns auch keine Einzeldinge. Da ginge alles Geschehen kontinuierlich ineinander über. Der Kosmos wäre eine Einheit und eine in sich beschlossene Ganzheit. Der Strom des Geschehens hätte nirgends eine Unterbrechung. Wegen unserer Beschränkung erscheint uns als Einzelheit, was in Wahrheit nicht Einzelheit ist. Nirgends ist zum Beispiel die Einzelqualität des Rot abgesondert für sich vorhanden. Sie ist allseitig von anderen Qualitäten umgeben, zu denen sie gehört, und ohne die sie nicht bestehen könnte. Für uns aber ist es eine Notwendigkeit, gewisse Ausschnitte aus der Welt herauszuheben, und sie für sich zu betrachten. Unser Auge kann nur einzelne Farben nacheinander aus einem vielgliedrigen Farbenganzen, unser Verstand nur einzelne Begriffe aus einem zusammenhängenden Begriffssysteme erfassen. Diese Absonderung ist ein subjektiver

не нужно было бы избирать окольного пути мышления, была бы дана не только сумма зрительных ощущений в различных местах, но нераздельно с явлением также и параболическая форма полёта, которую *мы* только посредством мышления прибавляем к явлению.

Не в предметах, а в нашей духовной организации кроется причина того, что они даются нам сначала без соответствующих понятий. Всё наше существо в целом функционирует таким образом, что в отношении каждой вещи действительности к нему с двух сторон притекают элементы, имеющие значение для сути дела: со стороны *восприятия* и со стороны *мышления*.

То, как я организован для постижения вещей, не имеет ничего общего с их природой. Раскол между восприятием и мышлением существует лишь в то мгновение, когда я как наблюдатель становлюсь перед вещью. И какие элементы принадлежат к вещи, а какие нет — это никак не может зависеть от того, каким образом я прихожу к познанию этих элементов.

Человек — ограниченное существо. Прежде всего, он существо среди других существ. Его существование принадлежит к пространству и времени. Вследствие этого, ему всегда может быть дана только ограниченная часть Вселенной. Но эта ограниченная часть со всех сторон как во времени, так и в пространстве примыкает к чему-то другому. Если бы наше бытие было настолько связано с вещами, что каждое мировое свершение было бы в то же время и *нашим* свершением, тогда не существовало бы разницы между нами и вещами. Но тогда не существовало бы для нас и никаких отдельных вещей. Тогда всё свершение было бы непрерывным переходом одного в другое. Космос был бы единством и завершённым в себе целым. Поток свершения нигде не имел бы перерыва. Вследствие нашей ограниченности, нам является как отдельность то, что в действительности не есть отдельность. Нигде, например, не существует обособленно отдельного качества красного. Оно со всех сторон окружено другими качествами, к которым оно принадлежит и без которых не могло бы существовать. Но для нас существует необходимость выделять некоторые фрагменты из мира и рассматривать их самостоятельно. В многочленном красочном целом наш глаз может охватить одну за другой только отдельные краски, а наш разум — только отдельные понятия во всей связной системе понятий. Это обособление является субъективным актом, обусловленным тем обстоятельством, что мы

Akt, bedingt durch den Umstand, dass wir nicht identisch sind mit dem Weltprozess, sondern ein Wesen unter anderen Wesen.

Es kommt nun alles darauf an, die Stellung des Wesens, das wir selbst sind, zu den anderen Wesen zu bestimmen. Diese Bestimmung muss unterschieden werden von dem bloßen Bewusstwerden unseres Selbst. Das letztere beruht auf dem Wahrnehmen wie das Bewusstwerden jedes anderen Dinges. Die Selbstwahrnehmung zeigt mir eine Summe von Eigenschaften, die ich ebenso zu dem Ganzen meiner Persönlichkeit zusammenfasse, wie ich die Eigenschaften: gelb, metallglänzend, hart usw. zu der Einheit «Gold» zusammenfasse. Die Selbstwahrnehmung führt mich nicht aus dem Bereiche dessen hinaus, was zu mir gehört. Dieses Selbstwahrnehmen ist zu unterscheiden von dem *denkenden* Selbstbestimmen. Wie ich eine einzelne Wahrnehmung der Außenwelt durch das Denken eingliedere in den Zusammenhang der Welt, so gliedere ich die an mir selbst gemachten Wahrnehmungen in den Weltprozess durch das Denken ein. Mein Selbstwahrnehmen schließt mich innerhalb bestimmter Grenzen ein; mein Denken hat nichts zu tun mit diesen Grenzen. In diesem Sinne bin ich ein Doppelwesen. Ich bin eingeschlossen in das Gebiet, das ich als das meiner Persönlichkeit wahrnehme, aber ich bin Träger einer Tätigkeit, die von einer höheren Sphäre aus mein begrenztes Dasein bestimmt. Unser Denken ist nicht individuell wie unser Empfinden und Fühlen. Es ist universell. Es erhält ein individuelles Gepräge in jedem einzelnen Menschen nur dadurch, dass es auf sein individuelles Fühlen und Empfinden bezogen ist. Durch diese besonderen Färbungen des universellen Denkens unterscheiden sich die einzelnen Menschen voneinander. Ein Dreieck hat nur einen einzigen Begriff. Für den Inhalt dieses Begriffes ist es gleichgültig, ob ihn der menschliche Bewusstseinsträger A oder B fasst. Er wird aber von jedem der zwei Bewusstseinsträger in individueller Weise erfasst werden.

Diesem Gedanken steht ein schwer zu überwindendes Vorurteil der Menschen gegenüber. Die Befangenheit kommt nicht bis zu der Einsicht, dass der Begriff des Dreieckes, den mein Kopf erfasst, derselbe ist, wie der durch den Kopf meines Nebenmenschen ergriffene. Der naive Mensch hält sich für den Bildner seiner Begriffe. Er glaubt deshalb, jede Person habe ihre eigenen Begriffe. Es ist eine Grundforderung des philosophischen Denkens, dieses Vorurteil zu überwinden. Der eine einheitliche Begriff des

не идентичны с мировым процессом, а являемся существами среди других существ.

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

Этой мысли противостоит один, с трудом преодолеваемый, человеческий предрассудок. Предубеждение мешает прийти к пониманию того, что понятие треугольника, постигнутое моей головой, то же самое, что и постигнутое головой моего соседа. Наивный человек считает себя творцом своих понятий. Он думает поэтому, что каждая личность имеет свои собственные понятия. Преодоление этого предрассудка является основным требованием философского мышления. Одно единое понятие треугольника не становится множественным

Dreiecks wird nicht dadurch zu einer Vielheit, dass er von vielen gedacht wird. Denn das Denken der Vielen selbst ist eine Einheit.

In dem Denken haben wir das Element gegeben, das unsere besondere Individualität mit dem Kosmos zu einem Ganzen zusammenschließt. Indem wir empfinden und fühlen (auch wahrnehmen), sind wir einzelne, indem wir denken, sind wir das all-eine Wesen, das alles durchdringt. Dies ist der tiefere Grund unserer Doppelnatur: Wir sehen in uns eine schlechthin absolute Kraft zum Dasein kommen, eine Kraft, die universell ist, aber wir lernen sie nicht bei ihrem Ausströmen aus dem Zentrum der Welt kennen, sondern in einem Punkte der Peripherie. Wäre das erstere der Fall, dann wüssten wir in dem Augenblicke, in dem wir zum Bewusstsein kommen, das ganze Welträtsel. Da wir aber in einem Punkte der Peripherie stehen und unser eigenes Dasein in bestimmte Grenzen eingeschlossen finden, müssen wir das außerhalb unseres eigenen Wesens gelegene Gebiet mit Hilfe des aus dem allgemeinen Weltensein in uns hereinragenden Denkens kennen lernen.

Dadurch, dass das Denken in uns übergreift über unser Sondersein und auf das allgemeine Weltensein sich bezieht, entsteht in uns der Trieb der Erkenntnis. Wesen ohne Denken haben diesen Trieb nicht. Wenn sich ihnen andere Dinge gegenüberstellen, so sind dadurch keine Fragen gegeben. Diese anderen Dinge bleiben solchen Wesen äußerlich. Bei denkenden Wesen stößt dem Außendinge gegenüber der Begriff auf. Er ist dasjenige, was wir von dem Dinge nicht von außen, sondern von innen empfangen. Den Ausgleich, die Vereinigung der beiden Elemente, des inneren und des äußeren, soll die *Erkenntnis* liefern.

Die Wahrnehmung ist also nichts Fertiges, Abgeschlossenes, sondern die eine Seite der totalen Wirklichkeit. Die andere Seite ist der Begriff. Der Erkenntnisakt ist die Synthese von Wahrnehmung und Begriff. Wahrnehmung und Begriff eines Dinges machen aber erst das ganze Ding aus.

Die vorangehenden Ausführungen liefern den Beweis, dass es ein Unding ist, etwas anderes Gemeinsames in den Einzelwesen der Welt zu suchen, als den ideellen Inhalt, den uns das Denken darbietet. Alle Versuche müssen scheitern, die nach einer anderen Welteinheit streben als nach diesem in sich zusammenhängenden ideellen Inhalt, welchen wir uns durch denkende Betrachtung unserer Wahrnehmungen erwerben. Nicht ein menschlich-persönlicher Gott, nicht Kraft oder Stoff, noch der ideenlose

только оттого, что его мыслят многие. Ибо мышление многих само есть единство.

В мышлении нам дан элемент, соединяющий нашу особую индивидуальность в одно целое с космосом. Когда мы ощущаем и чувствуем (а также воспринимаем), мы суть отдельные существа; когда мы мыслим, мы являемся всеединым существом, которое пронизывает всё. Такова более глубокая основа нашей двоякой природы: мы видим, как в нас получает бытие прямо-таки абсолютная сила, которая универсальна, но мы знакомимся с нею не при её излиянии из центра мира, а в одной из точек периферии. Если бы имело место первое, то в момент, когда мы приходим к сознанию, мы знали бы всю загадку мира. Но поскольку мы находимся в одной из точек периферии и застаём наше собственное существование заключённым в определённые границы, то мы принуждены с областью, расположенной вне нашего собственного существа, знакомиться с помощью мышления, вдвинутого [вдающегося] в нас из всеобщего мирового бытия.

Благодаря тому, что мышление в нас выходит за пределы нашего отдельного бытия и находится в связи со всеобщим мировым бытием, возникает в нас влечение к познанию. Существа без мышления не имеют такого влечения. Когда им противостоят другие вещи, то у них от этого не возникает никаких вопросов. Эти другие вещи остаются внешними для таких существ. У мыслящих же существ навстречу внешней вещи поднимается понятие. Оно есть то, что мы получаем от вещи не извне, а изнутри. Приведение к согласию, воссоединение обоих элементов, внутреннего и внешнего, должно давать *познание*.

Итак, восприятие не есть что-то готовое, законченное, а только одна сторона всеобъемлющей действительности. Другая её сторона — понятие. Акт познания есть синтез восприятия и понятия. Лишь восприятие и понятие вещи [вместе] составляют целую вещь.

Предшествующие рассуждения доказывают, что нелепо искать другого общего элемента в отдельных существах мира, кроме того идеального содержания, которое нам предлагает мышление. Все попытки, стремящиеся к другому мировому единству, кроме этого, взаимосвязанного в самом себе идеального содержания, которое мы добываем посредством мысленного рассмотрения наших восприятий, обречены на неудачу. Ни человечески-личный бог, ни сила или материя, ни лишённая идей воля (Шопенгауэра) не могут иметь для нас значения универсального мирового единства. Эти сущности прина-

Wille (Schopenhauers) können uns als eine universelle Welteinheit gelten. Diese Wesenheiten gehören sämtlich nur einem beschränkten Gebiet unserer Beobachtung an. Menschlich begrenzte Persönlichkeit nehmen wir nur an uns, Kraft und Stoff an den Außendingen wahr. Was den Willen betrifft, so kann er nur als die Tätigkeitsäußerung unserer beschränkten Persönlichkeit gelten. *Schopenhauer* will es vermeiden, das «abstrakte» Denken zum Träger der Welteinheit zu machen und sucht statt dessen etwas, das sich ihm unmittelbar als ein Reales darbietet. Dieser Philosoph glaubt, dass wir der Welt nimmermehr beikommen, wenn wir sie als Außenwelt ansehen. «In der Tat würde die nachgeforschte Bedeutung der mir lediglich als meine Vorstellung gegenüberstehenden Welt, oder der Übergang von ihr, als bloßer Vorstellung des erkennenden Subjekts, zu dem, was sie noch außerdem sein mag, nimmermehr zu finden sein, wenn der Forscher selbst nichts weiter als das rein erkennende Subjekt (geflügelter Engelskopf ohne Leib) wäre. Nun aber wurzelt er selbst in jener Welt, findet sich nämlich in ihr als *Individuum*, das heißt sein Erkennen, welches der bedingende Träger der ganzen Welt als Vorstellung ist, ist dennoch durchaus vermittelt durch einen Leib, dessen Affektionen, wie gezeigt, dem Verstande der Ausgangspunkt der Anschauung jener Welt sind. Dieser Leib ist dem rein erkennenden Subjekt als solchem eine Vorstellung wie jede andere, ein Objekt unter Objekten: die Bewegungen, die Aktionen desselben sind ihm insoweit nicht anders, als wie die Veränderungen aller anderen anschaulichen Objekte bekannt, und wären ihm ebenso fremd und unverständlich, wenn die Bedeutung derselben ihm nicht etwa auf eine ganz andere Art enträtselt wäre. ... Dem Subjekt des Erkennens, welches durch seine Identität mit dem Leibe als Individuum auftritt, ist dieser Leib auf zwei ganz verschiedene Weisen gegeben: einmal als Vorstellung in verständiger Anschauung, als Objekt unter Objekten, und den Gesetzen dieser unterworfen; sodann aber auch zugleich auf eine ganz andere Weise, nämlich als jenes jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort *Wille* bezeichnet. Jeder wahre Akt seines Willens ist sofort und unausbleiblich auch eine Bewegung seines Leibes: er kann den Akt nicht wirklich wollen, ohne zugleich wahrzunehmen, dass er als Bewegung des Leibes erscheint. Der Willensakt und die Aktion des Leibes sind nicht zwei objektiv erkannte verschiedene Zustände, die das Band der Kausalität verknüpft, stehen nicht im Verhältnis der Ursache und Wirkung; sondern sie sind eines und dasselbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben: ein-

длежат всецело лишь к ограниченной области нашего наблюдения. Человечески ограниченную личность мы воспринимаем только на (an) нас, силу и материю — на внешних вещах. Что же касается воли, то она может считаться только проявлением деятельности нашей ограниченной личности. *Шопенгауэр* избегает делать «абстрактное» мышление носителем мирового единства и ищет вместо него чего-нибудь такого, что представилось бы ему непосредственно как реальное. Этот философ полагает, что мы никогда не подойдём вплотную к миру, если будем рассматривать его как внешний мир. [Он пишет]: «В самом деле, ни добытого посредством исследования значения мира, противостоящего мне исключительно как моё представление, ни перехода от него, как лишь представления в познающем субъекте, к тому, чем этот мир кроме того мог бы ещё быть, никогда нельзя было бы найти, если бы сам исследователь был не более чем чисто познающим субъектом (крылатой ангельской головой без тела). Но ведь он и сам коренится в этом мире, а именно находит себя в нём как *индивидуума*, т. е. его познание, которое есть обуславливающий носитель всего мира как представления, тем не менее, определённо опосредовано телом, возбуждения которого, как показано, являются для рассудка исходной точкой созерцания этого мира. Это тело для чисто познающего субъекта, как такового, является представлением, как и всякое другое, объектом среди объектов: движения и действия тела знакомы ему в этом смысле не иначе, чем изменения всех других созерцаемых объектов, и они были бы ему в той же степени чужды и непонятны, если бы их значение не было для него разгадано совершенно другим образом... Для субъекта познания, выступающего благодаря своему тождеству с телом как индивидуум, это тело дано двумя совершенно различными способами: один раз, при рассудочном рассмотрении, как представление, как объект среди объектов, подчинённый их же законам, но затем также и совсем другим способом, а именно как то непосредственно знакомое каждому, что обозначается словом *воля*. Всякий истинный акт его воли тотчас же и неизбежно есть и движение его тела: он не может действительно воли акт, не воспринимая одновременно и того, что он является как движение тела. Волевой акт и действие тела — это не два объективно познанных различных состояния, связанных причинностью; они не связаны отношением причины и следствия; они суть одно и то же, только данное двумя совершенно различными способами: один

mal ganz unmittelbar und einmal in der Anschauung für den Verstand.» Durch diese Auseinandersetzungen glaubt sich *Schopenhauer* berechtigt, in dem Leibe des Menschen die «Objektivität» des Willens zu finden. Er ist der Meinung, in den Aktionen des Leibes *unmittelbar* eine Realität, das Ding an sich in concreto zu fühlen. Gegen diese Ausführungen muss eingewendet werden, dass uns die Aktionen unseres Leibes nur durch Selbstwahrnehmungen zum Bewusstsein kommen und als solche nichts voraus haben vor anderen Wahrnehmungen. Wenn wir ihre Wesenheit *erkennen* wollen, so können wir dies nur durch *denkende* Betrachtung, das heißt durch Eingliederung derselben in das ideelle System unserer Begriffe und Ideen.

Am tiefsten eingewurzelt in das naive Menschheitsbewusstsein ist die Meinung: das Denken sei abstrakt, ohne allen konkreten Inhalt. Es könne höchstens ein «ideelles» Gegenbild der Welteinheit liefern, nicht etwa diese selbst.

Wer so urteilt, hat sich niemals klar gemacht, was die Wahrnehmung ohne den Begriff ist. Sehen wir uns nur diese Welt der Wahrnehmung an: als ein bloßes Nebeneinander im Raum und Nacheinander in der Zeit, ein Aggregat zusammenhangloser Einzelheiten erscheint sie. Keines der Dinge, die da auftreten und abgehen auf der Wahrnehmungsbühne, hat mit dem andern unmittelbar etwas zu tun, was sich wahrnehmen lässt. Die Welt ist da eine Mannigfaltigkeit von gleichwertigen Gegenständen. Keiner spielt eine größere Rolle als der andere im Getriebe der Welt. Soll uns klar werden, dass diese oder jene Tatsache größere Bedeutung hat als die andere, so müssen wir unser Denken befragen. Ohne das funktionierende Denken erscheint uns das rudimentäre Organ des Tieres, das ohne Bedeutung für dessen Leben ist, gleichwertig mit dem wichtigsten Körpergliede. Die einzelnen Tatsachen treten in ihrer Bedeutung in sich und für die übrigen Teile der Welt erst hervor, wenn das Denken seine Fäden zieht von Wesen zu Wesen. Diese Tätigkeit des Denkens ist eine *inhaltvolle*. Denn nur durch einen ganz bestimmten konkreten Inhalt kann ich wissen, warum die Schnecke auf einer niedrigeren Organisationsstufe steht als der Löwe. Der bloße Anblick, die Wahrnehmung gibt mir keinen Inhalt, der mich über die Vollkommenheit der Organisation belehren könnte.

Diesen Inhalt bringt das Denken der Wahrnehmung aus der Begriffs- und Ideenwelt des Menschen entgegen. Im Gegensatz zum Wahrnehmungsinhalte, der uns von außen gegeben ist, erscheint der Gedankeninhalt im In-

раз — совершенно непосредственно, а другой раз — в созерцании для рассудка». Посредством таких рассуждений Шопенгауэр считает себя вправе находить в теле человека «объективность» воли. Он полагает, что в действиях тела *непосредственно* чувствует некую реальность, вещь в себе in concreto. На эти рассуждения следует возразить, что действия нашего тела достигают нашего сознания только через наши восприятия самих себя и, как таковые, не имеют никакого преимущества перед другими восприятиями. Если мы хотим *познать* их сущность, то можем сделать это только посредством *мыслительного* рассмотрения, т. е. посредством включения их в идеальную систему наших понятий и идей.

Глубже всего укоренилось в наивном сознании человечества мнение, будто мышление абстрактно, лишено всякого конкретного содержания. Оно-де, самое большее, может давать «идеальное» (ideelles) отображение мирового единства, но не само его.

Кто так судит, тот ни разу не уяснил себе, чем является восприятие без понятия. Взглянем только на этот мир восприятий: простым одновременным наличием в пространстве и последовательностью во времени, агрегатом бессвязных отдельностей является он. Ни одна из вещей, появляющихся и исчезающих на арене восприятия, не имеет с другой непосредственно, так, что это можно было бы воспринять, ничего общего. Мир в этом случае является многообразием равноценных предметов. Ни один из них не играет в сутолоке мира большей роли, чем другой. Чтобы уяснить себе, что один факт имеет большее значение, чем другой, мы должны спросить об этом наше мышление. Без деятельности мышления какой-нибудь рудиментарный орган животного, не имеющий значения для его жизни, явится нам равноценным с важнейшим членом его тела. Отдельные факты только тогда выступают в их значении как сами по себе, так и для остальных частей мира, когда мышление протягивает свои нити от существа к существу. Эта деятельность мышления *полна содержания*. Ибо только благодаря совершенно определённом, конкретному содержанию я могу узнать, почему улитка стоит на более низкой ступени организации, чем лев. Простой взгляд, восприятие не несут мне никакого содержания, могущего дать знание о совершенстве организации.

Это содержание мышление несёт навстречу восприятию из мира понятий и идей человека. В противоположность содержанию восприятий, которое дано нам извне, содержание мыслей является внутри

uern. Die Form, in der er zunächst auftritt, wollen wir als *Intuition* bezeichnen. Sie ist für das Denken, was die *Beobachtung* für die Wahrnehmung ist. Intuition und Beobachtung sind die Quellen unserer Erkenntnis. Wir stehen einem beobachteten Dinge der Welt so lange fremd gegenüber, so lange wir in unserem Innern nicht die entsprechende Intuition haben, die uns das in der Wahrnehmung fehlende Stück der Wirklichkeit ergänzt. Wer nicht die Fähigkeit hat, die den Dingen entsprechenden Intuitionen zu finden, dem bleibt die volle Wirklichkeit verschlossen. Wie der Farbenblinde nur Helligkeitsunterschiede ohne Farbenqualitäten sieht, so kann der Intuitionslose nur unzusammenhängende Wahrnehmungsfragmente beobachten.

Ein Ding *erklären*, *verständlich machen* heißt nichts anderes, als es in den Zusammenhang hineinversetzen, aus dem es durch die oben geschilderte Einrichtung unserer Organisation herausgerissen ist. Ein von dem Weltganzen abgetrenntes Ding gibt es nicht. Alle Sonderung hat bloß subjektive Geltung für unsere Organisation. Für uns legt sich das Weltganze auseinander in: oben und unten, vor und nach, Ursache und Wirkung, Gegenstand und Vorstellung, Stoff und Kraft, Objekt und Subjekt usw. Was uns in der Beobachtung an Einzelheiten gegenübertritt, das verbindet sich durch die zusammenhängende, einheitliche Welt unserer Intuitionen Glied für Glied; und wir fügen durch das Denken alles wieder in eins zusammen, was wir durch das Wahrnehmen getrennt haben.

Die Rätselhaftigkeit eines Gegenstandes liegt in seinem Sonderdasein. Diese ist aber von uns hervorgerufen und kann, innerhalb der Begriffswelt, auch wieder aufgehoben werden.

Außer durch Denken und Wahrnehmen ist uns direkt nichts gegeben. Es entsteht nun die Frage: wie steht es gemäß unseren Ausführungen mit der Bedeutung der Wahrnehmung? Wir haben zwar erkannt, dass der Beweis, den der kritische Idealismus für die subjektive Natur der Wahrnehmungen vorbringt, in sich zerfällt; aber mit der Einsicht in die Unrichtigkeit des Beweises ist noch nicht ausgemacht, dass die Sache selbst auf einem Irrtum beruht. Der kritische Idealismus geht in seiner Beweisführung nicht von der absoluten Natur des Denkens aus, sondern stützt sich darauf, dass der naive Realismus, konsequent verfolgt, sich selbst aufhebe. Wie stellt sich die Sache, wenn die Absolutheit des Denkens erkannt ist?

Nehmen wir an, es trete eine bestimmte Wahrnehmung, zum Beispiel Rot, in meinem Bewusstsein auf. Die Wahrnehmung erweist sich bei fort-

[нас]. Форму, в которой оно сначала выступает, назовём *интуицией*. Для содержания мышления она есть то же, что *наблюдение* для восприятия. Интуиция и наблюдение суть источники нашего познания. Наблюдённая вещь мира остаётся чуждой нам, пока внутри себя мы не имеем соответствующей интуиции, восполняющей нам недостающую в восприятии часть действительности. У кого нет способности находить соответствующие вещам интуиции, для того полная действительность остаётся закрытой. Как не различающий красок видит только бесцветные световые оттенки, так и лишённый интуиции может наблюдать лишь бессвязные фрагменты восприятий.

Объяснить вещь, сделать её *понятной* означает не что иное, как поместить её во взаимосвязь, из которой она вырвана благодаря вышеописанному устройству нашей организации. Не существует отделившейся от мирового целого вещи. Всякое обособление имеет лишь субъективное значение для нашей организации. Для нас мировое целое разлагается наверху и внизу, прежде и после, причину и следствие, предмет и представление, материю и силу, объект и субъект и т. д. То, что в наблюдении выступает нам навстречу как отдельности, соединяется член за членом благодаря связному, целостному миру наших интуиций; и мы через мышление снова соединяем воедино всё, что разделили через восприятие.

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

Кроме как через мышление и восприятие нам ничего не дано непосредственно. И теперь возникает вопрос: как обстоит дело, согласно нашим рассуждениям, со значением восприятия? Мы хотя и признали, что доказательство, выдвигаемое критическим идеализмом в защиту субъективной природы восприятий, упраздняет само себя, однако тем, что мы убедились в неверности доказательства, ещё не утверждается, что само дело целиком покоится на заблуждении. В своём доказательстве критический идеализм исходит не из абсолютной природы мышления, а опирается на тот факт, что наивный реализм, будучи последовательно прослеженным, упраздняет сам себя. Но как обстоит дело при признании абсолютности мышления?

Допустим, что в моём сознании возникает определённое восприятие, например красного. При дальнейшем рассмотрении оказыва-

gehender Betrachtung in Zusammenhang stehend mit anderen Wahrnehmungen, zum Beispiel einer bestimmten Figur, mit gewissen Temperatur- und Tastwahrnehmungen. Diesen Zusammenhang bezeichne ich als einen Gegenstand der Sinnenwelt. Ich kann mich nun fragen: was findet sich außer dem angeführten noch in jenem Raumausschnitte, in dem mir obige Wahrnehmungen erscheinen. Ich werde mechanische, chemische und andere Vorgänge innerhalb des Raumteiles finden. Nun gehe ich weiter und untersuche die Vorgänge, die ich auf dem Wege von dem Gegenstande zu meinem Sinnesorgane finde. Ich kann Bewegungsvorgänge in einem elastischen Mittel finden, die ihrer Wesenheit nach nicht das geringste mit den ursprünglichen Wahrnehmungen gemein haben. Das gleiche Resultat erhalte ich, wenn ich die weitere Vermittelung vom Sinnesorgane zum Gehirn untersuche. Auf jedem dieser Gebiete mache ich neue Wahrnehmungen; aber was als bindendes Mittel sich durch alle diese räumlich und zeitlich auseinanderliegenden Wahrnehmungen hindurchwebt, das ist das Denken. Die den Schall vermittelnden Schwingungen der Luft sind mir gerade so als Wahrnehmungen gegeben wie der Schall selbst. Nur das Denken gliedert alle diese Wahrnehmungen aneinander und zeigt sie in ihren gegenseitigen Beziehungen. Wir können nicht davon sprechen, dass es außer dem unmittelbar Wahrgenommenen noch anderes gibt, als dasjenige, was durch die ideellen (durch das Denken aufzudeckenden) Zusammenhänge der Wahrnehmungen erkannt wird. Die über das bloß Wahrgenommene hinausgehende Beziehung der Wahrnehmungsobjekte zum Wahrnehmungssubjekte ist also eine bloß ideelle, das heißt nur durch Begriffe ausdrückbare. Nur in dem Falle, wenn ich wahrnehmen könnte, wie das Wahrnehmungsobjekt das Wahrnehmungssubjekt affiziert, oder umgekehrt, wenn ich den Aufbau des Wahrnehmungsbildes durch das Subjekt beobachten könnte, wäre es möglich, so zu sprechen, wie es die moderne Physiologie und der auf sie gebaute kritische Idealismus tun. Diese Ansicht verwechselt einen ideellen Bezug (des Objekts auf das Subjekt) mit einem Prozess, von dem nur gesprochen werden könnte, wenn er wahrzunehmen wäre. Der Satz «Keine Farbe ohne farbenempfindendes Auge» kann daher nicht die Bedeutung haben, dass das Auge die Farbe hervorbringt, sondern nur die, dass ein durch das Denken erkennbarer ideeller Zusammenhang besteht zwischen der Wahrnehmung Farbe und der Wahrnehmung Auge. Die empirische Wissenschaft wird festzustellen haben, wie sich die Eigenschaften des Auges und die der

ется, что это восприятие находится в связи с другими восприятиями, например определённой фигуры, с некоторыми тепловыми и осязательными восприятиями. Эту связь я называю каким-то предметом чувственного мира. Теперь я могу спросить себя: что ещё, кроме вышеприведённого, находится в том отрезке пространства, где мне являются упомянутые восприятия? Я найду внутри этой части пространства механические, химические и другие процессы. Затем я иду далее и исследую процессы, которые нахожу на пути от предмета к моему органу чувств. Я могу обнаружить процессы движения в упругой среде, которые по своей сущности не имеют ничего общего с первоначальными восприятиями. Такой же результат получаю я и при исследовании дальнейшей передачи [восприятия] от органа чувств к мозгу. В каждой из этих областей я получаю новые восприятия; но то, что как связующее средство проходит через все эти разделённые пространственно и во времени восприятия, — есть мышление. Передающие звук колебания воздуха даны мне как восприятия совершенно так же, как и сам звук. Только мышление соединяет все эти восприятия друг с другом и показывает их в их взаимоотношениях. Мы не можем говорить, что вне непосредственно воспринятого существует ещё что-то другое кроме того, что познаётся посредством идеальных (вскрываемых посредством мышления) связей восприятий друг с другом. Итак, выходящее за пределы только воспринятого отношение объектов восприятия к субъекту восприятия только идеально, т. е. выражаемо лишь через понятия. Только в том случае, если бы я мог воспринимать, каким образом объект восприятия вызывает возбуждение в субъекте восприятия или, наоборот, если бы я мог наблюдать построение субъектом картины восприятия, только тогда можно было бы говорить так, как это делает современная физиология и зияющий на ней критический идеализм. Эта точка зрения смешивает идеальное отношение (объекта к субъекту) с процессом, о котором можно было бы говорить лишь в том случае, если бы его можно было воспринимать. Положение: «Нет цвета без ощущающего цвет глаза» — не может поэтому означать, что глаз производит цвет, но только, что существует познаваемая через мышление идеальная связь между восприятием цвета и восприятием глаза. Эмпирическая наука должна будет установить, как относятся друг к другу качества глаза и качества цвета; посредством каких устройств

Farben zueinander verhalten; durch welche Einrichtungen das Sehorgan die Wahrnehmung der Farben vermittelt usw. Ich kann verfolgen, wie eine Wahrnehmung auf die andere folgt, wie sie räumlich mit andern in Beziehung steht; und dies dann in einen begrifflichen Ausdruck bringen; aber ich kann nicht wahrnehmen, wie eine Wahrnehmung aus dem Unwahrnehmbaren hervorgeht. Alle Bemühungen, zwischen den Wahrnehmungen andere als Gedankenbezüge zu suchen, müssen notwendig scheitern.

Was ist also die Wahrnehmung? Diese Frage ist, im allgemeinen gestellt, absurd. Die Wahrnehmung tritt immer als eine ganz bestimmte, als konkreter Inhalt auf. Dieser Inhalt ist unmittelbar gegeben, und erschöpft sich in dem Gegebenen. Man kann in bezug auf dieses Gegebene nur fragen, was es außerhalb der Wahrnehmung, das ist: für das Denken ist. Die Frage nach dem «Was» einer Wahrnehmung kann also nur auf die begriffliche Intuition gehen, die ihr entspricht. Unter diesem Gesichtspunkte kann die Frage nach der Subjektivität der Wahrnehmung im Sinne des kritischen Idealismus gar nicht aufgeworfen werden. Als subjektiv darf nur bezeichnet werden, was als zum Subjekte gehörig wahrgenommen wird. Das Band zu bilden zwischen Subjektivem und Objektivem kommt keinem im naiven Sinn realen Prozess, das heißt einem wahrnehmbaren Geschehen zu, sondern allein dem Denken. Es ist also für uns objektiv, was sich für die Wahrnehmung als außerhalb des Wahrnehmungssubjektes gelegen darstellt. Mein Wahrnehmungssubjekt bleibt für mich wahrnehmbar, wenn der Tisch, der soeben vor mir steht, aus dem Kreise meiner Beobachtung verschwunden sein wird. Die Beobachtung des Tisches hat eine, ebenfalls bleibende, Veränderung in mir hervorgerufen. Ich behalte die Fähigkeit zurück, ein Bild des Tisches später wieder zu erzeugen. Diese Fähigkeit der Hervorbringung eines Bildes bleibt mit mir verbunden. Die Psychologie bezeichnet dieses Bild als Erinnerungsvorstellung. Es ist aber dasjenige, was allein mit Recht *Vorstellung* des Tisches genannt werden kann. Es entspricht dies nämlich der wahrnehmbaren Veränderung meines eigenen Zustandes durch die Anwesenheit des Tisches in meinem Gesichtsfelde. Und zwar bedeutet sie nicht die Veränderung irgendeines hinter dem Wahrnehmungssubjekte stehenden «Ich an sich», sondern die Veränderung des wahrnehmbaren Subjektes selbst. Die Vorstellung ist also eine subjektive Wahrnehmung im Gegensatz zur objektiven Wahrnehmung bei Anwesenheit des Gegenstandes im Wahrnehmungshorizonte. Das Zusammenwerfen jener subjektiven mit dieser

organ зрения передаёт восприятие цвета и т. д. Я могу проследить, как одно восприятие следует за другим, в каком пространственном отношении оно находится к другим восприятиям, и могу затем выразить это в понятиях; но я не могу воспринять, каким образом восприятие происходит из невоспринимаемого. Все усилия отыскать между восприятиями другие отношения, кроме мыслительных, неизбежно должны потерпеть крушение.

Итак, что же такое восприятие? Этот вопрос, поставленный вообще, — нелеп. Восприятие является всегда как совершенно определённое, как конкретное содержание. Это содержание непосредственно дано и исчерпывается в данном. Относительно этого данного можно только спросить, чем оно является вне восприятия, т. е. для мышления. Вопрос о «что» восприятия может, таким образом, вести лишь к понятийной интуиции, которая ему соответствует. С такой точки зрения вопрос о субъективности восприятия в смысле критического идеализма не может быть вовсе поставлен. Субъективным может быть названо только то, что воспринимается как принадлежащее к субъекту. Образовывать связь между субъективным и объективным полагается не какому-нибудь — в наивном смысле — реальному процессу, т. е. какому-нибудь воспринимаемому свершению, а только мышлению. Так что для нас объективно то, что представляется для восприятия лежащим вне субъекта восприятия. Мой субъект восприятия останется для меня воспринимаемым, когда стол, стоящий сейчас передо мной, исчезнет из круга моего наблюдения. Наблюдение стола вызвало во мне определённое, равным образом пребывающее, изменение. Я сохраняю способность в другое время снова вызвать в себе образ стола. Эта способность произведения образа остаётся связанной со мной. Психология называет этот образ представлением воспоминания (*Erinnerungsvorstellung*). Но это и есть то, что одно только по праву может быть названо *представлением* стола. Ибо оно отвечает воспринимаемому изменению моего собственного состояния благодаря присутствию стола в поле моего зрения. И притом оно означает не изменение какого-то стоящего за субъектом восприятия «я в себе», а изменение самого воспринимаемого субъекта. Итак, представление есть субъективное восприятие, в противоположность объективному восприятию, возникающему при наличии предмета на горизонте восприятия. Смещение того субъективного восприятия

objektiven Wahrnehmung führt zu dem Missverständnis des Idealismus: die Welt ist meine Vorstellung.

Es wird sich nun zunächst darum handeln, den Begriff der Vorstellung näher zu bestimmen. Was wir bisher über sie vorgebracht haben, ist nicht der Begriff derselben, sondern weist nur den Weg, wo sie im Wahrnehmungsfelde zu finden ist. Der genaue Begriff der Vorstellung wird es uns dann auch möglich machen, einen befriedigenden Aufschluss über das Verhältnis von Vorstellung und Gegenstand zu gewinnen. Dies wird uns dann auch über die Grenze führen, wo das Verhältnis zwischen menschlichem Subjekt und der Welt angehörigem Objekt von dem rein begrifflichen Felde des Erkennens hinabgeführt wird in das konkrete individuelle *Leben*. Wissen wir erst, was wir von der Welt zu halten haben, dann wird es ein leichtes sein, auch uns danach einzurichten. Wir können erst mit voller Kraft tätig sein, wenn wir das der Welt angehörige Objekt kennen, dem wir unsere Tätigkeit widmen.

Zusatz zur Neuauflage 1918

Die Anschauung, die hier gekennzeichnet ist, kann als eine solche angesehen werden, zu welcher der Mensch wie naturgemäß zunächst getrieben wird, wenn er beginnt, über sein Verhältnis zur Welt nachzudenken. Er sieht sich da in eine Gedankengestaltung verstrickt, die sich ihm auflöst, indem er sie bildet. Diese Gedankengestaltung ist eine solche, mit deren bloßer theoretischer Widerlegung nicht alles für sie Notwendige getan ist. Man muss sie *durchleben*, um aus der Einsicht in die Verirrung, in die sie führt, den Ausweg zu finden. Sie muss in einer Auseinandersetzung über das Verhältnis des Menschen zur Welt erscheinen nicht darum, weil man andere widerlegen will, von denen man glaubt, dass sie über dieses Verhältnis eine unrichtige Ansicht haben, sondern weil man kennen muss, in welche Verwirrung sich jedes erste Nachdenken über ein solches Verhältnis bringen kann. Man muss *die* Einsicht gewinnen, wie man *sich selbst* in bezug auf dieses erste Nachdenken widerlegt. Von einem solchen Gesichtspunkte aus sind die obigen Ausführungen gemeint.

Wer sich eine Anschauung über das Verhältnis des Menschen zur Welt erarbeiten will, wird sich bewusst, dass er mindestens einen Teil dieses Verhältnisses dadurch herstellt, dass er sich über die Welt Dinge und Weltvorgänge Vorstellungen macht. Dadurch wird sein Blick von dem, was *draußen*

с этим объективным ведёт к ошибочному утверждению идеализма: мир есть моё представление.

Теперь дело будет заключаться прежде всего в том, чтобы точнее определить понятие представления. То, что мы до сих пор говорили о нём, не есть его понятие, а лишь указание пути, где в поле восприятия можно его найти. Точное понятие представления даст нам также и возможность получить удовлетворительное объяснение отношения представления к предмету. А это приведёт нас за ту грань, где отношение между человеческим субъектом и принадлежащим миру объектом низводится из чисто понятийной сферы познания в конкретную индивидуальную *жизнь*. Когда мы будем знать, что нам думать о мире [как относиться к нему], тогда легко будет сообразно с этим и устраиваться в нём. Мы можем действовать в полную силу только тогда, когда знаем принадлежащий к миру объект, которому посвящаем нашу деятельность.

Дополнение к изданию 1918 г.

Очерченное здесь воззрение можно рассматривать как такое, к которому человек сначала влечётся как бы естественно, когда начинает размышлять о своём отношении к миру. Он видит тогда себя запутавшимся в мысленном построении, которое распутывается для него по мере того, как он его образует. Это мысленное построение таково, что одним только теоретическим его опровержением ещё не сделано всё, что необходимо для него сделать. Его нужно *пережить*, чтобы, прозрев заблуждение, к которому оно ведёт, найти из него выход. Заблуждение это должно обнаружиться в процессе разбора мнений об отношении человека к миру, что следует, однако, делать не из желания опровергать других, взгляд которых на это отношение представляется нам неверным, а потому, что необходимо знать, в какую путаницу может завести каждое первоначальное размышление об этом отношении. Надо уяснить себе, как опровергнуть *самих себя* в отношении этих первоначальных размышлений. С такой точки зрения и задуманы вышеприведённые рассуждения.

Кто желает выработать себе взгляд на отношение человека к миру, тот поймёт, что по крайней мере часть этого отношения он устанавливает тем, что образует себе представления о вещах и процессах мира. Благодаря этому его взор отвлекается от того, что находится *вовне*, в

in der Welt ist, abgezogen und auf seine Innenwelt, auf sein Vorstellungsleben gelenkt. Er beginnt sich zu sagen: ich kann zu keinem Ding und zu keinem Vorgang eine Beziehung haben, wenn nicht in mir eine Vorstellung auftritt. Von dem Bemerkten dieses Tatbestandes ist dann nur ein Schritt zu der Meinung: ich erlebe aber doch nur meine Vorstellungen; von einer Welt draußen weiß ich nur, insofern sie Vorstellung *in mir* ist. Mit dieser Meinung ist der naive Wirklichkeitsstandpunkt verlassen, den der Mensch vor allem Nachsinnen über sein Verhältnis zur Welt einnimmt. Von diesem Standpunkt aus glaubt er, er habe es mit den wirklichen Dingen zu tun. Von diesem Standpunkt drängt die Selbstbesinnung ab. Sie lässt den Menschen gar nicht hinblicken auf eine Wirklichkeit, wie sie das naive Bewusstsein vor sich zu haben meint. Sie lässt ihn bloß auf seine Vorstellungen blicken; *diese* schieben sich ein zwischen die eigene Wesenheit und eine etwa wirkliche Welt, wie sie der naive Standpunkt glaubt behaupten zu dürfen. Der Mensch kann nicht mehr durch die eingeschobene Vorstellungswelt auf eine solche Wirklichkeit schauen. Er muss annehmen: er sei blind für diese Wirklichkeit. So entsteht der Gedanke von einem für die Erkenntnis unerreichbaren «Ding an sich». — Solange man bei der Betrachtung des Verhältnisses stehen bleibt, in das der Mensch durch sein Vorstellungsleben mit der Welt zu treten scheint, wird man dieser Gedankengestaltung nicht entgehen können. Auf dem naiven Wirklichkeitsstandpunkt kann man nicht bleiben, wenn man sich dem Drang nach Erkenntnis nicht künstlich verschließen will. Dass dieser Drang nach Erkenntnis des Verhältnisses von Mensch und Welt vorhanden ist, zeigt, dass dieser naive Standpunkt verlassen werden muss. Gäbe der naive Standpunkt etwas, was man als Wahrheit anerkennen kann, so könnte man diesen Drang nicht empfinden. — Aber man kommt nun nicht zu etwas anderem, das man als Wahrheit ansehen könnte, wenn man bloß den naiven Standpunkt verlässt, aber — ohne es zu bemerken — die Gedankenart beibehält, die er aufnötigt. Man verfällt in einen solchen Fehler, wenn man sich sagt: ich erlebe nur meine Vorstellungen, und während ich glaube, ich habe es mit Wirklichkeiten zu tun, sind mir nur meine Vorstellungen von Wirklichkeiten bewusst; ich muss deshalb annehmen, dass außerhalb des Umkreises meines Bewusstseins erst wahre Wirklichkeiten, «Dinge an sich» liegen, von denen ich unmittelbar gar nichts weiß, die irgendwie an mich herankommen und mich so beeinflussen, dass

мире, и направляется на его внутренний мир, на жизнь его представлений. Он начинает говорить себе: я не могу иметь отношения ни к какой вещи и ни к какому процессу, если во мне не возникает представления. После того как замечено это положение вещей, остаётся лишь шаг до мнения: но ведь я переживаю только мои представления; о мире вовне я знаю лишь постольку, поскольку он является представлением *во мне*. Придя к такому мнению, человек покидает точку зрения наивного реализма на действительность, на которой стоит до всякого размышления о своём отношении к миру. Исходя из той точки зрения, он считает, что имеет дело с действительными вещами. Покинуть её его заставляет направленное им на самого себя размышление. Оно не позволяет человеку видеть действительность такой, какой её предполагает наивное сознание. Оно заставляет его взирать только на свои представления; *последние* вклиниваются между его собственным существом и предположительно действительным миром, каким считает себя вправе его принимать наивная точка зрения. Благодаря вклинившемуся миру представлений человек не может больше воспринимать такую действительность. Он вынужден тогда признать, что он слеп для этой действительности. Так возникает мысль о недостижимой для познания «вещи в себе». — Пока мы останавливаемся на рассмотрении того отношения к миру, в которое человек, как кажется, вступает благодаря своей жизни представлений, мы не можем уйти от этого мысленного построения. На наивной точке зрения на действительность нельзя оставаться, если не желаешь искусственно замкнуться перед стремлением к познанию. Тот факт, что такое стремление к познанию отношения между человеком и миром имеется, свидетельствует о том, что нужно покинуть эту наивную точку зрения. Если бы наивная точка зрения давала нечто такое, что могло бы быть признано за истину, то мы были бы не в состоянии ощущать это стремление. — Но мы не приходим к чему-то другому, что можно было бы считать истинным, если мы просто покидаем наивную точку зрения, продолжая при этом сохранять, сами того не замечая, навязываемый ею строй мыслей. В подобную ошибку впадаем мы, когда говорим себе: я переживаю только мои представления, и когда я думаю, что имею дело с действительными вещами, я сознаю только мои представления о действительных вещах; поэтому я должен принять, что поистине действительные вещи лежат лишь вне круга моего сознания, и это суть «вещи в себе», о ко-

in mir meine Vorstellungswelt auflebt. Wer so denkt, der setzt in Gedanken zu der ihm vorliegenden Welt nur eine andere hinzu; aber er müsste bezüglich dieser Welt eigentlich mit seiner Gedankenarbeit wieder von vorne beginnen. Denn das unbekannte «Ding an sich» wird dabei gar nicht anders gedacht in seinem Verhältnisse zur Eigenwesenheit des Menschen als das bekannte des naiven Wirklichkeitsstandpunktes. — Man entgeht der Verwirrung, in die man durch die kritische Besonnenheit in bezug auf diesen Standpunkt gerät, nur, wenn man bemerkt, dass es *innerhalb* dessen, was man innen in sich und außen in der Welt wahrnehmend erleben kann, etwas gibt, das dem Verhängnis gar nicht verfallen kann, dass sich zwischen Vorgang und betrachtenden Menschen die Vorstellung einschleibt. Und *dieses ist das Denken*. Dem Denken gegenüber *kann* der Mensch auf dem naiven Wirklichkeitsstandpunkt verbleiben. Tut er es nicht, so geschieht das nur deshalb, weil er bemerkt hat, dass er für anderes diesen Standpunkt verlassen muss, aber nicht gewahr wird, dass die so gewonnene Einsicht nicht anwendbar auf das Denken ist. Wird er dies gewahr, dann eröffnet er sich den Zugang zu der anderen Einsicht, dass *im* Denken und *durch* das Denken dasjenige erkannt werden muss, wofür sich der Mensch blind zu machen scheint, indem er zwischen der Welt und sich das Vorstellungsleben einschleiben muss. — Von durch den Verfasser dieses Buches sehr geschätzter Seite ist diesem der Vorwurf gemacht worden, dass er mit seiner Ausführung über das Denken bei einem naiven Realismus des Denkens stehen bleibe, wie ein solcher vorliege, wenn man die wirkliche Welt und die vorgestellte Welt für eines hält. Doch der Verfasser dieser Ausführungen glaubt eben in ihnen erwiesen zu haben, dass die Geltung dieses «naiven Realismus» *für das Denken* sich aus einer unbefangenen Beobachtung desselben notwendig ergibt; und dass der für anderes nicht geltende naive Realismus durch die Erkenntnis der wahren Wesenheit des Denkens überwunden wird.

торых я непосредственно ничего не знаю, но которые каким-то образом подступают ко мне и так влияют на меня, что во мне оживает мир моих представлений. Думающий так лишь прибавляет в мыслях к предлежащему ему миру ещё второй мир; но по отношению к этому последнему он, собственно говоря, должен был бы вновь начинать свою мыслительную работу с самого начала. Ибо неведомая «вещь в себе» мыслится при этом в её отношении к собственному существу человека нисколько не иначе, чем вещь, известная точке зрения наивного реализма на действительность. — Путаницы, в которую мы попадаем благодаря критической осмотрительности в отношении этой точки зрения, можно избежать, только заметив, что в *пределах* того, что можно пережить, воспринимая как внутри себя, так и вовне, в мире, существует нечто, не могущее подпасть той роковой судьбе, в силу которой между событием и рассматривающим человеком вклинивается представление. И *это нечто* есть мышление. В отношении мышления человек *может* оставаться на точке зрения наивного реализма на действительность. Если он этого не делает, то только потому, что обнаружил, что в отношении других вещей ему приходится покинуть эту точку зрения, но при этом, однако, он упускает из виду, что приобретённое им таким образом воззрение неприложимо к мышлению. А когда он это заметит, то для него откроется доступ к другому прозрению, а именно что *в* мышлении и *через* мышление познаётся то самое, в отношении чего человек делает себя, по-видимому, слепым, когда должен между миром и собой вдвигать жизнь представлений. — Одним, высоко ценимым автором этой книги, лицом ему был сделан упрек, что при подобном воззрении на мышление он приходит относительно мышления к такому же наивному реализму, с каким мы имеем дело, когда отождествляем мир действительный с миром представляемым. Однако автор этих рассуждений полагает, что в них ему как раз удалось доказать, что правильность этого «наивного реализма» *для мышления* с необходимостью вытекает из непредвзятого наблюдения мышления и что наивный реализм, непригодный в иных случаях, преодолевается именно благодаря познанию истинной сущности мышления.

VI. DIE MENSCHLICHE INDIVIDUALITÄT

Die Hauptschwierigkeit bei der Erklärung der Vorstellungen wird von den Philosophen in dem Umstande gefunden, dass wir die äußeren Dinge nicht selbst sind, und unsere Vorstellungen doch eine den Dingen entsprechende Gestalt haben sollen. Bei genauerem Zusehen stellt sich aber heraus, dass diese Schwierigkeit gar nicht besteht. Die äußeren Dinge sind wir allerdings nicht, aber wir gehören mit den äußeren Dingen zu ein und derselben Welt. Der Ausschnitt aus der Welt, den ich als mein Subjekt wahrnehme, wird von dem Strome des allgemeinen Weltgeschehens durchzogen. Für mein Wahrnehmen bin ich zunächst innerhalb der Grenzen meiner Leibeshaut eingeschlossen. Aber was da drinnen steckt in dieser Leibeshaut, gehört zu dem Kosmos als einem Ganzen. Damit also eine Beziehung bestehe zwischen meinem Organismus und dem Gegenstande außer mir, ist es gar nicht nötig, dass etwas von dem Gegenstande in mich hereinschlüpfe oder in meinen Geist einen Eindruck mache, wie ein Siegelring in Wachs. Die Frage: wie bekomme ich Kunde von dem Baume, der zehn Schritte von mir entfernt steht, ist völlig schief gestellt. Sie entspringt aus der Anschauung, dass meine Leibegrenzen absolute Scheidewände seien, durch die die Nachrichten von den Dingen in mich hereinwandern. Die Kräfte, welche innerhalb meiner Leibeshaut wirken, sind die gleichen wie die außerhalb bestehenden. Ich bin also wirklich die Dinge; allerdings nicht Ich, insofern ich Wahrnehmungssubjekt bin, aber ich, insofern ich ein Teil innerhalb des allgemeinen Weltgeschehens bin. Die Wahrnehmung des Baumes liegt mit meinem Ich in demselben Ganzen. Dieses allgemeine Weltgeschehen ruft in gleichem Maße dort die Wahrnehmung des Baumes hervor, wie hier die Wahrnehmung meines Ich. Wäre ich nicht Welterkenner, sondern Welterschöpfer, so entstünde Objekt und Subjekt (Wahrnehmung und Ich) in einem Akte. Denn sie bedingen einander gegenseitig. Als Welterkenner kann ich das Gemeinsame der beiden als zusammengehöriger Wesenseiten nur durch Denken finden, das durch Begriffe beide aufeinander bezieht.

VI. ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ

Главную трудность при объяснении представлений философы находят в том обстоятельстве, что сами мы суть не внешние вещи, а наши представления всё же должны иметь соответствующий вещам облик. Однако при более точном рассмотрении выясняется, что этой трудности вовсе не существует. Конечно, мы не внешние вещи, однако вместе с внешними вещами мы принадлежим к одному и тому же миру. Небольшая часть внешнего мира, которую я воспринимаю как мой субъект, пронизана потоком общего мирового свершения. Для моего восприятия я, прежде всего, замкнут внутри границ моей телесной кожи. Но то, что заключено внутри этой кожи, принадлежит к космосу как к единому целому. Итак, для того, чтобы существовало отношение между моим организмом и предметом вне меня, вовсе не нужно, чтобы нечто от предмета проскальзывало в меня или производило отпечаток в моём духе, подобно оттиску на воске. Вопрос о том, как я получаю весть о дереве, стоящем в десяти шагах от меня, поставлен совершенно неверно. Он проистекает из взгляда, что границы моей телесности являются абсолютными перегородками, сквозь которые в меня проходят вести о вещах. Силы, действующие внутри моей телесной кожи, суть те же самые, что и действующие вовне. Итак, я действительно есть сами вещи; конечно, не я, поскольку я являюсь субъектом восприятия, но я в том смысле, что я являюсь частью внутри общего мирового свершения. Восприятие дерева заключено вместе с моим «я» в одном и том же целом. Это общее мировое свершение в той же мере там вызывает восприятие дерева, как здесь — восприятие моего «я». Если бы я был не познавателем мира, а творцом его, то объект и субъект (восприятие и «я») возникли бы в одном акте. Ибо они оба взаимно обуславливают друг друга. В качестве познавателя мира я могу найти общее у них обоих, как у двух взаимно принадлежащих одна другой сущностей, только через мышление, соотносящее их посредством понятий друг с другом.

Am schwierigsten aus dem Felde zu schlagen werden die sogenannten physiologischen Beweise für die Subjektivität unserer Wahrnehmungen sein. Wenn ich einen Druck auf die Haut meines Körpers ausführe, so nehme ich ihn als Druckempfindung wahr. Denselben Druck kann ich durch das Auge als Licht, durch das Ohr als Ton wahrnehmen. Einen elektrischen Schlag nehme ich durch das Auge als Licht, durch das Ohr als Schall, durch die Hautnerven als Stoß, durch das Geruchsorgan als Phosphorgeruch wahr. Was folgt aus dieser Tatsache? Nur dieses: Ich nehme einen elektrischen Schlag wahr (respektive einen Druck) und darauf eine Lichtqualität, oder einen Ton beziehungsweise einen gewissen Geruch und so weiter. Wenn kein Auge da wäre, so gesellte sich zu der Wahrnehmung der mechanischen Erschütterung in der Umgebung nicht die Wahrnehmung einer Lichtqualität, ohne die Anwesenheit eines Gehörorgans keine Tonwahrnehmung usw. Mit welchem Rechte kann man sagen, ohne Wahrnehmungsorgane wäre der ganze Vorgang nicht vorhanden? Wer von dem Umstande, dass ein elektrischer Vorgang im Auge Licht hervorruft, zurückschließt: also ist das, was wir als Licht empfinden, außer unserem Organismus nur ein mechanischer Bewegungsvorgang, — der vergisst, dass er nur von einer Wahrnehmung auf die andere übergeht und durchaus nicht auf etwas außerhalb der Wahrnehmung. Ebenso gut wie man sagen kann: das Auge nimmt einen mechanischen Bewegungsvorgang seiner Umgebung als Licht wahr, ebenso gut kann man behaupten: eine gesetzmäßige Veränderung eines Gegenstandes wird von uns als Bewegungsvorgang wahrgenommen. Wenn ich auf den Umfang einer rotierenden Scheibe ein Pferd zwölfmal male, und zwar genau in den Gestalten, die sein Körper im fortgehenden Laufe annimmt, so kann ich durch Rotieren der Scheibe den Schein der Bewegung hervorrufen. Ich brauche nur durch eine Öffnung zu blicken und zwar so, dass ich in den entsprechenden Zwischenzeiten die aufeinanderfolgenden Stellungen des Pferdes sehe. Ich sehe nicht zwölf Pferdebilder, sondern das Bild eines dahineilenden Pferdes.

Die erwähnte physiologische Tatsache kann also kein Licht auf das Verhältnis von Wahrnehmung und Vorstellung werfen. Wir müssen uns auf andere Weise zurechtfinden.

In dem Augenblicke, wo eine Wahrnehmung in meinem Beobachtungshorizonte auftaucht, betätigt sich durch mich auch das Denken. Ein Glied in meinem Gedankensysteme, eine bestimmte Intuition, ein Begriff verbindet sich mit der Wahrnehmung. Wenn dann die Wahrnehmung aus meinem Gesichtskreise verschwindet: was bleibt zurück? Meine Intuition mit

Труднее всего справиться с так называемыми физиологическими доказательствами субъективности наших восприятий. Когда я произвожу давление на кожу моего тела, то я воспринимаю его как ощущение давления. То же давление я могу воспринимать глазом как свет и ухом как звук. Электрический удар я воспринимаю глазом как свет, ухом как звук, кожными нервами как толчок, органом обоняния как фосфорный запах. Что следует из этого факта? Только то, что я воспринимаю электрический удар (или давление) и вслед за тем световое качество, или звук, или известный запах и т. д. Если бы не существовало глаза, то к восприятию механического сотрясения в окружающем пространстве не присоединилось бы восприятия светового качества, без органа слуха не присоединилось бы восприятия звука и т. д. По какому праву можно говорить, что без органов восприятия не существовало бы всего процесса? Кто из того обстоятельства, что электрический процесс вызывает в глазу свет, делает обратное заключение: следовательно, ощущаемое нами как свет есть вне нашего организма только механический процесс движения, — тот забывает, что он лишь переходит от одного восприятия к другому, а вовсе не к чему-то пребывающему вне восприятия. Подобно тому как можно сказать, что глаз воспринимает механический процесс движения в своём окружении как свет, с таким же правом можно утверждать и то, что закономерное изменение предмета воспринимается нами как процесс движения. Если на поверхности вращающейся пластинки я двенадцать раз нарисую лошадь, и притом в таких положениях, какие её тело принимает во время бега, то вращением пластинки я могу вызвать видимость движения. Для этого достаточно будет посмотреть [на пластинку] через отверстие, и притом так, чтобы в соответствующие промежутки времени видеть следующие одно за другим положения лошади. Я увижу не двенадцать картинок лошади, а картину одной скачущей лошади.

Итак, приведённый физиологический факт не может пролить свет на отношение восприятия к представлению. Нам следует разобратся в этом как-нибудь иначе.

В тот момент, когда на горизонте моего наблюдения всплывает какое-либо восприятие, через меня проявляет свою деятельность и мышление. Какое-то звено в моей системе мышления, определённая интуиция, понятие соединяется с восприятием. Когда затем восприятие исчезает из моего поля зрения, что тогда остается? Моя инту-

der Beziehung auf die bestimmte Wahrnehmung, die sich im Momente des Wahrnehmens gebildet hat. Mit welcher Lebhaftigkeit ich dann später diese Beziehung mir wieder vergegenwärtigen kann, das hängt von der Art ab, in der mein geistiger und körperlicher Organismus funktioniert. Die *Vorstellung* ist nichts anderes als eine auf eine bestimmte Wahrnehmung bezogene Intuition, ein Begriff, der einmal mit einer Wahrnehmung verknüpft war, und dem der Bezug auf diese Wahrnehmung geblieben ist. Mein Begriff eines Löwen ist nicht *aus* meinen Wahrnehmungen von Löwen gebildet. Wohl aber ist meine Vorstellung vom Löwen *an* der Wahrnehmung gebildet. Ich kann jemandem den Begriff eines Löwen beibringen, der nie einen Löwen gesehen hat. Eine lebendige Vorstellung ihm beizubringen, wird mir ohne sein eigenes Wahrnehmen nicht gelingen.

Die *Vorstellung* ist also ein individualisierter Begriff. Und nun ist es uns erklärlich, dass für uns die Dinge der Wirklichkeit durch Vorstellungen repräsentiert werden können. Die volle Wirklichkeit eines Dinges ergibt sich uns im Augenblicke der Beobachtung aus dem Zusammengehen von Begriff und Wahrnehmung. Der Begriff erhält durch eine Wahrnehmung eine individuelle Gestalt, einen Bezug zu dieser bestimmten Wahrnehmung. In dieser individuellen Gestalt, die den Bezug auf die Wahrnehmung als eine Eigentümlichkeit in sich trägt, lebt er in uns fort und bildet die Vorstellung des betreffenden Dinges. Treffen wir auf ein zweites Ding, mit dem sich derselbe Begriff verbindet, so erkennen wir es mit dem ersten als zu derselben Art gehörig; treffen wir dasselbe Ding ein zweites Mal wieder, so finden wir in unserem Begriffssysteme nicht nur überhaupt einen entsprechenden Begriff, sondern den individualisierten Begriff mit dem ihm eigentümlichen Bezug auf denselben Gegenstand, und wir erkennen den Gegenstand wieder.

Die Vorstellung steht also zwischen Wahrnehmung und Begriff. Sie ist der bestimmte, auf die Wahrnehmung deutende Begriff.

Die Summe desjenigen, worüber ich Vorstellungen bilden kann, darf ich meine Erfahrung nennen. Derjenige Mensch wird die reichere Erfahrung haben, der eine größere Zahl individualisierter Begriffe hat. Ein Mensch, dem jedes Intuitionsvermögen fehlt, ist nicht geeignet, sich Erfahrung zu erwerben. Er verliert die Gegenstände wieder aus seinem Gesichtskreise, weil ihm die Begriffe fehlen, die er zu ihnen in Beziehung setzen soll. Ein Mensch mit gut entwickeltem Denkvermögen, aber mit einem infolge grober Sinneswerkzeuge schlecht funktionierenden Wahrnehmen, wird ebenso wenig Erfahrung sammeln können. Er kann sich zwar auf irgendeine Weise Begriffe erwerben; aber seinen Intuitionen fehlt der lebendige Bezug auf be-

иция с отношением к определённом восприятию, образовавшаяся в момент воспринимания. Насколько живо я могу позже вновь вызывать в воображении это отношение, зависит от способа, каким функционирует мой духовный и телесный организм. *Представление* есть не что иное, как отнесённая к определённом восприятию интуиция, понятие, которое однажды было связано с восприятием и у которого осталось к этому восприятию отношение. Моё понятие льва образовано не *из* моих восприятий льва. Моё же представление о льве образовано *при* (an) восприятии. Я могу сообщить понятие льва кому-нибудь, кто никогда льва не видел. Но доставить ему живое представление мне не удастся без его собственного восприятия.

Итак, *представление* есть индивидуализированное понятие. И теперь мы понимаем, что действительные вещи могут быть явлены нам с помощью представлений. Полная действительность вещи даётся нам в момент наблюдения из соединения понятия с восприятием. Понятие получает через восприятие индивидуальный облик, отношение к этому определённом восприятию. В этом индивидуальном облике, который содержит в себе как особенность отношение к восприятию, понятие продолжает жить в нас и образует представление о данной вещи. Встретим мы вторую вещь, с которой соединяется то же понятие, — мы признаем её принадлежащей к одному роду с первой; встретив ту же самую вещь вторично, мы найдём в нашей системе понятий не только соответствующее понятие вообще, но и индивидуализированное понятие, со свойственным ему отношением к тому же предмету, и мы снова узнаем этот предмет.

Итак, представление находится между восприятием и понятием. Оно есть определённое, указывающее на восприятие понятие.

Сумму того, о чём я могу составлять представления, я вправе назвать моим опытом. Человек, имеющий большее число индивидуализированных понятий, будет иметь и более богатый опыт. Человек, у которого отсутствует всякая способность к интуиции, не способен приобретать себе опыт. Он снова теряет вещи из поля своего зрения, потому что ему недостаёт понятий, которые он должен привести в связь с ними. Мало опыта способен собрать и человек с хорошо развитой способностью мышления, но с плохо функционирующим, вследствие грубости органов чувств, восприятием. Он, правда, может тем или иным образом составлять себе понятия; но его интуиции недостаёт живого отношения к определённым вещам. Лишённый мыс-

stimmte Dinge. Der gedankenlose Reisende und der in abstrakten Begriffssystemen lebende Gelehrte sind gleich unfähig, sich eine reiche Erfahrung zu erwerben.

Als Wahrnehmung und Begriff stellt sich uns die Wirklichkeit, als Vorstellung die subjektive Repräsentation dieser Wirklichkeit dar.

Wenn sich unsere Persönlichkeit bloß als erkennend äußerte, so wäre die Summe alles Objektiven in Wahrnehmung, Begriff und Vorstellung gegeben.

Wir begnügen uns aber nicht damit, die Wahrnehmung mit Hilfe des Denkens auf den Begriff zu beziehen, sondern wir beziehen sie auch auf unsere besondere Subjektivität, auf unser individuelles Ich. Der Ausdruck dieses individuellen Bezuges ist das Gefühl, das sich als Lust oder Unlust auslebt.

Denken und *Fühlen* entsprechen der Doppelnatur unseres Wesens, der wir schon gedacht haben. Das *Denken* ist das Element, durch das wir das allgemeine Geschehen des Kosmos mitmachen; das *Fühlen* das, wodurch wir uns in die Enge des eigenen Wesens zurückziehen können.

Unser Denken verbindet uns mit der Welt; unser Fühlen führt uns in uns selbst zurück, macht uns erst zum Individuum. Wären wir bloß denkende und wahrnehmende Wesen, so müsste unser ganzes Leben in unterschiedloser Gleichgültigkeit dahinfließen. Wenn wir uns bloß als Selbst *erkennen* könnten, so wären wir uns vollständig gleichgültig. Erst dadurch, dass wir mit der Selbsterkenntnis das Selbstgefühl, mit der Wahrnehmung der Dinge Lust und Schmerz empfinden, leben wir als individuelle Wesen, deren Dasein nicht mit dem Begriffsverhältnis erschöpft ist, in dem sie zu der übrigen Welt stehen, sondern die noch einen besonderen Wert für sich haben.

Man könnte versucht sein, in dem Gefühlsleben ein Element zu sehen, das reicher mit Wirklichkeit gesättigt ist als das denkende Betrachten der Welt. Darauf ist zu erwidern, dass das Gefühlsleben eben doch nur für mein Individuum diese reichere Bedeutung hat. Für das Weltganze kann mein Gefühlsleben nur einen Wert erhalten, wenn das Gefühl, als Wahrnehmung an meinem Selbst, mit einem Begriffe in Verbindung tritt und sich auf diesem Umwege dem Kosmos eingliedert.

Unser Leben ist ein fortwährendes Hin- und Herpendeln zwischen dem

лей путешественник и живущий в абстрактных логических системах учёный одинаково неспособны приобрести богатый опыт.

Как восприятие и понятие предстаёт нам действительность, как представление — субъективное представительство этой действительности.

Если бы наша личность проявляла себя только познающей, то сумма всего объективно существующего была бы дана в восприятии, понятии и представлении.

Но мы не довольствуемся тем, что с помощью мышления соотносим восприятие с понятием; мы соотносим его также с нашей особой субъективностью, с нашим индивидуальным «я». Выражением этого индивидуального отношения является чувство, которое изживает себя как удовольствие или неудовольствие.

Мышление и *чувствование* соответствуют двоякой природе нашего существа, о которой мы уже упоминали. *Мышление* является тем элементом, посредством которого мы соучаствуем в общем свершении космоса; *чувствование* есть то, посредством чего мы можем уединяться в тесноту нашего собственного существа.

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

Возможен соблазн увидеть в жизни чувств элемент, более насыщенный действительностью, чем мыслительное рассмотрение мира. На это следует возразить, что жизнь чувств имеет такое, более богатое, значение только для моего индивидуума. Для мирового целого жизнь моих чувств может получить ценность только тогда, когда чувство в качестве восприятия, получаемого [мною] от меня самого (an meinem Selbst), соединится с понятием и этим окольным путём включит себя в космос.

Наша жизнь есть постоянное колебание между сопереживанием

Mitleben des allgemeinen Weltgeschehens und unserem individuellen Sein. Je weiter wir hinaufsteigen in die allgemeine Natur des Denkens, wo uns das Individuelle zuletzt nur mehr als Beispiel, als Exemplar des Begriffes interessiert, desto mehr verliert sich in uns der Charakter des besonderen Wesens, der ganz bestimmten einzelnen Persönlichkeit. Je weiter wir herabsteigen in die Tiefen des Eigenlebens und unsere Gefühle mitklingen lassen mit den Erfahrungen der Außenwelt, desto mehr sondern wir uns ab von dem universellen Sein. Eine wahrhafte Individualität wird derjenige sein, der am weitesten hinaufreicht mit seinen Gefühlen in die Region des Ideellen. Es gibt Menschen, bei denen auch die allgemeinsten Ideen, die in ihrem Kopfe sich festsetzen, noch jene besondere Färbung tragen, die sie unverkennbar als mit ihrem Träger im Zusammenhange zeigt. Andere existieren, deren Begriffe so ohne jede Spur einer Eigentümlichkeit an uns herankommen, als wären sie gar nicht aus einem Menschen entsprungen, der Fleisch und Blut hat.

Das Vorstellen gibt unserem Begriffsleben bereits ein individuelles Gepräge. Jedermann hat ja einen eigenen Standort, von dem aus er die Welt betrachtet. An seine Wahrnehmungen schließen sich seine Begriffe an. Er wird auf seine besondere Art die allgemeinen Begriffe denken. Diese besondere Bestimmtheit ist ein Ergebnis unseres Standortes in der Welt, der an unseren Lebensplatz sich anschließenden Wahrnehmungssphäre.

Dieser Bestimmtheit steht entgegen eine andere, von unserer besonderen Organisation abhängige. Unsere Organisation ist ja eine spezielle, vollbestimmte Einzelheit. Wir verbinden jeder besondere Gefühle, und zwar in den verschiedensten Stärkegraden mit unseren Wahrnehmungen. Dies ist das Individuelle unserer Eigenpersönlichkeit. Es bleibt als Rest zurück, wenn wir die Bestimmtheiten des Lebensschauplatzes alle in Rechnung gebracht haben.

Ein völlig gedankenleeres Gefühlsleben müsste allmählich allen Zusammenhang mit der Welt verlieren. Die Erkenntnis der Dinge wird bei dem auf Totalität angelegten Menschen Hand in Hand gehen mit der Ausbildung und Entwicklung des Gefühlslebens.

Das Gefühl ist das Mittel, wodurch die Begriffe zunächst konkretes *Leben* gewinnen.

всеобщего мирового свершения и нашим индивидуальным бытием. Чем дальше восходим мы во всеобщую природу мышления, где индивидуальное интересует нас, в конце концов, лишь как пример, как экземпляр понятия, тем более утрачивается в нас характер особого существа, совершенно определённой отдельной личности. Чем дальше погружаемся мы в глубины собственной жизни и даём нашим чувствам звучать вместе с опытом внешнего мира, тем более мы обособляемся от универсального бытия. Истинной индивидуальностью становится тот, кто особенно далеко проникает со своими чувствами вверх, в область идеального. Существуют люди, у которых даже и самые общие идеи, оседающие в их головах, всё ещё несут ту особую окраску, которая безошибочно указывает на их связь с их носителями. Существуют и другие, понятия которых достигают нас в такой степени лишёнными всякого следа своеобразия, как если бы они возникали вовсе не из человека, имеющего плоть и кровь.

Уже акт представления даёт нашей протекающей в понятиях жизни индивидуальный отпечаток. Ведь у каждого человека есть своя собственная позиция, с которой он наблюдает мир. К его восприятиям присоединяются его понятия. Он будет свойственным ему образом мыслить общие понятия. Эта особая определённость обусловлена нашим местонахождением в мире, сферой восприятий, примыкающей к месту, занимаемому нами в жизни.

Этой определённости противостоит другая, зависящая от нашей особой организации. Ведь наша организация есть специальное, вполне определённое единичное явление. Каждый из нас соединяет со своими восприятиями свои особые чувства, и притом с самой различной степенью силы. Это есть индивидуальное нашей собственной личности. Оно остаётся как остаток, когда мы учли все определённости, присущие нашему месту в жизни.

Совершенно лишённая мыслей жизнь чувств должна была бы постепенно утратить всякую связь с миром. Познание вещей у человека, ориентирующегося на целостность, должно идти рука об руку с формированием и развитием жизни чувств.

Чувство есть средство, с помощью которого понятия прежде всего приобретают конкретную *жизнь*.

VII. GIBT ES GRENZEN DES ERKENNENS?

Wir haben festgestellt, dass die Elemente zur Erklärung der Wirklichkeit den beiden Sphären: dem Wahrnehmen und dem Denken zu entnehmen sind. Unsere Organisation bedingt es, wie wir gesehen haben, dass uns die volle, totale Wirklichkeit, einschließlich unseres eigenen Subjektes, zunächst als Zweiheit erscheint. Das Erkennen überwindet diese Zweiheit, indem es aus den beiden Elementen der Wirklichkeit: der Wahrnehmung und dem durch das Denken erarbeiteten Begriff das ganze Ding zusammenfügt. Nennen wir die Weise, in der uns die Welt entgegentritt, bevor sie durch das Erkennen ihre rechte Gestalt gewonnen hat, die Welt der Erscheinung im Gegensatz zu der aus Wahrnehmung und Begriff einheitlich zusammengesetzten Wesenheit. Dann können wir sagen: Die Welt ist uns als Zweiheit (dualistisch) gegeben, und das Erkennen verarbeitet sie zur Einheit (monistisch). Eine Philosophie, welche von diesem Grundprinzip ausgeht, kann als monistische Philosophie oder *Monismus* bezeichnet werden. Ihr steht gegenüber die Zweiweltentheorie oder der *Dualismus*. Der letztere nimmt nicht etwa zwei bloß durch unsere Organisation auseinandergehaltene Seiten der einheitlichen Wirklichkeit an, sondern zwei voneinander absolut verschiedene Welten. Er sucht dann Erklärungsprinzipien für die eine Welt in der andern.

Der Dualismus beruht auf einer falschen Auffassung dessen, was wir Erkenntnis nennen. Er trennt das gesamte Sein in zwei Gebiete, von denen jedes seine eigenen Gesetze hat, und lässt diese Gebiete einander äußerlich gegenüberstehen.

Einem solchen Dualismus entspringt die durch Kant in die Wissenschaft eingeführte und bis heute nicht wieder herausgebrachte Unterscheidung von Wahrnehmungsobjekt und «Ding an sich». Unseren Ausführungen gemäß liegt es in der Natur unserer geistigen Organisation, dass ein besonderes Ding nur als Wahrnehmung gegeben sein kann. Das Denken überwindet dann die Besonderung, indem es jeder Wahrnehmung ihre gesetzmäßige Stelle im Weltganzen anweist. Solange die gesonderten Teile des

VII. СУЩЕСТВУЮТ ЛИ ГРАНИЦЫ ПОЗНАВАНИЯ?

Мы установили, что элементы для объяснения действительности берутся из двух сфер: из восприятия и мышления. Нашей организацией, как мы видели, обусловлено то, что полная, всеобъемлющая действительность, включая наш собственный субъект, сначала является нам как двойственность. Познание преодолевает эту двойственность тем, что из обоих элементов действительности: из восприятия и выработанного мышлением понятия — составляет целостную вещь. Назовём то, каким выступает перед нами мир, прежде чем он обретёт через познание свой подлинный облик, миром явлений, в противоположность сущности, целостно составленной из восприятия и понятия. Тогда мы можем сказать: мир дан нам как двойственность (дуалистически), а познание перерабатывает его в единство (монистически). Философия, исходящая из этого основного принципа, может быть названа монистической философией, или *монизмом*. Ей противостоит теория двух миров, или *дуализм*. Последний считает, что существует не просто две разъединённые нашей организацией стороны целостной действительности, а два абсолютно отличных друг от друга мира. Затем принципы для объяснения одного мира он ищет в другом.

Дуализм основывается на неверном понимании того, что мы называем познанием. Он разделяет целостное бытие на две области, из которых каждая имеет свои собственные законы, и заставляет эти области внешне противостоять друг другу.

Из такого дуализма проистекает введённое Кантом в науку и до наших дней всё ещё не устранённое из неё различие объекта восприятия и «вещи в себе». Согласно нашим рассуждениям, это заложено в природе нашей духовной организации, что отдельная вещь может быть дана [нам] только как восприятие. Затем мышление преодолевает обособление тем, что отводит каждому восприятию его закономерное место в мировом целом. До тех пор, пока обособленные части мирового целого определяются как восприятия, мы следуем в

Weltganzen als Wahrnehmungen bestimmt werden, folgen wir einfach in der Aussonderung einem Gesetze unserer Subjektivität. Betrachten wir aber die Summe aller Wahrnehmungen als den einen Teil und stellen diesem dann einen zweiten in den «Dingen an sich» gegenüber, so philosophieren wir ins Blaue hinein. Wir haben es dann mit einem bloßen Begriffsspiel zu tun. Wir konstruieren einen künstlichen Gegensatz, können aber für das zweite Glied desselben keinen Inhalt gewinnen, denn ein solcher kann für ein besonderes Ding nur aus der Wahrnehmung geschöpft werden.

Jede Art des Seins, das außerhalb des Gebietes von Wahrnehmung und Begriff angenommen wird, ist in die Sphäre der unberechtigten Hypothesen zu verweisen. In diese Kategorie gehört das «Ding an sich». Es ist nur ganz natürlich, dass der dualistische Denker den Zusammenhang des hypothetisch angenommenen Weltprinzips und des erfahrungsmäßig Gegebenen nicht finden kann. Für das hypothetische Weltprinzip lässt sich nur ein Inhalt gewinnen, wenn man ihn aus der Erfahrungswelt entlehnt und sich über diese Tatsache hinwegtäuscht. Sonst bleibt es ein inhaltsleerer Begriff, ein Unbegriff, der nur die Form des Begriffes hat. Der dualistische Denker behauptet dann gewöhnlich: der Inhalt dieses Begriffes sei unserer Erkenntnis unzugänglich; wir könnten nur wissen, *dass* ein solcher Inhalt vorhanden ist, nicht *was* vorhanden ist. In beiden Fällen ist die Überwindung des Dualismus unmöglich. Bringt man ein paar abstrakte Elemente der Erfahrungswelt in den Begriff des Dinges an sich hinein, dann bleibt es doch unmöglich, das reiche konkrete Leben der Erfahrung auf ein paar Eigenschaften zurückzuführen, die selbst nur aus dieser Wahrnehmung entnommen sind. *Du Bois-Reymond* denkt, dass die unwahrnehmbaren Atome der Materie durch ihre Lage und Bewegung Empfindung und Gefühl erzeugen, um dann zu dem Schlusse zu kommen: Wir können niemals zu einer befriedigenden Erklärung darüber kommen, wie Materie und Bewegung Empfindung und Gefühl erzeugen, denn «es ist eben durchaus und für immer unbegreiflich, dass es einer Anzahl von Kohlenstoff-, Wasserstoff-, Stickstoff-, Sauerstoff- usw. Atomen nicht sollte gleichgültig sein, wie sie liegen und sich bewegen, wie sie lagen und sich bewegten, wie sie liegen und sich bewegen werden. Es ist in keiner Weise einzusehen, wie aus ihrem Zusammenwirken Bewusstsein entstehen könne». Diese Schlussfolgerung ist charakteristisch für die ganze Denkrichtung. Aus der reichen Welt der Wahrnehmungen wird ab-

этом их обособлении просто закону нашей субъективности. Но когда мы рассматриваем сумму всех восприятий как одну часть и противоплагаем ей затем в «вещах в себе» некую другую, мы философствуем мимо цели. Мы тогда имеем дело просто с игрой понятий. Мы конструируем искусственную противоположность, но для второго её члена не можем найти никакого содержания, ибо таковое может быть почерпнуто для отдельной вещи только из восприятия.

Всякий род бытия, полагаемый вне области восприятия и понятия, должен быть отнесён к сфере неправомысленных гипотез. К их категории принадлежит и «вещь в себе». И [потому] совершенно естественно, что дуалистический мыслитель не может найти связь между гипотетически принятым мировым принципом и опытно данным. Содержание для гипотетического мирового принципа может быть добыто только в том случае, если мы позаимствуем его из мира опыта и обманем себя относительно этого факта. Иначе он останется понятием, лишённым содержания, мнимым понятием, которое имеет лишь форму понятия. Дуалистический мыслитель в таком случае обычно утверждает: содержание этого понятия недоступно нашему познанию; мы можем только знать, что такое содержание *существует*, но не то, *что* именно существует. В обоих случаях преодоление дуализма невозможно. Если в понятие вещи в себе внести несколько абстрактных элементов из мира опыта, то всё же остаётся невозможным свести богатую конкретную жизнь опыта к нескольким качествам, заимствованным, в свою очередь, из того же восприятия. *Дюбуа-Реймон* полагает, что невоспринимаемые атомы материи своим положением и движением вызывают ощущения и чувствования, и затем приходит к выводу: мы никогда не сможем прийти к удовлетворительному объяснению того, как материя и движение производят ощущение и чувство, ибо остаётся «совершенно и навсегда непонятным, каким образом какому-нибудь числу углеродных, водородных, азотных, кислородных и т. д. атомов могло бы не быть безразличным, как они лежат и движутся, как они лежали и двигались и как они будут лежать и двигаться. Никким образом нельзя понять, как из их взаимодействия могло бы возникнуть сознание»*. Такой вы-

* Эта мысль впервые высказана Дюбуа-Реймоном в лекции, прочитанной им на втором заседании сорок пятого собрания немецких естествоиспытателей и врачей в Лейпциге 14 августа 1872 г. (Ред.)

gesondert: Lage und Bewegung. Diese werden auf die erdachte Welt der Atome übertragen. Dann tritt die Verwunderung darüber ein, dass man aus diesem selbstgemachten und aus der Wahrnehmungswelt entlehnten Prinzip das konkrete Leben nicht herauswickeln kann.

Dass der Dualist, der mit einem vollständig inhaltleeren Begriff vom An-sich arbeitet, zu keiner Welterklärung kommen kann, folgt schon aus der oben angegebenen Definition seines Prinzips.

In jedem Falle sieht sich der Dualist gezwungen, unserem Erkenntnisvermögen unübersteigliche Schranken zu setzen. Der Anhänger einer monistischen Weltanschauung weiß, dass alles, was er zur Erklärung einer ihm gegebenen Erscheinung der Welt braucht, im Bereiche der letztern liegen müsse. Was ihn hindert, dazu zu gelangen, können nur zufällige zeitliche oder räumliche Schranken oder Mängel seiner Organisation sein. Und zwar nicht der menschlichen Organisation im allgemeinen, sondern nur seiner besonderen individuellen.

Es folgt aus dem Begriffe des Erkennens, wie wir ihn bestimmt haben, dass von Erkenntnisgrenzen nicht gesprochen werden kann. Das Erkennen ist keine allgemeine Weltangelegenheit, sondern ein Geschäft, das der Mensch mit sich selbst abzumachen hat. Die Dinge verlangen keine Erklärung. Sie existieren und wirken aufeinander nach den Gesetzen, die durch das Denken auffindbar sind. Sie existieren in unzertrennlicher Einheit mit diesen Gesetzen. Da tritt ihnen unsere Ichheit gegenüber und erfasst von ihnen zunächst nur das, was wir als Wahrnehmung bezeichnet haben. Aber in dem Innern dieser Ichheit findet sich die Kraft, um auch den andern Teil der Wirklichkeit zu finden. Erst wenn die Ichheit die beiden Elemente der Wirklichkeit, die in der Welt unzertrennlich verbunden sind, auch für sich vereinigt hat, dann ist die Erkenntnisbefriedigung eingetreten: das Ich ist wieder bei der Wirklichkeit angelangt.

Die Vorbedingungen zum Entstehen des Erkennens sind also *durch* und *für* das Ich. Das letztere gibt sich selbst die Fragen des Erkennens auf. Und zwar entnimmt es sie aus dem in sich vollständig klaren und durchsichtigen Elemente des Denkens. Stellen wir uns Fragen, die wir nicht beantworten können, so kann der Inhalt der Frage nicht in allen seinen Teilen klar und deutlich sein. Nicht die Welt stellt an uns die Fragen, sondern wir selbst stellen sie.

Ich kann mir denken, dass mir jede Möglichkeit fehlt, eine Frage zu be-

вод характерен для всего этого направления мышления. Из богатого мира восприятий выделяются два элемента: положение и движение. Они переносятся на измышленный мир атомов. И затем наступает удивление, что из этого принципа, вымышленного и заимствованного из мира восприятий, не может быть развита конкретная жизнь.

Что работающий с совершенно лишённым содержания понятием «в себе» дуалист не может прийти ни к какому объяснению мира — это следует уже из вышеприведённого определения его принципа.

В каждом случае дуалист видит себя вынужденным ставить нашей способности познания непреодолимые границы. Стронник монистического мировоззрения знает, что всё необходимое для объяснения данных ему явлений мира должно лежать в пределах последнего. Препятствием к достижению им этого [объяснения] могут быть только случайные временные или пространственные границы или недостатки его организации. Причём не недостатки человеческой организации вообще, а его индивидуальные.

Из понятия познания, как мы его определили, следует, что о границах познания не может быть и речи. Познание не есть какое-то всеобщее мировое дело, а предприятие, которое человек должен согласовывать с самим собой. Вещи не требуют никакого объяснения. Они существуют и действуют друг на друга по законам, которые могут быть найдены мышлением. Они существуют в неразрывном единстве с этими законами. И вот, перед ними выступает наша я-сущность (Ichheit) и постигает в них сначала только то, что мы обозначили как восприятие. Но внутри этой я-сущности содержится сила для нахождения и другой части действительности. Только когда я-сущность оба элемента действительности, неразрывно взаимосвязанных в мире, соединила также и для себя, наступает удовлетворение познанием: «я» снова добралось до действительности.

Итак, предварительные условия для возникновения познания существуют *через* «я» и *для* «я». Последнее само задаёт себе вопросы познания. И притом берёт их из совершенно ясного и прозрачного в себе элемента мышления. Если мы ставим себе вопросы, на которые не можем ответить, то и содержание вопроса не может быть ясным и отчётливым во всех своих частях. Не мир ставит нам вопросы, а мы сами ставим их.

Я могу себе представить, что у меня отсутствует всякая возможность ответить на вопрос, который я встречаю в каком-либо сочине-

antworten, die ich irgendwo aufgeschrieben finde, ohne dass ich die Sphäre kenne, aus der der Inhalt der Frage genommen ist.

Bei unserer Erkenntnis handelt es sich um Fragen, die uns dadurch aufgegeben werden, dass einer durch Ort, Zeit und subjektive Organisation bedingten Wahrnehmungssphäre eine auf die Allheit der Welt weisende Begriffssphäre gegenübersteht. Meine Aufgabe besteht in dem Ausgleich dieser beiden mir wohlbekannten Sphären. Von einer Grenze der Erkenntnis kann da nicht gesprochen werden. Es kann zu irgendeiner Zeit dieses oder jenes unaufgeklärt bleiben, weil wir durch den Lebensschauplatz verhindert sind, die Dinge wahrzunehmen, die dabei im Spiele sind. Was aber heute nicht gefunden ist, kann es morgen werden. Die hierdurch bedingten Schranken sind nur vergängliche, die mit dem Fortschreiten von Wahrnehmung und Denken überwunden werden können.

Der Dualismus begeht den Fehler, dass er den Gegensatz von Objekt und Subjekt, der nur innerhalb des Wahrnehmungsgebietes eine Bedeutung hat, auf rein erdachte Wesenheiten außerhalb desselben überträgt. Da aber die innerhalb des Wahrnehmungshorizontes gesonderten Dinge nur solange gesondert sind, als der Wahrnehmende sich des Denkens enthält, das alle Sonderung aufhebt und als eine bloß subjektiv bedingte erkennen lässt, so überträgt der Dualist Bestimmungen auf Wesenheiten hinter den Wahrnehmungen, die selbst für diese keine absolute, sondern nur eine relative Geltung haben. Er zerlegt dadurch die zwei für den Erkenntnisprozess in Betracht kommenden Faktoren, Wahrnehmung und Begriff, in vier: 1. Das Objekt an sich; 2. die Wahrnehmung, die das Subjekt von dem Objekt hat; 3. das Subjekt; 4. den Begriff, der die Wahrnehmung auf das Objekt an sich bezieht. Die Beziehung zwischen dem Objekt und Subjekt ist eine *reale*; das Subjekt wird wirklich (dynamisch) durch das Objekt beeinflusst. Dieser reale Prozess soll nicht in unser Bewusstsein fallen. Aber er soll im Subjekt eine Gegenwirkung auf die vom Objekt ausgehende Wirkung hervorrufen. Das Resultat dieser Gegenwirkung soll die Wahrnehmung sein. Diese falle erst ins Bewusstsein. Das Objekt habe eine objektive (vom Subjekt unabhängige), die Wahrnehmung eine subjektive Realität. Diese subjektive Realität beziehe das Subjekt auf das Objekt. Die letztere Beziehung sei eine ideelle. Der Dualismus spaltet somit den Erkenntnisprozess in zwei Teile. Den einen, Erzeugung des Wahrnehmungsobjektes aus dem «Ding an sich», lässt er *außerhalb*, den andern, Verbindung der Wahrnehmung mit dem Begriff

нии, если я не знаком со сферой, из которой взято содержание вопроса.

При нашем познании дело идёт о вопросах, которые нам задаются благодаря тому, что сфере восприятий, обусловленной местом, временем и нашей субъективной организацией, противостоит сфера понятий, указывающая на всеобщность мира. Моя задача состоит в установлении равновесия между обеими этими хорошо мне знакомыми сферами. О границах познания при этом не может быть речи. В какой-либо момент то или иное может оставаться невыясненным, потому что наше место в жизни мешает нам воспринять имеющиеся тут значение вещи. Но не найденное сегодня может быть найдено завтра. Обусловленные этим границы являются лишь преходящими, и они могут быть преодолены дальнейшим развитием восприятия и мышления.

Дуализм делает ту ошибку, что противоположность между объектом и субъектом, имеющую значение только внутри области восприятия, он переносит на целиком вымышленные сущности вне таковой. Но поскольку вещи, разделённые внутри горизонта восприятия, разделены лишь до тех пор, пока воспринимающий воздерживается от мышления, которое устраняет всякую разделённость и позволяет познать её как лишь субъективно обусловленную, то дуалист переносит определения на [некие] сущности позади восприятий, которые даже для этих сущностей имеют не абсолютное, а только относительное значение. Он разлагает, таким образом, два принимаемых во внимание в процессе познания фактора — восприятие и понятие — на четыре: 1) на объект в себе, 2) на восприятие, которое субъект имеет от объекта, 3) на субъект, 4) на понятие, которое соотносит восприятие с объектом в себе. Отношение между объектом и субъектом — *реально*; объект действительно (динамически) воздействует [влияет] на субъект. Этот реальный процесс якобы не попадает в наше сознание. Но он будто бы вызывает в субъекте противодействие исходящему от объекта воздействию. Результатом такого противодействия и должно быть восприятие. Только оно-де и попадает в сознание. Объекту приписывается объективная (независимая от субъекта) реальность, восприятию же — лишь субъективная. Эта субъективная реальность будто бы соотносит субъект с объектом. Соотнесённость эта идеальная. Дуализм, таким образом, расщепляет процесс познания на две части. Одной из них — произведению объекта восприятия из «вещи в себе» — он даёт совершаться *вне сознания*; другой — соединению

und Beziehung desselben auf das Objekt, *innerhalb des Bewusstseins* sich abspielen. Unter diesen Voraussetzungen ist es klar, dass der Dualist in seinen Begriffen nur subjektive Repräsentanten dessen zu gewinnen glaubt, was *vor* seinem Bewusstsein liegt. Der objektiv-reale Vorgang im Subjekte, durch den die Wahrnehmung zustande kommt, und um so mehr die objektiven Beziehungen der «Dinge an sich» bleiben für einen solchen Dualisten direkt unerkennbar; seiner Meinung nach kann sich der Mensch nur begriffliche Repräsentanten für das objektiv Reale verschaffen. Das Einheitsband der Dinge, das diese unter sich und objektiv mit unserem Individualgeist (als «Ding an sich») verbindet, liegt jenseits des Bewusstseins in einem Wesen an sich, von dem wir in unserem Bewusstsein ebenfalls nur einen begrifflichen Repräsentanten haben könnten.

Der Dualismus glaubt die ganze Welt zu einem abstrakten Begriffsschema zu verflüchtigen, wenn er nicht neben den begrifflichen Zusammenhängen der Gegenstände noch reale Zusammenhänge statuiert. Mit andern Worten: dem Dualisten erscheinen die durch das Denken auffindbaren Idealprinzipien zu luftig, und er sucht noch Realprinzipien, von denen sie gestützt werden können.

Wir wollen uns diese Realprinzipien einmal näher anschauen. Der naive Mensch (naive Realist) betrachtet die Gegenstände der äußeren Erfahrung als Realitäten. Der Umstand, dass er diese Dinge mit seinen Händen greifen, mit seinen Augen sehen kann, gilt ihm als Zeugnis der Realität. «Nichts existiert, was man nicht wahrnehmen kann», ist geradezu als das erste Axiom des naiven Menschen anzusehen, das ebenso gut in seiner Umkehrung anerkannt wird: «Alles, was wahrgenommen werden kann, existiert.» Der beste Beweis für diese Behauptung ist der Unsterblichkeits- und Geisterglaube des naiven Menschen. Er stellt sich die Seele als feine sinnliche Materie vor, die unter besonderen Bedingungen sogar für den gewöhnlichen Menschen sichtbar werden kann (naiver Gespensterglaube).

Dieser seiner realen Welt gegenüber ist für den naiven Realisten alles andere, namentlich die Welt der Ideen, unreal, «bloß ideell». Was wir zu den Gegenständen hinzudenken, das ist bloßer Gedanke *über* die Dinge. Der Gedanke fügt nichts Reales zu der Wahrnehmung hinzu.

Aber nicht nur in bezug auf das Sein der Dinge hält der naive Mensch die Sinneswahrnehmung für das einzige Zeugnis der Realität, sondern auch in bezug auf das Geschehen. Ein Ding kann, nach seiner Ansicht, nur dann

восприятия с понятием и отнесению последнего к объекту — *внутри сознания*. При таких предпосылках ясно, что дуалист считает, что получает в своих понятиях только субъективных представителей того, что лежит *перед* его сознанием. Объективно-реальный процесс в субъекте, благодаря которому осуществляется восприятие, и тем более объективные отношения «вещей в себе» остаются для такого дуалиста непознаваемыми непосредственно; по его мнению, человеком могут быть добыты для объективно-реального только понятийные представители. Целостная связь вещей, соединяющая их между собой и объективно с нашим индивидуальным духом (как «вещью в себе»), лежит по ту сторону сознания, в каком-то существе в себе, для которого в нашем сознании мы также можем иметь только понятийного представителя.

Дуалист думает, что весь мир истончится до абстрактной схемы понятий, если он наряду с понятийными связями предметов не установит ещё и реальных связей. Иными словами, находимые через мышление идеальные принципы дуалисту кажутся слишком легковесными, и он ищет ещё других, реальных, которыми можно было бы их подкрепить.

Рассмотрим поближе эти реальные принципы. Наивный человек (наивный реалист) рассматривает предметы внешнего опыта как реальности. То, что эти вещи он может брать руками, видеть их глазами, служит ему доказательством их реальности. «Не существует ничего такого, чего нельзя воспринять», — это можно считать прямо-таки первой аксиомой наивного человека, которая с равным успехом признаётся и в обратной форме: «Всё, что может быть воспринято, существует». Лучшим доказательством этого утверждения является вера наивного человека в бессмертие души и в духов. Он представляет себе душу в виде тонкой чувственной материи, которая при особых обстоятельствах может стать видимой даже для обыкновенного человека (наивная вера в привидения).

В противоположность этому реальному для него миру, всё другое для наивного реалиста, особенно мир идей, является нереальным, «только идеальным». Примышляемое нами к предметам есть лишь мысль *о* вещах. Мысль не прибавляет к восприятию ничего реального.

Однако наивный человек считает чувственное восприятие единственным доказательством реальности не только в отношении бытия вещей, но также и в отношении совершающихся процессов. Согласно его воззрению, одна вещь лишь тогда может воздействовать

auf ein anderes wirken, wenn eine für die Sinneswahrnehmung vorhandene Kraft von dem einen ausgeht und das andere ergreift. Die ältere Physik glaubte, dass sehr feine Stoffe von den Körpern ausströmen und durch unsere Sinnesorgane in die Seele eindringen. Das wirkliche Sehen dieser Stoffe ist nur durch die Grobheit unserer Sinne im Verhältnis zu der Feinheit dieser Stoffe unmöglich. Prinzipiell gestand man diesen Stoffen aus demselben Grunde Realität zu, warum es den Gegenständen der Sinnenwelt zugesteht, nämlich wegen ihrer Seinsform, die derjenigen der sinnenfälligen Realität analog gedacht wurde.

Die in sich beruhende Wesenheit des ideell Erlebbareren gilt dem naiven Bewusstsein nicht in gleichem Sinne als real wie das sinnlich Erlebbarere. Ein in der «bloßen Idee» gefasster Gegenstand gilt so lange als bloße Schimäre, bis durch die Sinneswahrnehmung die Überzeugung von der Realität geliefert werden kann. Der naive Mensch verlangt, um es kurz zu sagen, zum ideellen Zeugnis seines Denkens noch das reale der Sinne. In diesem Bedürfnisse des naiven Menschen liegt der Grund zur Entstehung der primitiven Formen des Offenbarungsglaubens. Der Gott, der durch das Denken gegeben ist, bleibt dem naiven Bewusstsein immer nur ein «gedachter» Gott. Das naive Bewusstsein verlangt die Kundegebung durch Mittel, die der sinnlichen Wahrnehmung zugänglich sind. Der Gott muss leibhaftig erscheinen, und man will auf das Zeugnis des Denkens wenig geben, nur etwa darauf, dass die Göttlichkeit durch sinnenfällig konstatierbares Verwandeln von Wasser in Wein erwiesen wird.

Auch das Erkennen selbst stellt sich der naive Mensch als einen den Sinnesprozessen analogen Vorgang vor. Die Dinge machen einen *Eindruck* in der Seele, oder sie senden Bilder aus, die durch die Sinne eindringen und so weiter.

Dasjenige, was der naive Mensch mit den Sinnen wahrnehmen kann, das hält er für wirklich, und dasjenige, wovon er keine solche Wahrnehmung hat (Gott, Seele, das Erkennen usw.), das stellt er sich analog dem Wahrgenommenen vor.

Will der naive Realismus eine Wissenschaft begründen, so kann er eine solche nur in einer genauen *Beschreibung* des Wahrnehmungsinhaltes sehen. Die Begriffe sind ihm nur Mittel zum Zweck. Sie sind da, um ideelle Gegenbilder für die Wahrnehmungen zu schaffen. Für die Dinge selbst bedeuten sie nichts. Als real gelten dem naiven Realisten nur die Tulpenindividuen,

на другую, когда существующая для чувственного восприятия сила исходит от одной и охватывает другую. Старая физика полагала, что из тел истекают очень тонкие вещества и через наши органы чувств проникают в душу. Действительное видение этих веществ невозможно только вследствие грубости наших органов чувств по сравнению с тонкостью веществ. Принципиально за этими веществами признавалась реальность по той же причине, по какой она признаётся за предметами чувственного мира, а именно вследствие формы их бытия, которая мыслилась аналогичной форме бытия реальности, доступной органам внешних чувств.

Зиждущаяся на самой себе сущность переживаемого в идеях не считается наивным сознанием реальной в том же смысле, как чувственно переживаемое. Воспринятый «лишь в идее» предмет до тех пор считается только химерой, пока посредством чувственного восприятия не удастся убедиться в его реальности. Короче говоря, наивный человек требует дополнительно к идеальному свидетельству своего мышления ещё реального свидетельства органов чувств. В этой потребности наивного человека кроется основание и для возникновения примитивных форм веры в откровение. Бог, данный через мышление, всегда остаётся для наивного сознания только «мысленным» Богом. Наивное сознание требует, чтобы Он проявился при помощи средств, доступных чувственному восприятию. Бог должен явиться телесно; свидетельству же мышления придаётся мало цены; другое дело, если божественность будет, например, доказана чувственно установленным превращением воды в вино.

Также и само познание наивный человек представляет себе как процесс, аналогичный чувственным процессам. Вещи делают какой-то свой *отпечаток* в душе или испускают образы, которые проникают [в нас] через органы чувств и т.д.

То, что наивный человек может воспринимать органами чувств, он считает действительным, а то, от чего он не имеет такого восприятия (Бог, душа, познание и т.д.), он представляет себе по аналогии с воспринятым.

Когда наивный реализм хочет обосновать науку, он оказывается способен видеть её только в точном *описании* содержания восприятий. Понятия для него — лишь средство [ведущее] к цели. Они существуют для того, чтобы создавать для восприятий идеальные отображения. Для самих вещей они ничего не значат. Реальными наивный реалист считает только отдельные тюльпаны, которые ви-

die gesehen werden, oder gesehen werden können; die eine Idee der Tulpe gilt ihm als Abstraktum, als das unreale Gedankenbild, das sich die Seele aus den allen Tulpen gemeinsamen Merkmalen zusammengefügt hat.

Den naiven Realismus mit seinem Grundsatz von der Wirklichkeit alles Wahrgenommenen widerlegt die Erfahrung, welche lehrt, dass der Inhalt der Wahrnehmungen vergänglicher Natur ist. Die Tulpe, die ich sehe, ist heute wirklich; nach einem Jahr wird sie in Nichts verschwunden sein. Was sich behauptet hat, ist die *Gattung* Tulpe. Diese Gattung ist aber für den naiven Realismus «nur» eine *Idee*, keine Wirklichkeit. So sieht sich denn diese Weltanschauung in der Lage, ihre Wirklichkeiten kommen und verschwinden zu sehen, während sich das nach ihrer Meinung Unwirkliche dem Wirklichen gegenüber behauptet. Der naive Realismus muss also neben den Wahrnehmungen auch noch etwas Ideelles gelten lassen. Er muss Wesenheiten in sich aufnehmen, die er nicht mit den Sinnen wahrnehmen kann. Er findet sich dadurch mit sich selbst ab, dass er deren Daseinsform analog mit derjenigen der Sinnesobjekte denkt. Solche hypothetisch angenommenen Realitäten sind die unsichtbaren Kräfte, durch die die sinnlich wahrzunehmenden Dinge aufeinander wirken. Ein solches Ding ist die Vererbung, die über das Individuum hinaus fortwirkt, und die der Grund ist, dass sich aus dem Individuum ein neues entwickelt, das ihm ähnlich ist, wodurch sich die Gattung erhält. Ein solches Ding ist das den organischen Leib durchdringende Lebensprinzip, die Seele, für die man im naiven Bewusstsein stets einen nach Analogie mit Sinnesrealitäten gebildeten Begriff findet, und ist endlich das göttliche Wesen des naiven Menschen. Dieses göttliche Wesen wird in einer Weise wirksam gedacht, die ganz dem entspricht, was als Wirkungsart des Menschen selbst *wahrgenommen* werden kann: anthropomorphisch.

Die moderne Physik führt die Sinnesempfindungen auf Vorgänge der kleinsten Teile der Körper und eines unendlich feinen Stoffes, des Äthers oder auf Ähnliches zurück. Was wir zum Beispiel als Wärme empfinden, ist innerhalb des Raumes, den der wärmeverursachende Körper einnimmt, Bewegung seiner Teile. Auch hier wird wieder ein Unwahrnehmbares in Analogie mit dem Wahrnehmbaren gedacht. Das sinnliche Analogon des Begriffs «Körper» ist in diesem Sinne etwa das Innere eines allseitig geschlossenen Raumes, in dem sich nach allen Richtungen elastische Kugeln

димы или могут быть видимы; единая идея тюльпана считается им абстракцией, нереальным мысле-образом, который составила себе душа из общих всем тюльпанам признаков.

Наивный реализм с его основным положением, что всё воспринятое действительно, опровергается опытом, который учит, что содержание восприятий носит преходящий характер. Тюльпан, который я вижу, сегодня действителен; через год он исчезнет, превратится в ничто. Сохранится же *род* тюльпана. Но этот род для наивного реализма — «лишь» *идея*, а не действительность. Так это мировоззрение оказывается вынужденным видеть появление и исчезновение своих действительных вещей, между тем как сохраняется, в противоположность действительному, то, что, согласно его мнению, недействительно. Поэтому наивный реализм должен наравне с восприятиями признать ещё и нечто идеальное. Он вынужден принять сущности, которые не может воспринять органами чувств. Выход для себя он находит в том, что форму их существования мыслит аналогичной таковой же объектов внешних чувств. Такими гипотетически принятыми реальностями являются невидимые силы, посредством которых чувственно воспринимаемые вещи действуют друг на друга. Такова наследственность, продолжающая действовать за пределами индивидуума и служащая основанием, почему из одного индивидуума развивается новый, сходный с ним, чем поддерживается род. Таков же пронизывающий органическое тело жизненный принцип, душа, для которой в наивном сознании всегда бывает можно найти понятие, образованное по аналогии с чувственными реальностями, такова, наконец, и Божественная Сущность наивного человека. Деятельность этой Божественной Сущности мыслится всецело соответствующей тому, что может быть *воспринято* как род деятельности самого человека, т. е. антропоморфно.

Современная физика сводит чувственные ощущения к движениям мельчайших частиц тел и бесконечно тонкого вещества, эфира, или к чему-либо подобному. Например то, что мы воспринимаем как теплоту, есть движение частиц внутри пространства, занимаемого вызывающим теплоту телом. Также и здесь невоспринимаемое мыслится опять-таки по аналогии с воспринимаемым. Чувственным аналогом понятия «тело» является, в этом смысле, внутреннее замкнутого со всех сторон пространства, внутри которого движутся

bewegen, die einander stoßen, an die Wände an- und von ihnen abprallen und so weiter.

Ohne solche Annahmen zerfiel dem naiven Realismus die Welt in ein unzusammenhängendes Aggregat von Wahrnehmungen ohne gegenseitige Beziehungen, das sich zu keiner Einheit zusammenschließt. Es ist aber klar, dass der naive Realismus nur durch eine Inkonsequenz zu dieser Annahme kommen kann. Wenn er seinem Grundsatz: nur das Wahrgenommene ist wirklich, treu bleiben will, dann darf er doch, wo er nichts wahrnimmt, kein Wirkliches annehmen. Die unwahrnehmbaren Kräfte, die von den wahrnehmbaren Dingen aus wirken, sind eigentlich unberechtigte Hypothesen vom Standpunkte des naiven Realismus. Und weil er keine anderen Realitäten kennt, so stattet er seine hypothetischen Kräfte mit Wahrnehmungsinhalt aus. Er wendet also eine Seinsform (das Wahrnehmungsdasein) auf ein Gebiet an, wo ihm das Mittel fehlt, das allein über diese Seinsform eine Aussage zu machen hat: das sinnliche Wahrnehmen.

Diese in sich widerspruchsvolle Weltanschauung führt zum metaphysischen Realismus. Der konstruiert neben der wahrnehmbaren Realität noch eine unwahrnehmbare, die er der erstern analog denkt. Der metaphysische Realismus ist deshalb notwendig Dualismus.

Wo der metaphysische Realismus eine Beziehung zwischen wahrnehmbaren Dingen bemerkt (Annäherung durch Bewegung, Bewusstwerden eines Objektiven usw.), da setzt er eine Realität hin. Die Beziehung, die er bemerkt, kann er jedoch nur durch das Denken ausdrücken, nicht aber wahrnehmen. Die ideelle Beziehung wird willkürlich zu einem dem Wahrnehmbaren Ähnlichen gemacht. So ist für diese Denkrichtung die wirkliche Welt zusammengesetzt aus den Wahrnehmungsobjekten, die im ewigen Werden sind, kommen und verschwinden, und aus den unwahrnehmbaren Kräften, von denen die Wahrnehmungsobjekte hervorgebracht werden, und die das Bleibende sind.

Der metaphysische Realismus ist eine widerspruchsvolle Mischung des naiven Realismus mit dem Idealismus. Seine hypothetischen Kräfte sind unwahrnehmbare Wesenheiten mit Wahrnehmungsqualitäten. Er hat sich entschlossen, außer dem Weltgebiete, für dessen Daseinsform er in dem Wahrnehmen ein Erkenntnismittel hat, noch ein Gebiet gelten zu lassen, bei dem dieses Mittel versagt, und das nur durch das Denken zu ermitteln ist. Er kann sich aber nicht zu gleicher Zeit auch entschließen, die Form des Seins, die ihm das Denken vermittelt, den Begriff (die Idee), auch als

по всем направлениям упругие шары, которые ударяют друг друга, наталкиваются на стенки, отскакивают от них и т. д.

Без таких допущений мир для наивного реализма распался бы на бессвязный агрегат восприятий без взаимных отношений и потому не соединяющийся ни в какое единство. Однако ясно, что наивный реализм может приходиться к этим допущениям лишь благодаря непоследовательности. Если он хочет оставаться верным своему основному положению: только воспринятое действительно, — то он не вправе допускать ничего действительного там, где он ничего не воспринимает. Невоспринимаемые силы, действующие из воспринимаемых вещей, являются, собственно говоря, неправомерными гипотезами с точки зрения наивного реализма. А поскольку он не знает никаких других реальностей, то свои гипотетические силы он снабжает содержанием восприятия. И значит, одну форму бытия (присущую восприятиям внешних чувств) он прилагает к такой области, где у него отсутствует средство, которое лишь одно вправе свидетельствовать об этой форме бытия: чувственное восприятие.

Это полное внутренних противоречий мировоззрение приводит к метафизическому реализму. Он наряду с воспринимаемой реальностью конструирует ещё другую — невоспринимаемую, мыслимую им по аналогии с первой. Метафизический реализм является поэтому с необходимостью дуализмом.

Где метафизический реализм замечает отношение между воспринимаемыми вещами (сближение посредством движения, осознание чего-то объективного и т. д.), там он полагает реальность. Но замечаемое им отношение он может лишь выразить посредством мышления, а не воспринимать. Идеальное отношение произвольно уподобляется воспринимаемому. Таким образом, для этого направления мышления действительный мир составлен из объектов восприятия, которые находятся в вечном становлении, появляются и исчезают, и из невоспринимаемых сил, которыми производятся объекты восприятия и которые суть пребывающие.

Метафизический реализм есть полное противоречий смешение наивного реализма с идеализмом. Его гипотетические силы суть невоспринимаемые сущности, наделённые качествами, присущими восприятиям. Кроме той мировой области, для формы бытия которой он располагает в качестве средства познания восприятием, он решает признать ещё другую область, где это средство бессильно и которую можно обнаружить только посредством мышления. Но

gleichberechtigten Faktor neben der Wahrnehmung anzuerkennen. Will man den Widerspruch der unwahrnehmbaren Wahrnehmung vermeiden, so muss man zugestehen, dass es für die durch das Denken vermittelten Beziehungen zwischen den Wahrnehmungen für uns keine andere Existenzform als die des Begriffes gibt. Als die Summe von Wahrnehmungen und ihrer begrifflichen (ideellen) Bezüge stellt sich die Welt dar, wenn man aus dem metaphysischen Realismus den unberechtigten Bestandteil hinauswirft. So läuft der metaphysische Realismus in eine Weltanschauung ein, welche für die Wahrnehmung das Prinzip der Wahrnehmbarkeit, für die Beziehungen unter den Wahrnehmungen die Denkbarkeit fordert. Diese Weltanschauung kann kein drittes Weltgebiet neben der Wahrnehmungs- und Begriffswelt gelten lassen, für das beide Prinzipien, das sogenannte Realprinzip und das Idealprinzip, zugleich Geltung haben.

Wenn der metaphysische Realismus behauptet, dass neben der ideellen Beziehung zwischen dem Wahrnehmungsobjekt und seinem Wahrnehmungssubjekt noch eine reale Beziehung zwischen dem «Ding an sich» der Wahrnehmung und dem «Ding an sich» des wahrnehmbaren Subjektes (des sogenannten Individualgeistes) bestehen muss, so beruht diese Behauptung auf der falschen Annahme eines den Prozessen der Sinnenwelt analogen, nicht wahrnehmbaren Seinsprozesses. Wenn ferner der metaphysische Realismus sagt: Mit meiner Wahrnehmungswelt komme ich in ein bewusst-ideelles Verhältnis; mit der wirklichen Welt kann ich aber nur in ein dynamisches (Kräfte-)Verhältnis kommen, — so begeht er nicht weniger den schon gerügten Fehler. Von einem Kräfteverhältnis kann nur innerhalb der Wahrnehmungswelt (dem Gebiete des Tastsinnes), nicht aber außerhalb desselben die Rede sein.

Wir wollen die oben charakterisierte Weltanschauung, in die der metaphysische Realismus zuletzt einmündet, wenn er seine widerspruchsvollen Elemente abstreift, *Monismus* nennen, weil sie den einseitigen Realismus mit dem Idealismus zu einer höheren Einheit vereinigt.

Für den naiven Realismus ist die wirkliche Welt eine Summe von Wahrnehmungsobjekten; für den metaphysischen Realismus kommt außer den Wahrnehmungen auch noch den unwahrnehmbaren Kräften Realität zu; der Monismus setzt an die Stelle von Kräften die ideellen Zusammenhänge, die er durch sein Denken gewinnt. Solche Zusammenhänge aber sind die *Naturgesetze*. Ein Naturgesetz ist ja nichts anderes als der begriffliche Ausdruck für den Zusammenhang gewisser Wahrnehmungen.

в то же время, он не может решиться ту форму бытия, которую ему сообщает мышление, т. е. понятие (идею), признать равноправным фактором наравне с восприятием. Чтобы избежать противоречия невоспринимаемого восприятия, нужно согласиться, что для сообщаемых мышлением отношений между восприятиями у нас нет иной формы существования, кроме формы понятий. Если из метафизического реализма выкинуть его неправомерную составную часть, то мир предстанет как сумма восприятий и их понятийных (идеальных) отношений. Так метафизический реализм переходит в мировоззрение, которое для восприятия требует принципа воспринимаемости, а для отношений между восприятиями — мыслимости. Это мировоззрение не может признать наряду с миром восприятий и миром понятий никакой третьей мировой области, для которой одновременно имели бы значение оба принципа: так называемый реальный принцип и идеальный принцип.

Когда метафизический реализм утверждает, что наряду с идеальным отношением между объектом и субъектом восприятия должно существовать ещё реальное отношение между «вещью в себе» восприятия и «вещью в себе» воспринимающего субъекта (так называемого индивидуального духа), то это утверждение основывается на ошибочном допущении существования аналогичного процессам чувственного мира невоспринимаемого процесса бытия. Когда, далее, метафизический реализм говорит: с моим миром восприятий я вступаю в некое сознательно-идеальное отношение, с действительным же миром я могу вступить только в динамическое (силовое) отношение, — то он равным образом впадает в уже отмеченную выше ошибку. О силовом отношении речь может идти только в пределах мира восприятий (области чувства осязания), а не вне такового.

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

Для наивного реализма действительный мир есть сумма объектов восприятия; для метафизического реализма реальностью кроме восприятия обладают также и невоспринимаемые силы; монизм заменяет силы идеальными связями, добываемыми посредством мышления. Но такие связи суть *законы природы*. Ведь закон природы есть не что иное, как понятийное выражение для связи известных восприятий.

Der Monismus kommt gar nicht in die Lage, außer Wahrnehmung und Begriff nach anderen Erklärungsprinzipien der Wirklichkeit zu fragen. Er weiß, dass sich im ganzen Bereiche der Wirklichkeit *kein Anlass* dazu findet. Er sieht in der Wahrnehmungswelt, wie sie unmittelbar dem Wahrnehmen vorliegt, ein halbes Wirkliches; in der Vereinigung derselben mit der Begriffswelt findet er die volle Wirklichkeit. Der metaphysische Realist kann dem Anhänger des Monismus einwenden: Es mag sein, dass für deine Organisation deine Erkenntnis in sich vollkommen ist, dass kein Glied fehlt; du weißt aber nicht, wie sich die Welt in einer Intelligenz abspiegelt, die anders organisiert ist als die deinige. Die Antwort des Monismus wird sein: Wenn es andere Intelligenzen gibt als die menschlichen, wenn ihre Wahrnehmungen eine andere Gestalt haben als die unsrigen, so hat für mich Bedeutung nur dasjenige, was von ihnen zu mir durch Wahrnehmen und Begriff gelangt. Ich bin durch mein Wahrnehmen, und zwar durch dieses spezifische menschliche Wahrnehmen als Subjekt dem Objekt gegenübergestellt. Der Zusammenhang der Dinge ist damit unterbrochen. Das Subjekt stellt durch das Denken diesen Zusammenhang wieder her. Damit hat es sich dem Weltganzen wieder eingefügt. Da nur durch unser Subjekt dieses Ganze an der Stelle zwischen unserer Wahrnehmung und unserem Begriff zerschnitten erscheint, so ist in der Vereinigung dieser beiden auch eine wahre Erkenntnis gegeben. Für Wesen mit einer andern Wahrnehmungswelt (zum Beispiel mit der doppelten Anzahl von Sinnesorganen) erschiene der Zusammenhang an einer andern Stelle unterbrochen, und die Wiederherstellung müsste demnach auch eine diesen Wesen spezifische Gestalt haben. Nur für den naiven und den metaphysischen Realismus, die beide in dem Inhalte der Seele nur eine ideelle Repräsentation der Welt sehen, besteht die Frage nach der Grenze des Erkennens. Für sie ist nämlich das außerhalb des Subjektes Befindliche ein Absolutes, ein in sich Beruhendes, und der Inhalt des Subjektes ein Bild desselben, das schlechthin außerhalb dieses Absoluten steht. Die Vollkommenheit der Erkenntnis beruht auf der größeren oder geringeren Ähnlichkeit des Bildes mit dem absoluten Objekte. Ein Wesen, bei dem die Zahl der Sinne kleiner ist, als beim Menschen, wird weniger, eines, bei dem sie größer ist, mehr von der Welt wahrnehmen. Das erstere wird demnach eine unvollkommenere Erkenntnis haben als das letztere.

Für den Monismus liegt die Sache anders. Durch die Organisation des wahrnehmenden Wesens wird die Gestalt bestimmt, wo der Weltzusam-

Монизму нет никакой нужды для объяснения действительности искать, кроме восприятия и понятия, ещё какие-то другие принципы. Он знает, что во всей области действительности для этого не имеется *никакого повода*. Он видит в мире восприятий, каковым он непосредственно предлежит восприниманию, половину действительного; в соединении мира восприятий с миром понятий он находит полную действительность. Метафизический реалист может возразить стороннику монизма: может быть, для твоей организации твоё познание совершенно в самом себе, так что [в нём] нет ни одного недостающего звена; но ты не знаешь, как отражается мир в другом интеллекте, организованном иначе, чем твой. Ответ монизма на это таков: если существуют другие интеллекты, кроме человеческих, и если их восприятия имеют другой облик, чем наши, то для меня имеет значение только то, что доходит от них до меня посредством восприятий и понятий. Посредством моего восприятия, и притом именно этого специфического человеческого восприятия, я противопоставлен объекту как субъект. Связь между вещами оказывается этим нарушена. Субъект посредством мышления снова восстанавливает эту связь. Тем самым он снова включает себя в мировое целое. Ну а поскольку лишь благодаря нашему субъекту это целое являет себя разорванным в месте между нашим восприятием и нашим понятием, то в соединении их обоих дано также и истинное познание. Для существ с иным миром восприятий (например, с двойным числом органов чувств) связь явилась бы прерванной в другом месте, и восстановление её должно было бы иметь особый, соответствующий тем существам, образ. Лишь для наивного и метафизического реализма, которые оба видят в содержании души только идеальное представительство мира, существует вопрос о границе познания. Ведь для них находящееся вне субъекта есть нечто абсолютное, в самом себе покоящееся, а содержание субъекта — лишь образ этого абсолютного, стоящий так или иначе вне этого последнего. Совершенство познания основывается для них на большем или меньшем сходстве образа с абсолютным объектом. Существо, обладающее меньшим, чем человек, числом органов чувств, воспримет от мира меньше, другое существо, у которого их больше, воспримет больше. Первое будет поэтому иметь менее совершенное познание, чем последнее.

Для монизма дело обстоит иначе. Организацией воспринимающего существа определяется образ того, где мировая связь предста-

menhang in Subjekt und Objekt auseinandergerissen erscheint. Das Objekt ist kein absolutes, sondern nur ein relatives, in bezug auf dieses bestimmte Subjekt. Die Überbrückung des Gegensatzes kann demnach auch nur wieder in der ganz spezifischen, gerade dem menschlichen Subjekt eigenen Weise geschehen. Sobald das Ich, das in dem Wahrnehmen von der Welt abgetrennt ist, in der denkenden Betrachtung wieder in den Weltzusammenhang sich einfügt, dann hört alles weitere Fragen, das nur eine Folge der Trennung war, auf.

Ein anders geartetes Wesen hätte eine anders geartete Erkenntnis. Die unsrige ist ausreichend, um die durch unser eigenes Wesen aufgestellten Fragen zu beantworten.

Der metaphysische Realismus muss fragen: Wodurch ist das als Wahrnehmung Gegebene gegeben; wodurch wird das Subjekt affiziert?

Für den Monismus ist die Wahrnehmung durch das Subjekt bestimmt. Dieses hat aber in dem Denken zugleich das Mittel, die durch es selbst hervorgerufene Bestimmtheit wieder aufzuheben. Der metaphysische Realismus steht vor einer weiteren Schwierigkeit, wenn er die Ähnlichkeit der Weltbilder verschiedener menschlicher Individuen erklären will. Er muss sich fragen: Wie kommt es, dass das Weltbild, das ich aus meiner subjektiv bestimmten Wahrnehmung und meinen Begriffen aufbaue, gleichkommt dem, das ein anderes menschliches Individuum aus denselben beiden subjektiven Faktoren aufbaut? Wie kann ich überhaupt aus meinem subjektiven Weltbilde auf das eines andern Menschen schließen? Daraus, dass die Menschen sich miteinander praktisch abfinden, glaubt der metaphysische Realist die Ähnlichkeit ihrer subjektiven Weltbilder erschließen zu können. Aus der Ähnlichkeit dieser Weltbilder schließt er dann weiter auf die Gleichheit der den einzelnen menschlichen Wahrnehmungssubjekten zugrunde liegenden Individualgeister oder der den Subjekten zugrunde liegenden «Ich an sich».

Dieser Schluss ist also ein solcher aus einer Summe von Wirkungen auf den Charakter der ihnen zugrunde liegenden Ursachen. Wir glauben aus einer hinreichend großen Anzahl von Fällen den Sachverhalt so zu erkennen, dass wir wissen, wie sich die erschlossenen Ursachen in andern Fällen verhalten werden. Einen solchen Schluss nennen wir einen Induktionsschluss. Wir werden uns genötigt sehen, die Resultate desselben zu modifizieren, wenn in einer weitern Beobachtung etwas Unerwartetes sich ergibt, weil der Charakter des Resultates doch nur durch die individuelle Gestalt der

ёт разорванной на субъект и объект. Объект не абсолютен, но лишь относителен по отношению к этому определённом субъекту. Преодоление противоположности может поэтому опять-таки произойти только совершенно специфическим, присущим именно человеческому субъекту образом. Лишь только «я», отделённое в восприятии от мира, снова включит себя в мыслительном рассмотрении в мировую связь, так тотчас же прекращается всякое дальнейшее спрашивание, бывшее только следствием разделения.

У иначе организованного существа было бы и иначе организованное познание. Наше познание достаточно для ответа на поставленные нашим собственным существом вопросы.

Метафизический реализм вынужден спрашивать: чем дано данное как восприятие; чем возбуждается субъект?

Для монизма восприятие определяется субъектом. Однако последний в мышлении имеет одновременно средство снова упразднить вызванную им самим определённую.

Метафизический реализм встаёт перед дальнейшей трудностью, когда хочет объяснить сходство картин мира у различных человеческих индивидуумов. Он вынужден спрашивать себя: как происходит, что картина мира, которую я строю себе из моего субъективно определённого восприятия и из моих понятий, оказывается одинаковой с той, которую строит другой человеческий индивидуум из тех же двух субъективных факторов? Как вообще могу я от моей субъективной картины мира заключать к таковой же другого человека? Исходя из того, что люди практически приходят между собой к соглашению, метафизический реалист полагает возможным заключать и о сходстве их субъективных картин мира. Исходя из сходства этих картин мира, он заключает далее и о тождестве лежащих в основе отдельных человеческих субъектов восприятия индивидуальных духов или лежащих в основе субъектов «я в себе».

Итак, мы имеем здесь заключение от суммы действий к характеру лежащих в их основе причин. Из достаточно большого числа [известных] случаев мы считаем возможным настолько ознакомиться с положением вещей, что будем знать, как раскрытые нами причины будут соотноситься между собой в других случаях. Такое заключение мы называем индуктивным. Мы бываем вынуждены изменить его результаты, если при дальнейшем наблюдении обнаруживается что-то неожиданное, ибо характер результата определяется ведь только

geschehenen Beobachtungen bestimmt ist. Diese bedingte Erkenntnis der Ursachen reiche aber für das praktische Leben vollständig aus, behauptet der metaphysische Realist.

Der Induktionsschluss ist die methodische Grundlage des modernen metaphysischen Realismus. Es gab eine Zeit, in der man aus Begriffen glaubte etwas herauswickeln zu können, was nicht mehr Begriff ist. Man glaubte aus den Begriffen die metaphysischen Realwesen, deren der metaphysische Realismus einmal bedarf, erkennen zu können. Diese Art des Philosophierens gehört heute zu den überwundenen Dingen. Dafür aber glaubt man, aus einer genügend großen Anzahl von Wahrnehmungstatsachen auf den Charakter des Dinges an sich schließen zu können, das diesen Tatsachen zugrunde liegt. Wie früher aus dem Begriffe, so sucht man heute das Metaphysische aus den Wahrnehmungen herauswickeln zu können. Da man die Begriffe in durchsichtiger Klarheit vor sich hat, so glaubte man aus ihnen auch das Metaphysische mit absoluter Sicherheit ableiten zu können. Die Wahrnehmungen liegen nicht mit gleich durchsichtiger Klarheit vor. Jede folgende stellt sich wieder etwas anders dar, als die gleichartigen vorhergehenden. Im Grunde wird daher das aus den vorhergehenden Erschlossene durch jede folgende etwas modifiziert. Die Gestalt, die man auf diese Weise für das Metaphysische gewinnt, ist also nur eine relativ richtige zu nennen; sie unterliegt der Korrektur durch künftige Fälle. Einen durch diesen methodischen Grundsatz bestimmten Charakter trägt die Metaphysik Eduard von Hartmanns, der als Motto auf das Titelblatt seines ersten Hauptwerkes gesetzt hat: «Spekulative Resultate nach induktiv naturwissenschaftlicher Methode.»

Die Gestalt, die der metaphysische Realist gegenwärtig seinen Dingen an sich gibt, ist eine durch Induktionsschlüsse gewonnene. Von dem Vorhandensein eines objektiv-realen Zusammenhanges der Welt neben dem «subjektiven» durch Wahrnehmung und Begriff erkennbaren, ist er durch Erwägungen über den Erkenntnisprozess überzeugt. Wie diese objektive Realität beschaffen ist, das glaubt er durch Induktionsschlüsse aus seinen Wahrnehmungen heraus bestimmen zu können.

через индивидуальный образ происшедших наблюдений. Но этого относительного познания причин совершенно достаточно, по мнению метафизического реалиста, для практической жизни.

Индуктивное умозаключение является методической основой современного метафизического реализма. Было время, когда думали, что [исходя] из понятий можно развернуть что-нибудь такое, что уже не будет понятием. Думали, что из понятий можно познать метафизических реальных существ, в которых так нуждается метафизический реализм. Этот род философствования принадлежит в настоящее время к вещам преодолённым. Но вместо этого считают, что от достаточно большого числа фактов восприятия можно заключать о характере вещи в себе, лежащей в основе этих фактов. Как прежде из понятия, так теперь из восприятия пытаются развернуть что-то метафизическое. Имея перед собой прозрачно-ясные понятия, люди думали, что из них можно с абсолютной достоверностью вывести и нечто метафизическое. Восприятия не лежат перед нами с такою же прозрачной ясностью. Каждое последующее из них являет себя несколько иначе, чем однородные с ним предыдущие. Поэтому выведенное из предыдущих восприятий, в сущности, несколько изменяется при каждом последующем восприятии. Получаемый таким путём образ метафизического можно назвать лишь относительно правильным; он подлежит корректуре будущих случаев. Определяемый таким методическим принципом характер носит метафизика Эдуарда фон Гартмана, который на титульном листе своего первого главного труда поставил в качестве мотто: «Умозрительные результаты согласно индуктивному естественнонаучному методу».

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

Zusatz zur Neuauflage 1918

Für die unbefangene Beobachtung des Erlebens in Wahrnehmung und Begriff, wie sie in den vorangehenden Ausführungen zu schildern versucht worden ist, werden gewisse Vorstellungen immer wieder störend sein, die auf dem Boden der Naturbetrachtung entstehen. Man sagt sich, auf diesem Boden stehend, durch das Auge werden im Lichtspektrum Farben wahrgenommen vom Rot bis zum Violett. Aber über das Violett hinaus liegen im Strahlungsraum des Spektrums Kräfte, welchen keine Farbwahrnehmung des Auges, wohl aber eine chemische Wirkung entspricht; ebenso liegen über die Grenze der Rotwirksamkeit hinaus Strahlungen, die nur Wärmewirkungen haben. Man kommt durch Überlegungen, die auf solche und ähnliche Erscheinungen gerichtet sind, zu der Ansicht: der Umfang der menschlichen Wahrnehmungswelt ist durch den Umfang der Sinne des Menschen bestimmt, und dieser würde eine ganz andere Welt vor sich haben, wenn er zu den seinigen noch andere, oder wenn er überhaupt andere Sinne hätte. Wer sich ergehen mag in den ausschweifenden Phantasien, zu denen, nach dieser Richtung hin, namentlich die glänzenden Entdeckungen der neueren Naturforschung eine recht verführerische Veranlassung bieten, der kann wohl zu dem Bekenntnisse kommen: In des Menschen Beobachtungsfeld fällt doch nur dasjenige herein, was auf die aus seiner Organisation heraus gestalteten Sinne zu wirken vermag. Er hat kein Recht, dieses von ihm durch seine Organisation begrenzte Wahrgenommene als irgendwie maßgeblich für die Wirklichkeit anzusehen. Jeder neue Sinn müsste ihn vor ein anderes Bild der Wirklichkeit stellen. — Dies alles ist, in den entsprechenden Grenzen gedacht, eine durchaus berechtigte Meinung. Wenn aber jemand sich durch diese Meinung in der unbefangenen Beobachtung des in diesen Ausführungen geltend gemachten Verhältnisses von Wahrnehmung und Begriff beirren lässt, so verbaut er sich den Weg zu einer in der Wirklichkeit wurzelnden Welt- und Menschenerkenntnis. Das Erleben der Wesenheit des Denkens, also die tätige Erarbeitung der Begriffswelt ist etwas durchaus anderes als das Erleben eines Wahrnehmbaren durch die Sinne. Welche Sinne immer der Mensch noch haben könnte: keiner gäbe ihm eine Wirklichkeit, wenn er nicht das durch ihn vermittelte Wahrgenommene denkend mit Begriffen durchsetzte; und jeder wie immer geartete Sinn gibt, so durchsetzt, dem Menschen die Möglichkeit, in der Wirklich-

Дополнение к изданию 1918 г.

Непредвзятому наблюдению переживания, получаемого в сфере восприятия и понятия, каким я пытался его описать в предшествующих рассуждениях, всегда будут мешать известные представления, возникающие на почве естественнонаучных взглядов. Стоя на этой почве, говорят себе: глаз воспринимает в световом спектре цвета от красного до фиолетового. Но за пределами фиолетового в пространстве излучения спектра находятся силы, которым соответствует не цветное восприятие глаза, а химическое действие; точно так же и за пределами красного находятся излучения, оказывающие только тепловые действия. Посредством размышлений, направленных на такие и на подобные им явления, приходят к взгляду, что объём мира человеческих восприятий определяется объёмом человеческих внешних чувств и что человек имел бы перед собой совсем другой мир, если бы в придачу к имеющимся у него органам чувств обладал бы ещё другими или если бы он вообще обладал другими органами чувств. Охотник пускаться в необузданные фантазии, которым в этом направлении дают особенно соблазнительный повод блестящие открытия новейшего естествознания, мог бы вообще прийти к признанию, что в поле наблюдений человека попадает только то, что в состоянии оказывать действие на выработанные его организацией органы чувств. Он не вправе приписывать этим ограниченным его организацией восприятиям какое-либо решающее значение для действительности. Каждый новый орган чувств поставил бы его перед новым образом действительности. — В известных границах всё это является совершенно правомерным мнением. Но если кто-нибудь захочет благодаря этому мнению усомниться в непредвзятом наблюдении изложенного в этих рассуждениях отношения между восприятием и понятием, то он заградит себе путь к коренящемуся в действительности познанию мира и человека. Переживание сущности мышления, т. е. деятельная выработка мира понятий, есть нечто совершенно иное, чем переживание воспринимаемого органами чувств. Какие бы ещё чувства ни были у человека, ни одно из них не дало бы ему действительности, если бы воспринятое им посредством этого чувства он не пронизал мыслительно понятиями; а всякое, какое бы там ни было, чувство, пронизанное таким образом, даёт человеку возможность жить внутри действительности. Фантазия о совсем ином

keit drinnen zu leben. Mit der Frage: wie der Mensch in der wirklichen Welt steht, hat die Phantasie von dem möglichen ganz anderen Wahrnehmungsbild bei anderen Sinnen nichts zu tun. Man muss eben einsehen, dass *jedes* Wahrnehmungsbild seine Gestalt erhält von der Organisation des wahrnehmenden Wesens, dass aber das von der erlebten denkenden Betrachtung durchgesetzte Wahrnehmungsbild den Menschen in die Wirklichkeit führt. Nicht die phantastische Ausmalung, wie anders eine Welt für andere als die menschlichen Sinne aussehen müsste, kann den Menschen veranlassen, Erkenntnis zu suchen über sein Verhältnis zur Welt, sondern die Einsicht, dass *jede* Wahrnehmung nur einen Teil der in ihr steckenden Wirklichkeit gibt, dass sie also von ihrer *eigenen Wirklichkeit* hinwegführt. Dieser Einsicht tritt dann die andere zur Seite, dass das Denken in den durch die Wahrnehmung an ihr selbst verborgenen Teil der Wirklichkeit hineinführt. Störend für die unbefangene Beobachtung des hier dargestellten Verhältnisses zwischen Wahrnehmung und denkend erarbeitetem Begriff kann auch werden, wenn im Gebiete der physikalischen Erfahrung sich die Nötigung ergibt, gar nicht von unmittelbar anschaulich wahrnehmbaren Elementen, sondern von unanschaulichen Größen wie elektrischen oder magnetischen Kraftlinien und so weiter zu sprechen. Es kann *scheinen*, als ob die Wirklichkeitselemente, von denen die Physik spricht, weder mit dem Wahrnehmbaren, noch mit dem im tätigen Denken erarbeiteten Begriff etwas zu tun hätten. Doch beruhte eine solche Meinung auf einer Selbsttäuschung. Zunächst kommt es darauf an, dass *alles* in der Physik Erarbeitete, insofern es nicht unberechtigte Hypothesen darstellt, die ausgeschlossen bleiben sollten, durch Wahrnehmung und Begriff gewonnen ist. Was scheinbar unanschaulicher Inhalt ist, das wird aus einem richtigen Erkenntnisinstinkt des Physikers heraus durchaus in das Feld versetzt, auf dem die Wahrnehmungen liegen, und es wird in Begriffen gedacht, mit denen man sich auf diesem Felde betätigt. Die Kraftstärken im elektrischen und magnetischen Felde und so weiter werden, *dem Wesen nach*, nicht durch einen andern Erkenntnisvorgang gewonnen als durch denjenigen, der sich zwischen Wahrnehmung und Begriff abspielt. — Eine Vermehrung oder Andersgestaltung der menschlichen Sinne würde ein anderes Wahrnehmungsbild ergeben, eine Bereicherung oder Andersgestaltung der menschlichen Erfahrung; aber eine wirkliche Erkenntnis müsste auch *dieser* Erfahrung gegenüber durch die Wechselwirkung von Begriff und Wahrnehmung ge-

образе восприятия, который был бы возможен при наличии других органов чувств, не имеет ничего общего с вопросом: как стоит человек в действительном мире? Необходимо как раз понять, что *каждый* образ восприятия получает своё очертание от организации воспринимающего существа, но что образ восприятия, пронизанный пережитым мыслительным рассмотрением, вводит человека в действительность. Не фантастическая разрисовка того, как по-другому должен был бы выглядеть мир для иных, чем человеческие, органов чувств, может побудить человека искать познания своего отношения к миру, но только понимание того, что *каждое* восприятие даёт лишь часть таящейся в нём действительности, что оно, следовательно, уводит прочь от своей *собственной действительности*. Это понимание сопровождается тогда другим, состоящим в том, что мышление вводит в скрытую восприятием в самом себе часть действительности. Препятствием для непредвзятого наблюдения изложенного здесь отношения между восприятием и мыслительно выработанным понятием может стать также обнаруживающееся в области экспериментальной физики неперемное условие говорить не о непосредственно, наглядно воспринимаемых элементах, а о незримых величинах вроде электрических или магнитных силовых линий и т.п. Может *показаться*, будто элементы действительности, о которых говорит физика, не имеют ничего общего ни с чем-либо воспринимаемым, ни с вырабатываемым в деятельном мышлении понятием. Однако такое мнение покоилось бы на самообмане. Дело, прежде всего, заключается в том, что *всё* выработанное в физике, если только оно не представляет собой неправомерных гипотез, которые должны были бы быть исключены, добыто посредством восприятий и понятий. То, что, по-видимому, является ненаблюдаемым содержанием, непременно переносится физиком — в силу правильного познавательного инстинкта — в область восприятий и продумывается в понятиях, с которыми работают в этой области. Силовые величины в электрическом и магнитном поле и т. п. добываются, *по существу*, с помощью не какого-либо иного познавательного процесса, чем тот, который разыгрывается между восприятием и понятием. Умножение или иная организация человеческих органов чувств выявили бы и другой образ восприятий, обогащение или изменение человеческого опыта; но истинное познание также и в отношении *этого* опыта должно было бы добываться посредством взаимодействия понятия с воспри-

wonnen werden. Die *Vertiefung* der Erkenntnis hängt von den im Denken sich auslebenden Kräften der Intuition (vergleiche Seite 190) ab. Diese Intuition kann in demjenigen *Erleben*, das im Denken sich ausgestaltet, in tiefere oder weniger tiefe Untergründe der Wirklichkeit tauchen. Durch die Erweiterung des Wahrnehmungsbildes kann dieses Untertauchen Anregungen empfangen und auf diese Art mittelbar gefördert werden. Allein *niemals* sollte das Tauchen in die Tiefe, als das Erreichen der Wirklichkeit, verwechselt werden mit dem Gegenüberstehen von weiterem oder engerem Wahrnehmungsbild, in dem *stets* nur eine halbe Wirklichkeit, wie sie von der erkennenden Organisation bedingt wird, vorliegt. Wer nicht in *Abstraktionen* sich verliert, der wird einsehen, wie auch die Tatsache für die Erkenntnis des Menschenwesens in Betracht kommt, dass für die Physik im Wahrnehmungsfelde Elemente *erschlossen* werden müssen, für welche nicht ein Sinn wie für Farbe oder Ton unmittelbar abgestimmt ist. Das *konkrete* Wesen des Menschen ist nicht nur durch dasjenige bestimmt, was er durch seine Organisation sich als unmittelbare Wahrnehmung gegenüberstellt, sondern auch dadurch, dass er anderes von dieser unmittelbaren Wahrnehmung ausschließt. Wie dem Leben neben dem bewussten Wachzustand der unbewusste Schlafzustand notwendig ist, so ist dem Sich-Erleben des Menschen neben dem Umkreis seiner Sinneswahrnehmung notwendig ein — viel größerer sogar — Umkreis von nicht sinnlich wahrnehmbaren Elementen in dem Felde, aus dem die Sinneswahrnehmungen stammen. Dies alles ist mittelbar schon ausgesprochen in der ursprünglichen Darstellung dieser Schrift. Deren Verfasser fügt hier diese Erweiterung des Inhaltes an, weil er die Erfahrung gemacht hat, dass mancher Leser nicht genau genug gelesen hat. — Bedacht sollte auch werden, dass die Idee von der *Wahrnehmung*, wie sie in dieser Schrift entwickelt wird, nicht verwechselt werden darf mit derjenigen von äußerer Sinneswahrnehmung, die nur ein Spezialfall von ihr ist. Man wird aus dem schon Vorangehenden, aber noch mehr aus dem später Ausgeführten ersehen, dass hier alles sinnlich *und geistig* an den Menschen Herantretende als Wahrnehmung aufgefasst wird, bevor es von dem tätig erarbeiteten Begriff erfasst ist. Um Wahrnehmungen seelischer oder geistiger Art zu haben, sind nicht Sinne von gewöhnlich gemeinter Art nötig. Man könnte sagen, solche Erweiterung des üblichen Sprachgebrauches sei unstatthaft. Allein sie ist *unbedingt notwendig*, wenn man sich nicht auf gewissen Gebieten eben durch den Sprachgebrauch in der Erkenntnis-

ятием. *Углубление* познания зависит от изживающихся в мышлении сил интуиции (см стр. 191). Эта интуиция может в слагающемся в мышлении *переживании* погружаться в более или менее глубокие подосновы действительности. Благодаря расширению образа восприятий такое погружение может получать новые побуждения и, таким образом, — косвенное содействие. Однако погружение в глубину, как достижение действительности, *никогда* не следует смешивать со стоянием перед будь то широким или узким образом восприятия, в котором *всегда* содержится только половина действительности, какой она обусловлена познавательной организацией. Кто не теряет себя в *абстракциях*, поймёт, каким образом для познания существа человека учитывается также и тот факт, что для физики в сфере восприятий должны быть *раскрыты* элементы, для которых нельзя непосредственно, как для цвета или звука, указать определённого органа чувств. *Конкретное* существо человека определяется не только тем, что он, благодаря своей организации, противопоставляет себе как непосредственное восприятие, но также и тем, что он исключает иное из этого непосредственного восприятия. Подобно тому как для жизни, наряду с сознательным, бодрственным состоянием, необходимо также и бессознательное состояние сна, так и для самопереживания человеку, наряду с кругом его чувственных восприятий, необходимо также — и притом ещё гораздо больший — круг чувственно невоспринимаемых элементов в той же сфере, откуда происходят и чувственные восприятия. Всё это косвенно уже высказано в первоначальном содержании этой книги. Автор присоединяет здесь это дополнение к изложенному, поскольку убедился на опыте, что некоторые читатели недостаточно точно прочли книгу. — Следует также принять во внимание, что идею *восприятия*, какой она развита в этой книге, не надо смешивать с идеей внешнего, чувственного восприятия, являющегося лишь частным её случаем. Из предыдущего, но ещё более из того, что будет изложено дальше, можно усмотреть, что здесь под восприятием разумеется всё чувственно *и духовно* подступающее к человеку, прежде чем оно бывает постигнуто деятельно выработанным понятием. Чтобы иметь восприятия душевного или духовного порядка, нужны органы чувств иного рода, чем те, которые обычно имеются в виду. Тут можно было бы возразить, что подобное расширение обычного словоупотребления неуместно. Однако оно *безусловно необходимо*, если мы не хотим дать связать себя в

weiterung fesseln lassen will. Wer von Wahrnehmung *nur* im Sinne von sinnlicher Wahrnehmung spricht, der kommt auch über *diese* sinnliche Wahrnehmung nicht zu einem für die Erkenntnis brauchbaren Begriff. Man *muss* manchmal einen Begriff erweitern, damit er auf einem engeren Gebiete seinen ihm angemessenen Sinn erhält. Man muss auch zuweilen zu dem, was in einem Begriffe zunächst gedacht wird, anderes hinzufügen, damit das so Gedachte seine Rechtfertigung oder auch Zurechtrückung findet. So findet man auf Seite 206 dieses Buches gesagt: «Die Vorstellung ist also ein individualisierter Begriff.» Demgegenüber wurde mir eingewendet, das sei ein ungewöhnlicher Wortgebrauch. Aber dieser Wortgebrauch ist notwendig, wenn man dahinterkommen will, was Vorstellung eigentlich ist. Was sollte aus dem Fortgang der Erkenntnis werden, wenn man jedem, der in die Notwendigkeit versetzt ist, Begriffe zurechzurücken, den Einwand machte: «Das ist ein ungewöhnlicher Wortgebrauch.»

некоторых областях словоупотреблением, когда дело идёт о расширении познания. Кто говорит о восприятии *только* в смысле чувственного восприятия, тот и в отношении *этого* чувственного восприятия не сможет прийти к пригодному для познания понятию. Иногда бывает *необходимо* расширить понятие, чтобы оно в более узкой области получило свой, подобающий ему смысл. Иногда также приходится к тому, что первоначально мыслится в понятии, прибавлять ещё и кое-что иное, для того чтобы таким образом помысленное получило своё оправдание или нашло соответствующее себе место. Так, на стр. 207 этой книги говорится: «Итак, представление есть индивидуализированное понятие». По этому поводу мне было сделано возражение, что такое словоупотребление необычно. Однако это словоупотребление необходимо, если мы хотим как следует понять, что такое, собственно говоря, представление. Что было бы с дальнейшим движением познания вперёд, если бы каждому, столкнувшемуся с необходимостью восстановить верный смысл понятий, делали возражение: «Это необычное словоупотребление»?

DIE WIRKLICHKEIT DER FREIHEIT

ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ СВОБОДЫ

VIII. DIE FAKTOREN DES LEBENS

Rekapitulieren wir das in den vorangehenden Kapiteln Gewonnene. Die Welt tritt dem Menschen als eine Vielheit gegenüber, als eine Summe von Einzelheiten. Eine von diesen Einzelheiten, ein Wesen unter Wesen, ist er selbst. Diese Gestalt der Welt bezeichnen wir schlechthin als *gegeben*, und insofern wir sie nicht durch bewusste Tätigkeit entwickeln, sondern vorfinden, als *Wahrnehmung*. Innerhalb der Welt der Wahrnehmungen nehmen wir uns selbst wahr. Diese Selbstwahrnehmung bliebe einfach als eine unter den vielen anderen Wahrnehmungen stehen, wenn nicht aus der Mitte dieser Selbstwahrnehmung etwas auftauchte, das sich geeignet erweist, die Wahrnehmungen überhaupt, also auch die Summe aller anderen Wahrnehmungen mit der unseres Selbst zu verbinden. Dieses auftauchende Etwas ist nicht mehr bloße Wahrnehmung; es wird auch nicht gleich den Wahrnehmungen einfach vorgefunden. Es wird durch Tätigkeit hervorgebracht. Es erscheint zunächst an das gebunden, was wir als unser Selbst wahrnehmen. Seiner inneren Bedeutung nach greift es aber über das Selbst hinaus. Es fügt den einzelnen Wahrnehmungen ideelle Bestimmtheiten bei, die sich aber aufeinander beziehen, die in einem Ganzen gegründet sind. Das durch Selbstwahrnehmung Gewonnene bestimmt es auf gleiche Weise ideell wie alle andern Wahrnehmungen und stellt es als Subjekt oder «Ich» den Objekten gegenüber. Dieses Etwas ist das Denken, und die ideellen Bestimmtheiten sind die Begriffe und Ideen. Das Denken äußert sich daher zunächst an der Wahrnehmung des Selbst; ist aber nicht bloß subjektiv; denn das Selbst bezeichnet sich erst mit Hilfe des Denkens als Subjekt. Diese gedankliche Beziehung auf sich selbst ist eine Lebensbestimmung unserer Persönlichkeit. Durch sie führen wir ein rein ideelles Dasein. Wir fühlen uns durch sie als denkende Wesen. Diese Lebensbestimmung bliebe eine rein begriffliche (logische), wenn keine anderen Bestimmungen unseres Selbst hinzuträten. Wir wären dann Wesen, deren Leben sich in der Herstellung rein ideeller Beziehungen zwischen den Wahrnehmungen untereinander und den letztern und uns selbst erschöpfte. Nennt man die Herstellung eines solchen ge-

VIII. ФАКТОРЫ ЖИЗНИ

Повторим вкратце достигнутое в предыдущих главах. Мир выступает перед человеком как множественность, как сумма отдельных. Одна из этих отдельных, существо среди существ — он сам. Этот облик мира мы обозначаем просто как *данный*, а поскольку мы не развиваем его сами своей сознательной деятельностью, но застаём существующим, то — как *восприятие*. Внутри мира восприятий мы воспринимаем самих себя. Это самовосприятие оставалось бы просто одним из восприятий среди многих других, если бы из центра этого самовосприятия не всплывало нечто, оказывающееся способным связывать восприятия вообще, а следовательно, и всю сумму остальных восприятий с восприятием нашей самости. Это всплывающее нечто больше уже не является просто восприятием; его также не застают просто готовым, подобно восприятиям. Оно производится деятельностью. Оно сначала являет себя связанным с тем, что мы воспринимаем как нашу самость. Но по своему внутреннему значению оно выходит за пределы нашей самости. Оно присоединяет к отдельным восприятиям идеальные определённости, но такие, которые соотносятся друг с другом, которые обоснованы в некоем целом. Добытое посредством самовосприятия оно равным образом, как и все другие восприятия, определяет идеально и противопоставляет его как субъект, или «я», объектам. Это нечто есть мышление, а идеальные определённости — понятия и идеи. Поэтому мышление обнаруживает себя, прежде всего, при восприятии самости; но оно не просто субъективно, ибо самость обозначает себя как субъект лишь при помощи мышления. Эта мысленная соотнесённость с самим собой есть жизненное определение нашей личности. Благодаря ему мы ведём чисто идеальное существование. Мы чувствуем себя благодаря ему мыслящими существами. Это жизненное определение оставалось бы чисто понятийным (логическим), если бы к нему не присоединялись другие определения нашей самости. Мы были бы тогда существами, жизнь которых исчерпывалась бы установлением чисто идеальных отношений между восприятиями и между восприятиями и нами самими. Если назвать установление такого мысленного соотнесения познанием, а достигнутое благодаря ему состояние нашей самости знанием, то нам

danklichen Verhältnisses ein Erkennen, und den durch dieselbe gewonnenen Zustand unseres Selbst Wissen, so müssten wir uns beim Eintreffen der obigen Voraussetzung als bloß erkennende oder wissende Wesen ansehen.

Die Voraussetzung trifft aber nicht zu. Wir beziehen die Wahrnehmungen nicht bloß ideell auf uns, durch den Begriff, sondern auch noch durch das Gefühl, wie wir gesehen haben. Wir sind also nicht Wesen mit bloß begrifflichem Lebensinhalt. Der naive Realist sieht sogar in dem Gefühlsleben ein wirklicheres Leben der Persönlichkeit als in dem rein ideellen Element des Wissens. Und er hat von seinem Standpunkte aus ganz recht, wenn er in dieser Weise sich die Sache zurechtlegt. Das Gefühl ist auf subjektiver Seite zunächst genau dasselbe, was die Wahrnehmung auf objektiver Seite ist. Nach dem Grundsatz des naiven Realismus: Alles ist wirklich, was wahrgenommen werden kann, ist daher das Gefühl die Bürgschaft der Realität der eigenen Persönlichkeit. Der hier gemeinte Monismus muss aber dem Gefühle die gleiche Ergänzung angedeihen lassen, die er für die Wahrnehmung notwendig erachtet, wenn sie als vollkommene Wirklichkeit sich darstellen soll. Für diesen Monismus ist das Gefühl ein unvollständiges Wirkliches, das in der ersten Form, in der es uns gegeben ist, seinen zweiten Faktor, den Begriff oder die Idee, noch nicht mitenthält. Deshalb tritt im Leben auch überall das Fühlen gleichwie das Wahrnehmen *vor* dem Erkennen auf. Wir fühlen uns zuerst als Daseiende; und im Laufe der allmählichen Entwicklung ringen wir uns erst zu dem Punkte durch, wo uns in dem dumpf gefühlten eigenen Dasein der Begriff unseres Selbst aufgeht. Was *für uns* erst später hervortritt, ist aber ursprünglich mit dem Gefühle unzertrennlich verbunden. Der naive Mensch gerät durch diesen Umstand auf den Glauben: in dem Fühlen stelle sich ihm das Dasein unmittelbar, in dem Wissen nur mittelbar dar. Die Ausbildung des Gefühlslebens wird ihm daher vor allen andern Dingen wichtig erscheinen. Er wird den Zusammenhang der Welt erst erfasst zu haben glauben, wenn er ihn in sein Fühlen aufgenommen hat. Er sucht nicht das Wissen, sondern das Fühlen zum Mittel der Erkenntnis zu machen. Da das Gefühl etwas ganz Individuelles ist, etwas der Wahrnehmung Gleichkommendes, so macht der Gefühlsphilosoph ein Prinzip, das nur innerhalb seiner Persönlichkeit eine Bedeutung hat, zum Weltprinzip. Er sucht die ganze Welt mit seinem eigenen Selbst zu durchdringen. Was der hier gemeinte Monismus im Begriffe zu erfassen strebt, das sucht der Gefühlsphilosoph mit dem Gefühle zu erreichen, und sieht dieses sein Zusammensein mit den Objekten als das unmittelbarere an.

пришлось бы, в случае правильности этого предположения, рассматривать себя как только познающих или знающих существ.

Однако это предположение не соответствует действительности. Мы относим восприятия к нам самим не только идеально, посредством понятия, но также ещё, как мы видели, и посредством чувствования. Мы не являемся, таким образом, существами лишь с понятийным жизненным содержанием. Наивный реалист усматривает в жизни чувств даже более действительную жизнь личности, чем в чисто идеальном элементе знания. И со своей точки зрения он совершенно прав, когда на такой лад разъясняет себе положение вещей. С субъективной стороны чувствование есть первоначально в точности то же самое, что с объективной стороны — восприятие. Поэтому, согласно основному положению наивного реализма: действительно всё, что может быть воспринято, — чувствование является залогом реальности собственной личности. Однако разумеемый здесь монизм вынужден к чувству присоединить такое же дополнение, какое он считает необходимым для восприятия, чтобы это последнее могло предстать как полная действительность. Для такого монизма чувствование является неполной действительностью, ещё не содержащей в своей первоначальной форме, в которой она нам даётся, своего второго фактора — понятия или идеи. Оттого в жизни чувствование и выступает везде, подобно восприятию, *прежде* познания. Мы сначала чувствуем себя существующими; и лишь в ходе постепенного развития мы пробиваемся до той точки, где в смутно чувствуемом собственном бытии для нас восходит понятие нашей самости. Но то, что выступает *для нас* лишь позже, бывает изначально неразрывно связанным с чувствованием. Благодаря этому обстоятельству, наивный человек приходит к вере, что в чувствовании бытие предстаёт ему непосредственно, а в знании — только косвенно. Поэтому развитие жизни чувств представляется ему важнее всего остального. Он считает себя постигшим мировую связь лишь тогда, когда принял её в своё чувствование. Он стремится не знание, а чувствование сделать средством познания. Поскольку чувство есть нечто совершенно индивидуальное, нечто подобное восприятию, то философ, исходящий из чувствования, делает принцип, имеющий значение только в пределах его личности, мировым принципом. Он стремится весь мир пронизать своей собственной самостью. Что разумеемый здесь монизм пытается схватить в понятии, то философ чувства стремится достигнуть посредством чувствования и считает такое своё слияние с объектом более непосредственным.

Die hiermit gekennzeichnete Richtung, die Philosophie des Gefühls, wird oft als *Mystik* bezeichnet. Der Irrtum einer bloß auf das Gefühl gebauten mystischen Anschauungsweise besteht darin, dass sie *erleben* will, was sie wissen soll, dass sie ein Individuelles, das Gefühl, zu einem Universellen erziehen will.

Das Fühlen ist ein rein individueller Akt, die Beziehung der Außenwelt auf unser Subjekt, insofern diese Beziehung ihren Ausdruck findet in einem bloß subjektiven Erleben.

Es gibt noch eine andere Äußerung der menschlichen Persönlichkeit. Das Ich lebt durch sein Denken das allgemeine Weltleben mit; es bezieht durch dasselbe rein ideell (begrifflich) die Wahrnehmungen auf sich, sich auf die Wahrnehmungen. Im Gefühl erlebt es einen Bezug der Objekte auf sein Subjekt; im *Willen* ist das Umgekehrte der Fall. Im Wollen haben wir ebenfalls eine Wahrnehmung vor uns, nämlich die des individuellen Bezugs unseres Selbstes auf das Objektive. Was am Wollen nicht rein ideeller Faktor ist, das ist ebenso bloß Gegenstand des Wahrnehmens wie das bei irgendeinem Dinge der Außenwelt der Fall ist.

Dennoch wird der naive Realismus auch hier wieder ein weit wirklicheres Sein vor sich zu haben glauben, als durch das Denken erlangt werden kann. Er wird in dem Willen ein Element erblicken, in dem er ein Geschehen, ein Verursachen *unmittelbar* gewahr wird, im Gegensatz zum Denken, das das Geschehen erst in Begriffe fasst. Was das Ich durch seinen Willen vollbringt, stellt für eine solche Anschauungsweise einen Prozess dar, der unmittelbar erlebt wird. In dem Wollen glaubt der Bekenner dieser Philosophie das Weltgeschehen wirklich an einem Zipfel erfasst zu haben. Während er die anderen Geschehnisse nur durch Wahrnehmen von außen verfolgen kann, glaubt er in seinem Wollen ein reales Geschehen ganz unmittelbar zu erleben. Die Seinsform, in der ihm der Wille innerhalb des Selbst erscheint, wird für ihn zu einem Realprinzip der Wirklichkeit. Sein eigenes Wollen erscheint ihm als Spezialfall des allgemeinen Weltgeschehens; dieses letztere somit als allgemeines Wollen. Der Wille wird zum Weltprinzip wie in der Gefühlsmystik das Gefühl zum Erkenntnisprinzip. Diese Anschauungsweise ist *Willensphilosophie* (Thelismus). Was sich nur individuell erleben lässt, das wird durch sie zum konstituierenden Faktor der Welt gemacht.

So wenig die Gefühlsmystik Wissenschaft genannt werden kann, so wenig

Очерченное здесь направление — философию чувства — нередко называют *мистикой*. Ошибка основанного только на чувстве мистического образа мыслей состоит в том, что он хочет *пережить* то, что должен знать, что он хочет индивидуальное, а именно чувство, взрастить до универсального.

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

Существует ещё и другое проявление человеческой личности. «Я» сопереживает посредством своего мышления всеобщую мировую жизнь; посредством его оно относит восприятия чисто идеально (понятийно) к себе, а себя — к восприятиям. В чувствовании оно переживает отношение объектов к своему субъекту; в *воле* имеет место обратное. В волении мы также имеем перед собой восприятие, а именно восприятие индивидуального отношения нашей самости к объективному. Что в волении не является чисто идеальным фактором, есть также предмет восприятия, как это имеет место в случае любой другой вещи внешнего мира.

Однако наивный реализм и здесь будет считать себя имеющим дело с гораздо более действительным бытием, чем какое может быть обретоено благодаря мышлению. Он усмотрит в воле элемент, в котором свершение, причинение (служить причиной — *Verursachen*) обнаруживается *непосредственно*, в противоположность мышлению, которое свершение сначала облакает в понятия. То, что «я» совершает посредством своей воли, представляется для такого воззрения непосредственно переживаемым процессом. Сторонник этой философии полагает, что в волении ему действительно удаётся схватить за краешек мировое свершение. Между тем как другие события он может проследивать только посредством восприятия, извне, он думает, что в своём волении он переживает совершенно непосредственно реальное свершение. Форма бытия, в которой воля является ему внутри его самости, становится для него реальным принципом действительности. Его собственное воление кажется ему частным случаем всеобщего мирового свершения; последнее же оказывается, таким образом, всеобщим волением. Воля становится мировым принципом, подобно тому как чувствование в мистике чувства — принципом познания. Этот тип воззрения есть *философия воли* (телизм). То, что может быть пережито только индивидуально, возводится ею в конституирующий фактор мира.

Сколь мало мистика чувства может быть названа наукой, столь же

kann es die Willensphilosophie. Denn beide behaupten mit dem begrifflichen Durchdringen der Welt nicht auskommen zu können. Beide fordern neben dem Idealprinzip des Seins noch ein Realprinzip. Das mit einem gewissen Recht. Da wir aber für diese sogenannten Realprinzipien nur das Wahrnehmen als Auffassungsmittel haben, so ist die Behauptung der Gefühlsmystik und der Willensphilosophie identisch mit der Ansicht: Wir haben zwei Quellen der Erkenntnis: die des Denkens und die des Wahrnehmens, welches letztere sich im Gefühl und Willen als individuelles Erleben darstellt. Da die Ausflüsse der einen Quelle, die Erlebnisse, von diesen Weltanschauungen nicht direkt in die der andern, des Denkens, aufgenommen werden können, so bleiben die beiden Erkenntnisweisen, Wahrnehmen und Denken ohne höhere Vermittlung nebeneinander bestehen. Neben dem durch das Wissen erreichbaren Idealprinzip soll es noch ein zu erlebendes nicht im Denken erfassbares Realprinzip der Welt geben. Mit andern Worten: die Gefühlsmystik und Willensphilosophie sind naiver Realismus, weil sie dem Satz huldigen: Das unmittelbar Wahrgenommene ist wirklich. Sie begehen dem ursprünglichen naiven Realismus gegenüber nur noch die Inkonsequenz, dass sie eine bestimmte Form des Wahrnehmens (das Fühlen, beziehungsweise Wollen) zum alleinigen Erkenntnisinstrument des Seins machen, während sie das doch nur können, wenn sie im allgemeinen dem Grundsatz huldigen: Das Wahrgenommene ist wirklich. Sie müssten somit auch dem äußeren Wahrnehmen einen gleichen Erkenntniswert zuschreiben.

Die Willensphilosophie wird zum metaphysischen Realismus, wenn sie den Willen auch in *die* Daseinssphären verlegt, in denen ein unmittelbares Erleben desselben nicht wie in dem eigenen Subjekt möglich ist. Sie nimmt ein Prinzip außer dem Subjekt hypothetisch an, für das das subjektive Erleben das einzige Wirklichkeitskriterium ist. Als metaphysischer Realismus verfällt die Willensphilosophie der im vorhergehenden Kapitel angegebenen Kritik, welche das widerspruchsvolle Moment jedes metaphysischen Realismus überwinden und anerkennen muss, dass der Wille nur insofern ein allgemeines Weltgeschehen ist, als er sich ideell auf die übrige Welt bezieht.

Zusatz zur Neuauflage 1918.

Die Schwierigkeit, das Denken in seinem Wesen beobachtend zu erfassen, liegt darin, dass dieses Wesen der betrachtenden Seele nur allzu leicht schon

мало может быть названа ею и философия воли. Ибо обе утверждают, что не могут довольствоваться понятийным пронизанием мира. Обе требуют наряду с идеальным ещё и реального принципа бытия. И это — с известным правом. Но поскольку в качестве средства постижения этих так называемых реальных принципов мы имеем лишь восприятие, то утверждения мистики чувства и философии воли совпадают с воззрением, что мы имеем два источника познания: мышление и восприятие, из которых последнее предстаёт в чувстве и воле как индивидуальное переживание. Так как изливания одного из этих источников, переживания, не могут быть прямо приняты этими мировоззрениями в изливания другого, мышления, то оба способа познания, восприятие и мышление, сосуществуют без высшего согласования (Vermittlung). Наряду с достигаемым посредством знания идеальным принципом должен существовать ещё другой, переживаемый, не постигаемый в мышлении реальный принцип мира. Другими словами, мистика чувства и философия воли являются наивным реализмом, ибо они склоняются к положению: непосредственно воспринятое — действительно. Но только по сравнению с первоначальным наивным реализмом они допускают ещё непоследовательность, возводя одну определённую форму восприятия (чувствование или воление) в единственное средство познания бытия, между тем как они были бы вправе это сделать, лишь если бы в общем и целом придерживались положения: воспринятое — действительно. Им следовало бы, таким образом, приписать равную познавательную ценность также и внешнему восприятию.

Философия воли становится метафизическим реализмом, когда она переносит волю также и в *те* сферы бытия, в которых невозможно непосредственное переживание её, как в собственном субъекте. Она гипотетически принимает вне субъекта принцип, для которого субъективное переживание является единственным критерием действительности. В качестве метафизического реализма философия воли подпадает изложенной в предыдущей главе критике, которая должна преодолеть исполненную противоречий позицию всякого метафизического реализма и привести к признанию, что воля лишь в той мере является всеобщим мировым свершением, в какой она идеально соотносится с остальным миром.

Дополнение к изданию 1918 г.

Трудность посредством наблюдения постичь мышление в его сущности заключается в том, что эта сущность слишком легко ускользает

entschlüpft ist, wenn diese es in die Richtung ihrer Aufmerksamkeit bringen will. Dann bleibt ihr nur das tote Abstrakte, die Leichname des lebendigen Denkens.

Sieht man nur auf dieses Abstrakte, so wird man leicht ihm gegenüber sich gedrängt finden, in das «lebensvolle» Element der Gefühlsmystik, oder auch der Willensmetaphysik einzutreten. Man wird es absonderlich finden, wenn jemand in «bloßen Gedanken» das Wesen der Wirklichkeit ergreifen will. Aber wer sich dazu bringt, das *Leben im Denken* wahrhaft zu haben, der gelangt zur Einsicht, dass dem inneren Reichtum und der in sich ruhenden, aber zugleich in sich bewegten *Erfahrung* innerhalb dieses Lebens das Weben in bloßen Gefühlen oder das Anschauen des Willenselementes nicht einmal verglichen werden kann, geschweige denn, dass diese über jenes gesetzt werden dürften. Gerade von diesem Reichtum, von dieser inneren Fülle des Erlebens rührt es her, dass sein Gegenbild in der gewöhnlichen Seeleneinstellung tot, abstrakt aussieht. Keine andere menschliche Seelenbetätigung wird so leicht zu verkennen sein wie das Denken. Das Wollen, das Fühlen, sie erwärmen die Menschenseele auch noch im Nacherleben ihres Ursprungszustandes. Das Denken lässt nur allzuleicht in diesem Nacherleben kalt; es scheint das Seelenleben auszutrocknen. Doch dies ist eben nur der stark sich geltend machende Schatten seiner lichtdurchwobenen, warm in die Welterscheinungen untertauchenden Wirklichkeit. Dieses Untertauchen geschieht mit einer in der Denkbetätigung selbst dahinfließenden Kraft, welche Kraft der Liebe in geistiger Art ist. Man darf nicht einwendend sagen, wer so Liebe im tätigen Denken sieht, der verlegt ein Gefühl, die Liebe, in dasselbe. Denn dieser Einwand ist in Wahrheit eine Bestätigung des hier geltend Gemachten. Wer nämlich zum *wesenhaften* Denken sich *hinwendet* der findet in demselben sowohl Gefühl wie Willen, die letztern auch in den Tiefen ihrer Wirklichkeit; wer von dem Denken sich ab- und nur dem «bloßen» Fühlen und Wollen zuwendet, der verliert aus diesen die wahre Wirklichkeit. Wer im Denken *intuitiv erleben* will, der wird auch dem gefühlsmäßigen und willensartigen Erleben gerecht; nicht aber kann gerecht sein gegen die intuitiv-denkerische Durchdringung des Daseins die Gefühlsmystik und die Willensmetaphysik. Die letztern werden nur allzuleicht zu dem Urteil kommen, dass *sie* im Wirklichen stehen; der intuitiv Denkende aber gefühllos und wirklichkeitsfremd in abstrakten Gedanken, ein schattenhaftes, kaltes Weltbild formt.

от наблюдающей души в то мгновение, когда она хочет поставить её в центр своего внимания. У неё тогда остаётся лишь мёртвое абстрактное, трупы живого мышления.

Если смотреть только на это абстрактное, то легко можно почувствовать в себе тягу перейти от него к «полной жизни» стихии мистики чувства или метафизики воли. Может показаться странным, если кто-то хочет «только в мыслях» постигать сущность действительности. Но кто достигнет того, чтобы *в мышлении* поистине иметь *жизнь*, тот поймёт, что с внутренним богатством и с покоящимся в себе, но в то же время и подвижным в себе *опытом* внутри этой жизни мышления нельзя даже и сравнивать пребывание в одних только чувствованиях или созерцание элемента воли, не говоря уж о том, чтобы ставить их выше его. Как раз от этого богатства, от этой внутренней полноты переживания происходит то, что его отображение в обыкновенной душевной установке выглядит мёртвым, абстрактным. Относительно никакой другой человеческой душевной деятельности нельзя так легко впасть в заблуждение, как относительно мышления. Воление, чувствование — они согревают человеческую душу даже при переживании отзвука их первоначального состояния. Мышление слишком легко оставляет нас холодными при таком остаточном переживании; кажется, будто бы оно иссушает душевную жизнь. Однако это есть именно лишь могущественно сказывающаяся тень его пронизанной светом, горячо погружающейся в мировые явления действительности. Это погружение происходит с протекающей в самой мыслительной деятельности силой, которая есть сила любви духовного рода. Не следует, возражая на это, говорить, что, кто видит таким образом любовь в деятельном мышлении, тот вкладывает в него чувство — любовь. Ибо такое возражение есть на самом деле лишь подтверждение сказанного здесь. Кто обратится к *сущностному* мышлению, тот найдёт в нём как чувство, так и волю, и притом эти последние — в глубинах их действительности; кто отвращается от мышления и обращается к «одним только» чувствованию и волению, тот [и] в них утрачивает истинную действительность. Желаящий в мышлении *переживать интуитивно* отдаст должное также и переживанию элементов чувства и воли; мистика же чувства и метафизика воли не в состоянии отдавать должного интуитивно-мыслительному пронизанию бытия. Они слишком легко приходят к суждению, что именно *они-то* и стоят внутри действительности, а интуитивно мыслящий человек бесчувственно и отчуждённо от действительности слагает в «абстрактных мыслях» теневой, холодный образ мира.

IX. DIE IDEE DER FREIHEIT

Der Begriff des Baumes ist für das Erkennen durch die Wahrnehmung des Baumes bedingt. Ich kann der bestimmten Wahrnehmung gegenüber nur einen ganz bestimmten Begriff aus dem allgemeinen Begriffssystem herausheben. Der Zusammenhang von Begriff und Wahrnehmung wird durch das Denken an der Wahrnehmung mittelbar und objektiv bestimmt. Die Verbindung der Wahrnehmung mit ihrem Begriffe wird nach dem Wahrnehmungsakte erkannt; die Zusammengehörigkeit ist aber in der Sache selbst bestimmt.

Anders stellt sich der Vorgang dar, wenn die Erkenntnis, wenn das in ihr auftretende Verhältnis des Menschen zur Welt betrachtet wird. In den vorangehenden Ausführungen ist der Versuch gemacht worden, zu zeigen, dass die Aufhellung dieses Verhältnisses durch eine auf dasselbe gehende unbefangene Beobachtung möglich ist. Ein richtiges Verständnis dieser Beobachtung kommt zu der Einsicht, dass das Denken als eine in sich beschlossene Wesenheit unmittelbar angeschaut werden kann. Wer nötig findet, zur Erklärung des Denkens als solchem etwas anderes herbeizuziehen, wie etwa physische Gehirnvorgänge, oder hinter dem beobachteten bewussten Denken liegende unbewusste geistige Vorgänge, der verkennt, was ihm die unbefangene Beobachtung des Denkens gibt. Wer das Denken beobachtet, lebt während der Beobachtung unmittelbar in einem geistigen, sich selbst tragenden Wesensweben darinnen. Ja, man kann sagen, wer die Wesenheit des Geistigen in der Gestalt, in der sie sich dem Menschen *zunächst* darbietet, erfassen will, kann dies in dem auf sich selbst beruhenden Denken.

Im Betrachten des Denkens selbst fallen in eines zusammen, was sonst immer getrennt auftreten *muss*: Begriff und Wahrnehmung. Wer dies nicht durchschaut, der wird in an Wahrnehmungen erarbeiteten Begriffen nur schattenhafte Nachbildungen dieser Wahrnehmungen sehen können, und die Wahrnehmungen werden ihm die wahre Wirklichkeit vergegenwärtigen. Er wird auch eine metaphysische Welt nach dem Muster der wahrgenom-

IX. ИДЕЯ СВОБОДЫ

Понятие дерева обусловлено для познавания восприятием дерева. По отношению к определённому восприятию я могу из общей системы понятий выдвинуть только совершенно определённое понятие. Соединение понятия с восприятием определяется мышлением при наличии восприятия, опосредованно и объективно. Связь восприятия с его понятием познается после акта восприятия; но принадлежность их друг к другу определена в самой вещи.

По-другому предстаёт этот процесс, когда рассматривается познание, выступающее в нём отношение человека к миру. В предыдущих рассуждениях была сделана попытка показать, что это отношение может быть выяснено путём направленного на него непредвзятого наблюдения. Правильное понимание такого наблюдения приводит к прозрению, что на мышление можно смотреть непосредственно как на заключённую в себе самой сущность. Кто находит необходимым привлекать для объяснения мышления, как такового, что-либо другое, скажем физические мозговые процессы или происходящие позади наблюдаемого сознательного мышления бессознательные духовные процессы, тот заблуждается относительно того, что даёт ему непредвзятое наблюдение мышления. Наблюдающий мышление живёт во время этого наблюдения непосредственно внутри духовного самого себя несущего сущностного тканя (*Wesensweben*). Можно даже сказать, что желающий постичь сущность духовного в том облике, в каком оно *прежде всего* предстаёт человеку, может сделать это в основывающемся на себе самом мышлении.

При рассмотрении самого мышления сливаются воедино элементы, которые в иных случаях всегда *вынуждены* выступать раздельно: понятие и восприятие. Кто этого не понимает, тот способен видеть в понятиях, выработанных при наличии восприятий, лишь теньевые копии этих восприятий, а настоящая действительность будет представлена для него самими восприятиями. Он даже построит себе метафизический мир по образу мира воспринятого; он назовёт

menen Welt sich aufbauen; er wird diese Welt Atomenwelt, Willenswelt, unbewusste Geistwelt und so weiter nennen, je nach seiner Vorstellungsart. Und es wird ihm entgehen, dass er sich mit alledem nur eine metaphysische Welt hypothetisch nach dem Muster *seiner* Wahrnehmungswelt aufbaut hat. Wer aber durchschaut, was bezüglich des Denkens vorliegt, der wird erkennen, dass in der Wahrnehmung nur ein Teil der Wirklichkeit vorliegt und dass der andere zu ihr gehörige Teil, der sie erst als volle Wirklichkeit erscheinen lässt, in der denkenden Durchsetzung der Wahrnehmung *erlebt* wird. Er wird in demjenigen, das als Denken im Bewusstsein auftritt, nicht ein schattenhaftes Nachbild einer Wirklichkeit sehen, sondern eine auf sich ruhende geistige Wesenhaftigkeit. Und von dieser kann er sagen, dass sie ihm durch *Intuition* im Bewusstsein gegenwärtig wird. *Intuition* ist das im rein Geistigen verlaufende bewusste Erleben eines rein geistigen Inhaltes. Nur durch eine Intuition kann die Wesenheit des Denkens erfasst werden.

Nur wenn man sich zu der in der unbefangenen Beobachtung gewonnenen Anerkennung dieser Wahrheit über die intuitive Wesenheit des Denkens hindurchgerungen hat, gelingt es, den Weg frei zu bekommen für eine Anschauung der menschlichen leiblich-seelischen Organisation. Man erkennt, dass diese Organisation an dem *Wesen* des Denkens nichts bewirken kann. Dem *scheint* zunächst der ganz offenbare Tatbestand zu widersprechen. Das menschliche Denken tritt für die gewöhnliche Erfahrung nur an und durch diese Organisation auf. Dieses Auftreten macht sich so stark geltend, dass es in seiner wahren Bedeutung nur von demjenigen durchschaut werden kann, der erkannt hat, wie im Wesenhaften des Denkens nichts von dieser Organisation mitspielt. Einem solchen wird es dann aber auch nicht mehr entgehen können, wie eigentümlich geartet das Verhältnis der menschlichen Organisation zum Denken ist. Diese bewirkt nämlich nichts an dem Wesenhaften des Denkens, sondern sie weicht, wenn die Tätigkeit des Denkens auftritt, zurück; sie hebt ihre eigene Tätigkeit auf, sie macht einen Platz frei; und an dem freigewordenen Platz tritt das Denken auf. Dem Wesenhaften, das im Denken wirkt, obliegt ein Doppeltes: Erstens drängt es die menschliche Organisation in deren eigener Tätigkeit zurück, und zweitens setzt es sich selbst an deren Stelle. Denn auch das erste, die Zurückdrängung der Leibesorganisation, ist Folge der Denktätigkeit. Und zwar desjenigen Teiles derselben, der das *erscheinen* des Denkens vorbereitet. Man ersieht aus diesem, in welchem Sinne das Denken in der Leibesorganisation sein Ge-

этот мир миром атомов, миром воли, бессознательным духовным миром и т. д., смотря по тому, каков род его представлений. И от него ускользнёт, что со всем тем он всего лишь гипотетически построил себе метафизический мир по образцу мира *своих* восприятий. Но кто понимает, как обстоит дело с мышлением, тому откроется, что в восприятии содержится лишь одна часть действительности, а другая принадлежащая к ней часть, которая только и позволяет явиться ей полной действительностью, *переживается* при пронизании восприятия мышлением. Он увидит в том, что выступает в сознании как мышление, не тeneвую копию этой действительности, а покоящуюся на себе самой духовную сущность (*Wesenhaftigkeit*). И он может сказать о ней, что она возникает у него в сознании путём *интуиции*. *Интуиция* есть протекающее в чисто духовном сознательное переживание чисто духовного содержания. Только путём интуиции может быть схвачена сущность мышления.

Лишь после того, как мы пробьёмся к добываемому благодаря непредвзятому наблюдению признанию этой истины об интуитивной сущности мышления, нам удастся расчистить путь к созерцанию человеческой телесно-духовной организации. Мы узнаем, что эта организация не может оказать никакого воздействия на *сущность* мышления. Сначала этому утверждению *как будто бы* противоречит совершенно очевидное положение вещей. Для обыкновенного опыта человеческое мышление выступает лишь при и посредством этой организации. И это выступление проявляется настолько сильно, что истинное его значение может быть понято только тем, кто познал, что в мышлении эта организация ни в чём существенном не играет никакой роли. А от понявшего это не сможет больше ускользнуть тогда и то, как своеобразна природа отношения человеческой организации к мышлению. Она не только не обуславливает ничего сущностного в мышлении, но даже отступает назад, когда начинается деятельность мышления; она упраздняет свою собственную деятельность, она очищает место, и на очищенном месте выступает мышление. Сущностное, действующее в мышлении, имеет двоякую задачу: во-первых, оно оттесняет назад человеческую организацию в её собственной деятельности, а во-вторых, оно само становится на её место. Ибо также и первое — оттеснение назад телесной организации — является следствием мыслительной деятельности. И притом той её части, которая подготавливает *появление* мышления. Отсюда вид-

genbild findet. Und wenn man dieses ersieht, wird man nicht mehr die Bedeutung dieses Gegenbildes für das Denken selbst verkennen können. Wer über einen erweichten Boden geht, dessen Fußspuren graben sich in dem Boden ein. Man wird nicht versucht sein, zu sagen, die Fußspurenformen seien von Kräften des Bodens, von unten herauf, getrieben worden. Man wird *diesen* Kräften keinen Anteil an dem Zustandekommen der Spurenformen zuschreiben. Ebenso wenig wird, wer die Wesenheit des Denkens unbefangen beobachtet, den Spuren im Leibesorganismus an dieser Wesenheit einen Anteil zuschreiben, die dadurch entstehen, dass das Denken sein Erscheinen durch den Leib vorbereitet.*

Aber eine bedeutungsvolle Frage taucht hier auf. Wenn an dem *Wesen* des Denkens der menschlichen Organisation kein Anteil zukommt, welche Bedeutung hat diese Organisation innerhalb der Gesamtwesenheit des Menschen? Nun, was in dieser Organisation durch das Denken geschieht, hat wohl mit der Wesenheit des Denkens nichts zu tun, wohl aber mit der Entstehung des Ich-Bewusstseins aus diesem Denken heraus. Innerhalb des Eigenwesens des Denkens liegt wohl das wirkliche «Ich», nicht aber das Ich-Bewusstsein. Dies durchschaut derjenige, der eben unbefangen das Denken beobachtet. Das «Ich» ist innerhalb des Denkens zu finden; das «Ich-Bewusstsein» tritt dadurch auf, dass im allgemeinen Bewusstsein sich die Spuren der Denktätigkeit in dem oben gekennzeichneten Sinne eingraben. (Durch die Leibesorganisation entsteht also das Ich-Bewusstsein. Man verwechsle das aber nicht etwa mit der Behauptung, dass das einmal entstandene Ich-Bewusstsein von der Leibesorganisation abhängig bleibe. Einmal entstanden, wird es in das Denken aufgenommen und teilt fortan dessen geistige Wesenheit.)

Das «Ich-Bewusstsein» ist auf die menschliche Organisation gebaut. Aus dieser erfließen die Willenshandlungen. In der Richtung der vorangegangenen Darlegungen wird ein Einblick in den Zusammenhang zwischen Denken, bewusstem Ich und Willenshandlung nur zu gewinnen sein, wenn erst beobachtet wird, wie die Willenshandlung aus der menschlichen Organisation hervorgeht.

* Wie innerhalb der Psychologie, der Physiologie usw. sich die obige Anschauung geltend macht, hat der Verfasser in Schriften, die auf dieses Buch gefolgt sind, nach verschiedenen Richtungen dargestellt. Hier sollte nur das gekennzeichnet werden, was die unbefangene Beobachtung des Denkens selbst ergibt.

но, в каком смысле мышление находит своё отображение в телесной организации. И если мы это увидели, то мы уже не можем больше заблуждаться относительно значения этого отображения для самого мышления. Если кто-то ступает по размягчённой почве, то на ней отпечатываются следы его ног. Никому не придёт в голову сказать, что форма этих следов обусловлена силами почвы, действующими снизу вверх. *Этим* силам не станут приписывать никакого участия в создании формы следов. Точно так же и непредвзято наблюдающий существо мышления не припишет никакой части в этом существе следам в телесном организме, возникающим вследствие того, что мышление подготавливает своё появление посредством тела.*

Но тут возникает многозначительный вопрос. Если в *сущности* мышления на долю человеческой организации не приходится никакой части, то какое значение имеет эта организация внутри целостного существа человека? Происходящее в этой организации благодаря мышлению не имеет ничего общего с существом мышления, но зато имеет отношение к возникновению из этого мышления я-сознания (Ich-Bewusstsein). Внутри собственной сущности мышления содержится действительное «я», а не я-сознание. Это ясно тому, кто именно непредвзято наблюдает мышление. «Я» может быть найдено внутри мышления, а «я-сознание» выступает благодаря тому, что в общем сознании запечатлеваются в вышеуказанном смысле следы мыслительной деятельности. (Таким образом, я-сознание возникает благодаря телесной организации. Но пусть это не будет спутано с утверждением, будто бы однажды возникшее я-сознание продолжает оставаться зависимым от телесной организации. Однажды возникнув, оно принимается в мышление и разделяет с тех пор участь его духовного существа.)

«Я-сознание» возводится на человеческой организации. Из неё проистекают волевые действия. В духе предшествующих рассуждений некоторое прозрение в связь между мышлением, сознательным «я» и волевым действием может быть достигнуто только после наблюдения того, каким образом из человеческой организации возникает волевое действие.

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

Für den einzelnen Willensakt kommt in Betracht: das Motiv und die Triebfeder. Das Motiv ist ein begrifflicher oder vorstellungsgemäßer Faktor; die Triebfeder ist der in der menschlichen Organisation unmittelbar bedingte Faktor des Wollens. Der begriffliche Faktor oder das Motiv ist der augenblickliche Bestimmungsgrund des Wollens; die Triebfeder der bleibende Bestimmungsgrund des Individuums. Motiv des Wollens kann ein reiner Begriff oder ein Begriff mit einem bestimmten Bezug auf das Wahrnehmen sein, das ist eine Vorstellung. Allgemeine und individuelle Begriffe (Vorstellungen) werden dadurch zu Motiven des Wollens, dass sie auf das menschliche Individuum wirken und dasselbe in einer gewissen Richtung zum Handeln bestimmen. Ein und derselbe Begriff, beziehungsweise eine und dieselbe Vorstellung wirkt aber auf verschiedene Individuen verschieden. Sie veranlassen verschiedene Menschen zu verschiedenen Handlungen. Das Wollen ist also nicht bloß ein Ergebnis des Begriffes oder der Vorstellung, sondern auch der individuellen Beschaffenheit des Menschen. Diese individuelle Beschaffenheit wollen wir — man kann in bezug darauf Eduard von Hartmann folgen — die charakterologische Anlage nennen. Die Art, wie Begriff und Vorstellung auf die charakterologische Anlage des Menschen wirken, gibt seinem Leben ein bestimmtes moralisches oder ethisches Gepräge.

Die charakterologische Anlage wird gebildet durch den mehr oder weniger bleibenden Lebensgehalt unseres Subjektes, das ist durch unseren Vorstellungs- und Gefühlsinhalt. Ob mich eine in mir gegenwärtig auftretende Vorstellung zu einem Wollen anregt, das hängt davon ab, wie sie sich zu meinem übrigen Vorstellungsinhalte und auch zu meinen Gefühlseigentümlichkeiten verhält. Mein Vorstellungsinhalt ist aber wieder bedingt durch die Summe derjenigen Begriffe, die im Verlaufe meines individuellen Lebens mit Wahrnehmungen in Berührung gekommen, das heißt zu Vorstellungen geworden sind. Diese hängt wieder ab von meiner größeren oder geringeren Fähigkeit der Intuition und von dem Umkreis meiner Beobachtungen, das ist von dem subjektiven und dem objektiven Faktor der Erfahrungen, von der inneren Bestimmtheit und dem Lebensschauplatz. Ganz besonders ist meine charakterologische Anlage durch mein Gefühlsleben bestimmt. Ob ich an einer bestimmten Vorstellung oder einem Begriff Freude oder Schmerz empfinde, davon wird es abhängen, ob ich sie zum Motiv meines Handelns machen will oder nicht. — Dies sind die Elemente, die bei einem Willensakte in Betracht kommen. Die unmittelbar gegenwärtige Vorstellung oder

При отдельном волевом акте мы имеем дело с мотивом и побуждением. Мотив есть фактор понятийный или одного рода с представлением; побуждение есть фактор воления, непосредственно обусловленный человеческой организацией. Понятийный фактор, или мотив, есть сиюминутное основание воления; побуждение же — постоянное основание, определяющее поступки индивидуума. Мотив воления может быть чистым понятием или понятием с определённым отношением к восприятию, т. е. представлением. Всеобщие и индивидуальные понятия (представления) становятся мотивами воления благодаря тому, что действуют на человеческий индивидуум и определяют его к поступку в известном направлении. Но одно и то же понятие или одно и то же представление действуют на разных индивидуумов по-разному. Они побуждают различных людей к различным поступкам. Таким образом, воление есть результат не только понятия или представления, но также и индивидуального склада человека. Назовём этот индивидуальный склад — тут можно следовать за Эдуардом фон Гартманом — характерологической предрасположенностью. То, как понятие и представление действуют на характерологическую предрасположенность человека, придаёт его жизни определённый моральный, или этический, отпечаток.

Характерологическая предрасположенность образуется более или менее постоянным жизненным содержанием нашего субъекта, т. е. содержанием наших представлений и чувствований. Побуждает ли меня возникшее во мне в данный момент представление к волению — это зависит от того, как оно относится к остальному содержанию моих представлений, а также к особенностям моих чувствований. Но содержание моих представлений, в свою очередь, обусловлено суммой тех понятий, которые в течение моей индивидуальной жизни пришли в соприкосновение с восприятиями, т. е. стали представлениями. Эта сумма зависит опять-таки от моей большей или меньшей способности к интуиции и от круга моих наблюдений, т. е. от субъективного и объективного факторов опыта, от внутренней твёрдости характера и от места в жизни. В особенности же моя характерологическая предрасположенность определяется жизнью моих чувствований. Ощущаю ли я от известного представления или понятия радость или страдание — от этого будет зависеть, захочу ли я сделать их мотивом моей деятельности или нет. — Таковы элементы, с которыми приходится иметь дело при волевом акте. Непосредственно наличное представ-

der Begriff, die zum Motiv werden, bestimmen das Ziel, den Zweck meines Wollens; meine charakterologische Anlage bestimmt mich, auf dieses Ziel meine Tätigkeit zu richten. Die Vorstellung, in der nächsten halben Stunde einen Spaziergang zu machen, bestimmt das Ziel meines Handelns. Diese Vorstellung wird aber nur dann zum Motiv des Wollens erhoben, wenn sie auf eine geeignete charakterologische Anlage auftrifft, das ist, wenn sich durch mein bisheriges Leben in mir etwa die Vorstellungen gebildet haben von der Zweckmäßigkeit des Spazierengehens, von dem Wert der Gesundheit, und ferner, wenn sich mit der Vorstellung des Spazierengehens in mir das Gefühl der Lust verbindet.

Wir haben somit zu unterscheiden: 1. Die möglichen subjektiven Anlagen, die geeignet sind, bestimmte Vorstellungen und Begriffe zu Motiven zu machen; und 2. die möglichen Vorstellungen und Begriffe, die imstande sind, meine charakterologische Anlage so zu beeinflussen, dass sich ein Wollen ergibt. Jene stellen die *Triebfedern*, diese die *Ziele* der Sittlichkeit dar.

Die Triebfedern der Sittlichkeit können wir dadurch finden, dass wir nachsehen, aus welchen Elementen sich das individuelle Leben zusammensetzt.

Die erste Stufe des individuellen Lebens ist das *Wahrnehmen*, und zwar das Wahrnehmen der Sinne. Wir stehen hier in jener Region unseres individuellen Lebens, wo sich das Wahrnehmen unmittelbar, ohne Dazwischentreten eines Gefühles oder Begriffes in Wollen umsetzt. Die Triebfeder des Menschen, die hierbei in Betracht kommt, wird als *Trieb* schlechthin bezeichnet. Die Befriedigung unserer niederen, rein animalischen Bedürfnisse (Hunger, Geschlechtsverkehr usw.) kommt auf diesem Wege zustande. Das Charakteristische des Triblebens besteht in der Unmittelbarkeit, mit der die Einzelwahrnehmung das Wollen auslöst. Diese Art der Bestimmung des Wollens, die ursprünglich nur dem niedrigeren Sinnenleben eigen ist, kann auch auf die Wahrnehmungen der höheren Sinne ausgedehnt werden. Wir lassen auf die Wahrnehmung irgendeines Geschehens in der Außenwelt, ohne weiter nachzudenken und ohne dass sich uns an die Wahrnehmung ein besonderes Gefühl knüpft, eine Handlung folgen, wie das namentlich im konventionellen Umgange mit Menschen geschieht. Die Triebfeder dieses Handelns bezeichnet man als *Takt* oder *sittlichen Geschmack*. Je öfter sich ein solches unmittelbares Auslösen einer Handlung durch eine Wahrnehmung vollzieht, desto geeigneter wird sich der betreffende Mensch er-

ление или понятие, которые становятся мотивом, определяют цель, назначение моего воления; моя характерологическая предрасположенность побуждает меня к тому, чтобы мою деятельность направить на эту цель. Представление о том, что в ближайшие полчаса нужно будет совершить прогулку, определяет цель моего действия. Но это представление только тогда возводится в мотив воления, когда оно встречается с пригодной для этого характерологической предрасположенностью, т.е. если благодаря моей предшествовавшей жизни во мне сложились представления, скажем, о целесообразности прогулок, о ценности здоровья, и далее, если представление о прогулке связывается во мне с чувством удовольствия.

Итак, нам следует различать: 1) возможные субъективные предрасположения, способные превратить известные представления и понятия в мотивы, и 2) возможные представления и понятия, способные так повлиять на мою характерологическую предрасположенность, чтобы возникло воление. Первые представляют собой *побуждения* (Triebfedern), а вторые — *цели* нравственности.

Побуждения нравственности мы можем найти, исследовав, из каких элементов складывается индивидуальная жизнь.

Первая ступень индивидуальной жизни есть *восприимчивость*, и притом восприимчивость органами чувств. Мы находимся здесь в такой области индивидуальной жизни, где восприимчивость непосредственно, без вмешательства какого-либо чувствования или понятия, переходит в воление. Побуждение, с которым человек имеет здесь дело, можно обозначить просто как *влечение*. Удовлетворение наших низших, чисто животных потребностей (голод, половое влечение и т.д.) осуществляется таким путём. Характерная черта жизни влечений состоит в непосредственности, с какой отдельное восприятие вызывает воление. Этот род обусловливания воли, свойственный первоначально лишь низшей чувственной жизни, может быть распространён также и на более высокие восприятия чувств. За восприятием какого-либо происшествия во внешнем мире мы даём тотчас же, без дальнейших размышлений и без всякого особого чувствования, которое связывалось бы с этим восприятием, следовать поступку, как это происходит в особенности при условном обхождении с людьми. Побуждение к такому поступку обозначают как *такт* или *нравственный вкус*. Чем чаще происходит такое непосредственное вызывание поступка восприятием, тем более приспособленным окажется данный человек к действиям, совершаемым исключительно

weisen, rein unter dem Einfluss des Taktes zu handeln, das ist: der *Takt* wird zu seiner charakterologischen Anlage.

Die zweite Sphäre des menschlichen Lebens ist das *Fühlen*. An die Wahrnehmungen der Außenwelt knüpfen sich bestimmte Gefühle. Diese Gefühle können zu Triebfedern des Handelns werden. Wenn ich einen hungernden Menschen sehe, so kann mein Mitgefühl mit demselben die Triebfeder meines Handelns bilden. Solche Gefühle sind etwa: das Schamgefühl, der Stolz, das Ehrgefühl, die Demut, die Reue, das Mitgefühl, das Rache- und Dankbarkeitsgefühl, die Pietät, die Treue, das Liebes- und Pflichtgefühl.*

Die dritte Stufe des Lebens endlich ist das *Denken und Vorstellen*. Durch bloße Überlegung kann eine Vorstellung oder ein Begriff zum Motiv einer Handlung werden. Vorstellungen werden dadurch Motive, dass wir im Laufe des Lebens fortwährend gewisse Ziele des Wollens an Wahrnehmungen knüpfen, die in mehr oder weniger modifizierter Gestalt immer wiederkehren. Daher kommt es, dass bei Menschen, die nicht ganz ohne Erfahrung sind, stets mit bestimmten Wahrnehmungen auch die Vorstellungen von Handlungen ins Bewusstsein treten, die sie in einem ähnlichen Fall ausgeführt oder ausführen gesehen haben. Diese Vorstellungen schweben ihnen als bestimmende Muster bei allen späteren Entschlüssen vor, sie werden Glieder ihrer charakterologischen Anlage. Wir können die damit bezeichnete Triebfeder des Wollens die *praktische Erfahrung* nennen. Die praktische Erfahrung geht allmählich in das rein taktvolle Handeln über. Wenn sich bestimmte typische Bilder von Handlungen mit Vorstellungen von gewissen Situationen des Lebens in unserem Bewusstsein so fest verbunden haben, dass wir gegebenen Falles mit Überspringung aller auf Erfahrung sich gründenden Überlegung unmittelbar auf die Wahrnehmung hin ins Wollen übergehen, dann ist dies der Fall.

Die höchste Stufe des individuellen Lebens ist das begriffliche Denken ohne Rücksicht auf einen bestimmten Wahrnehmungsgehalt. Wir bestimmen den Inhalt eines Begriffes durch reine Intuition aus der ideellen Sphäre heraus. Ein solcher Begriff enthält dann zunächst keinen Bezug auf

* Eine vollständige Zusammenstellung der Prinzipien der Sittlichkeit findet man (vom Standpunkte des metaphysischen Realismus aus) in Eduard von Hartmanns «Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins».

под влиянием такта, т.е. *такт* становится его характерологической предрасположенностью.

Вторая сфера человеческой жизни есть *чувствование*. С восприятиями внешнего мира связываются известные чувства. Эти чувства могут стать побуждениями к поступкам. Когда я вижу голодного человека, моё сочувствие к нему может образовать побуждение к моему поступку. К чувствам такого рода относятся: чувство стыда, гордости, чести, смирения, раскаяния, сочувствия, мстительности, благодарности, почтения, верности, чувство любви и долга.*

Наконец, третья ступень жизни — это *мышление и представление*. Путём простого размышления представление или понятие могут стать мотивами поступка. Представления становятся мотивами благодаря тому, что мы в течение своей жизни постоянно связываем известные цели воления со всё снова возвращающимися, в более или менее изменённой форме, восприятиями. В результате этого у людей, не совсем лишённых опыта, вместе с определёнными восприятиями всегда возникают в сознании также и представления о поступках, которые они или совершали сами в подобном случае, или видели, как они совершались другими. Эти представления встают перед ними как определяющие образцы при всех дальнейших решениях, они становятся членами их характерологической предрасположенности. Очерченное таким образом побуждение к волению мы можем назвать *практическим опытом*. Практический опыт постепенно переходит в действие, в котором человек руководствуется исключительно лишь тактом. Это происходит в том случае, когда определённые типические образы поступков так прочно сочетались в нашем сознании с представлениями об известных жизненных ситуациях, что мы при наступлении такой ситуации, минуя всякое основывающееся на опыте размышление, от восприятия непосредственно переходим к волению.

Высшей ступенью индивидуальной жизни является понятийное мышление, развертывающееся без всякой зависимости от какого-либо определённого содержания восприятий. Мы определяем содержание понятия посредством чистой интуиции, исходя из сферы идей. Такое понятие тогда сначала не имеет никакого отношения к определённым восприятиям. Когда мы вступаем в воление под влиянием

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

bestimmte Wahrnehmungen. Wenn wir unter dem Einflusse eines auf eine Wahrnehmung deutenden Begriffes, das ist einer Vorstellung, in das Wollen eintreten, so ist es diese Wahrnehmung, die uns auf dem Umwege durch das begriffliche Denken bestimmt. Wenn wir unter dem Einflusse von Intuitionen handeln, so ist die Triebfeder unseres Handelns das *reine Denken*. Da man gewohnt ist, das reine Denkvermögen in der Philosophie als Vernunft zu bezeichnen, so ist es wohl auch berechtigt, die auf dieser Stufe gekennzeichnete moralische Triebfeder die *praktische Vernunft* zu nennen. Am klarsten hat von dieser Triebfeder des Wollens *Kreyenbühl* (Philosophische Monatshefte, Bd. XVIII, Heft 3) gehandelt. Ich rechne seinen darüber geschriebenen Aufsatz zu den bedeutsamsten Erzeugnissen der gegenwärtigen Philosophie, namentlich der Ethik. *Kreyenbühl* bezeichnet die in Rede stehende Triebfeder als *praktisches Apriori*, das heißt unmittelbar aus meiner Intuition fließenden Antrieb zum Handeln.

Es ist klar, dass ein solcher Antrieb nicht mehr im strengen Wortsinne zu dem Gebiete der charakterologischen Anlagen gerechnet werden kann. Denn was hier als Triebfeder wirkt, ist nicht mehr ein bloß Individuelles in mir, sondern der ideelle und folglich allgemeine Inhalt meiner Intuition. Sobald ich die Berechtigung dieses Inhaltes als Grundlage und Ausgangspunkt einer Handlung ansehe, trete ich in das Wollen ein, gleichgültig ob der Begriff bereits zeitlich vorher in mir da war, oder erst unmittelbar vor dem Handeln in mein Bewusstsein eintritt, das ist: gleichgültig, ob er bereits als Anlage in mir vorhanden war oder nicht.

Zu einem wirklichen Willensakt kommt es nur dann, wenn ein augenblicklicher Antrieb des Handelns in Form eines Begriffes oder einer Vorstellung auf die charakterologische Anlage einwirkt. Ein solcher Antrieb wird dann zum Motiv des Wollens.

Die Motive der Sittlichkeit sind Vorstellungen und Begriffe. Es gibt Ethiker, die auch im Gefühle ein Motiv der Sittlichkeit sehen; sie behaupten zum Beispiel, Ziel des sittlichen Handelns sei die Beförderung des größtmöglichen Quantum von Lust im handelnden Individuum. Die Lust selbst aber kann nicht Motiv werden, sondern nur eine *vorgestellte Lust*. Die *Vorstellung* eines künftigen Gefühles, nicht aber das Gefühl selbst kann auf meine charakterologische Anlage einwirken. Denn das Gefühl selbst ist im Augenblicke der Handlung noch nicht da, soll vielmehr erst durch die Handlung hervorgebracht werden.

указывающего на восприятие понятия, т.е. представления, то определяет нас окольным путём, через понятийное мышление, это восприятие. Когда же мы действуем под влиянием интуиции, то побуждением к нашему поступку является *чистое мышление*. Поскольку в философии привыкли называть способность чистого мышления разумом, то было бы вполне правомерно назвать описанное моральное побуждение этой ступени *практическим разумом*. Всего отчетливее это побуждение воли истолковано *Крейенбюлем* («Этическая свобода у Канта». Философский ежемесячник, том XVIII, часть 3). Я считаю написанную им об этом статью значительнейшим произведением современной философии, особенно этики. *Крейенбюль* называет означенное побуждение *практическим априори*, т.е. непосредственно из моей интуиции вытекающим побуждением к действию.

Ясно, что такое побуждение нельзя больше в строгом смысле слова причислить к области характерологических предрасположенностей. Ибо то, что здесь действует как побуждение, больше уже не является лишь индивидуальным во мне, но есть идеальное и, следовательно, всеобщее содержание моей интуиции. Стоит мне только признать правомерность этого содержания как основы и исходной точки какого-либо поступка — и тотчас же я вступаю в воление, независимо от того, было ли понятие во мне по времени уже раньше или оно вступило в моё сознание лишь непосредственно перед поступком; т.е. безразлично: содержалось ли оно уже во мне как предрасположение или нет.

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

Мотивы нравственности суть представления и понятия. Существуют моралисты, усматривающие мотив нравственности и в чувствовании; они утверждают, например, что цель нравственных поступков заключается в способствовании возникновению возможно большего количества удовольствия в действующем индивидууме. Однако не само удовольствие, а только *представление об удовольствии* может стать мотивом. *Представление* о будущем чувстве, а не само чувство может воздействовать на мою характерологическую предрасположенность. Ибо в момент совершения поступка самого чувства ещё не существует, оно должно ещё только быть вызвано поступком.

Die *Vorstellung* des eigenen oder fremden Wohles wird aber mit Recht als ein Motiv des Wollens angesehen. Das Prinzip, durch sein Handeln die größte Summe eigener Lust zu bewirken, das ist: die individuelle Glückseligkeit zu erreichen, heißt *Egoismus*. Diese individuelle Glückseligkeit wird entweder dadurch zu erreichen gesucht, dass man in rücksichtsloser Weise nur auf das eigene Wohl bedacht ist und dieses auch auf Kosten des Glückes *fremder* Individualitäten erstrebt (reiner Egoismus), oder dadurch, dass man das fremde Wohl aus dem Grunde befördert, weil man sich dann mittelbar von den glücklichen fremden Individualitäten einen günstigen Einfluss auf die eigene Person verspricht, oder weil man durch Schädigung fremder Individuen auch eine Gefährdung des eigenen Interesses befürchtet (Klugheitsmoral). Der besondere Inhalt der egoistischen Sittlichkeitsprinzipien wird davon abhängen, welche Vorstellung sich der Mensch von seiner eigenen oder der fremden Glückseligkeit macht. Nach dem, was einer als ein Gut des Lebens ansieht (Wohlleben, Hoffnung auf Glückseligkeit, Erlösung von verschiedenen Übeln usw.), wird er den Inhalt seines egoistischen Strebens bestimmen.

Als ein weiteres Motiv ist dann der rein begriffliche Inhalt einer Handlung anzusehen. Dieser Inhalt bezieht sich nicht wie die Vorstellung der eigenen Lust auf die einzelne Handlung allein, sondern auf die Begründung einer Handlung aus einem Systeme sittlicher Prinzipien. Diese Moralprinzipien können in Form abstrakter Begriffe das sittliche Leben regeln, ohne dass der einzelne sich um den Ursprung der Begriffe kümmert. Wir empfinden dann einfach die Unterwerfung unter den sittlichen Begriff, der als Gebot über unserm Handeln schwebt, als sittliche Notwendigkeit. Die Begründung dieser Notwendigkeit überlassen wir dem, der die sittliche Unterwerfung fordert, das ist der sittlichen Autorität, die wir anerkennen (Familienoberhaupt, Staat, gesellschaftliche Sitte, kirchliche Autorität, göttliche Offenbarung). Eine besondere Art dieser Sittlichkeitsprinzipien ist die, wo das Gebot sich nicht durch eine äußere Autorität für uns kundgibt, sondern durch unser eigenes Innere (sittliche Autonomie). Wir vernehmen dann die Stimme in unserem eigenen Innern, der wir uns zu unterwerfen haben. Der Ausdruck dieser Stimme ist das *Gewissen*.

Es bedeutet einen sittlichen Fortschritt, wenn der Mensch zum Motiv seines Handelns nicht einfach das Gebot einer äußeren oder der inneren Autorität macht, sondern wenn er den Grund einzusehen bestrebt ist, aus

Но *представление* о собственном или чужом благе справедливо рассматривается как мотив воления. Принцип, следуя которому человек стремится посредством своих действий добиться наибольшей суммы удовольствия для себя, т.е. достигнуть индивидуального счастья [блаженства], называется *эгоизмом*. Этого индивидуального счастья пытаются достигнуть либо за счёт того, что бесцеремонно заботятся только о собственном благе и стремятся к нему, хотя бы даже ценою счастья других индивидуальностей (чистый эгоизм), либо же содействуя чужому благу в расчёте на благоприятное опосредованное влияние на собственную личность со стороны счастливых чужих индивидуальностей или из боязни нанесения вреда другим индивидуальностям подвергнуть опасности и собственные интересы (мораль, основанная на расчёте). Конкретное содержание принципов эгоистической нравственности будет зависеть от того, какое представление о собственном или чужом счастье составляет себе человек. Сообразно тому, что он считает жизненным благом (благополучие, надежду на счастье [блаженство], избавление от различных зол и т.п.), он будет определять содержание своего эгоистического стремления.

Следующим мотивом можно считать чисто понятийное содержание поступка. Это содержание относится не исключительно лишь к отдельному поступку, как это имеет место в представлении о собственном удовольствии, а к обоснованию поступка исходя из целой системы нравственных принципов. Эти принципы морали могут управлять нравственной жизнью в форме отвлечённых понятий, когда отдельному человеку нет дела до происхождения этих понятий. Мы просто ощущаем тогда подчинение нравственному понятию, простёртому над нашим поведением как заповедь, как нравственная необходимость. Обоснование этой необходимости мы предоставляем тому, кто требует нравственного подчинения, т.е. признаваемому нами нравственному авторитету (главе семьи, государству, общественному обычаю, церковному авторитету, божественному откровению). Особый род подобных принципов нравственности составляют такие случаи, когда заповедь сообщается нам не каким-либо внешним авторитетом, а нашим собственным внутренним миром (нравственная автономия). Внутри нас самих слышим мы тогда голос, которому обязаны подчиниться. Выражением этого голоса является *совесть*.

О нравственном прогрессе можно говорить в том случае, когда человек перестаёт делать мотивом своих поступков просто заповедь внешнего или внутреннего авторитета и пытается понять основание,

dem irgendeine Maxime des Handelns als Motiv in ihm wirken soll. Dieser Fortschritt ist der von der autoritativen Moral zu dem Handeln aus sittlicher Einsicht. Der Mensch wird auf dieser Stufe der Sittlichkeit die Bedürfnisse des sittlichen Lebens aufsuchen und sich von der Erkenntnis derselben zu seinen Handlungen bestimmen lassen. Solche Bedürfnisse sind: 1. das größtmögliche Wohl der Gesamtmenschheit rein um dieses Wohles willen; 2. der Kulturfortschritt oder die sittliche *Entwicklung* der Menschheit zu immer größerer Vollkommenheit; 3. die Verwirklichung rein intuitiv erfasster individueller Sittlichkeitsziele.

Das *größtmögliche Wohl der Gesamtmenschheit* wird natürlich von verschiedenen Menschen in verschiedener Weise aufgefasst werden. Die obige Maxime bezieht sich nicht auf eine bestimmte Vorstellung von diesem Wohl, sondern darauf, dass jeder einzelne, der dies Prinzip anerkennt, bestrebt ist, dasjenige zu tun, was nach seiner Ansicht das Wohl der Gesamtmenschheit am meisten fördert.

Der *Kulturfortschritt* erweist sich für denjenigen, dem sich an die Güter der Kultur ein Lustgefühl knüpft, als ein spezieller Fall des vorigen Moralprinzips. Er wird nur den Untergang und die Zerstörung mancher Dinge, die auch zum Wohle der Menschheit beitragen, mit in Kauf nehmen müssen. Es ist aber auch möglich, dass jemand in dem Kulturfortschritt, abgesehen von dem damit verbundenen Lustgefühl, eine sittliche Notwendigkeit erblickt. Dann ist derselbe für ihn ein besonderes Moralprinzip neben dem vorigen.

Sowohl die Maxime des Gesamtwohles wie auch jene des Kulturfortschrittes beruht auf der Vorstellung, das ist auf der Beziehung, die man dem Inhalt der sittlichen Ideen zu bestimmten Erlebnissen (Wahrnehmungen) gibt. Das höchste denkbare Sittlichkeitsprinzip ist aber das, welches keine solche Beziehung von vornherein enthält, sondern aus dem Quell der reinen Intuition entspringt und erst nachher die Beziehung zur Wahrnehmung (zum Leben) sucht. Die Bestimmung, was zu wollen ist, geht hier von einer andern Instanz aus als in den vorhergehenden Fällen. Wer dem sittlichen Prinzip des Gesamtwohles huldigt, der wird bei allen seinen Handlungen zuerst fragen, was zu diesem Gesamtwohl seine Ideale beitragen. Wer sich zu dem sittlichen Prinzip des Kulturfortschrittes bekennt, wird es hier ebenso machen. Es gibt aber ein höheres, das in dem einzelnen Falle nicht von einem bestimmten einzelnen Sittlichkeitsziel ausgeht, sondern welches al-

в силу которого какое-либо правило поведения должно действовать в нём как мотив. Этот прогресс заключается в переходе от основанной на авторитете морали к действию исходя из нравственного понимания. На этой ступени нравственности человек отыскивает потребности нравственной жизни и, исходя из их познания, определяет свои поступки. Такими потребностями являются: 1) возможно большее благо всего человечества ради самого только этого блага; 2) культурный прогресс, или нравственное *развитие* человечества ко всё большему совершенству; 3) осуществление индивидуальных нравственных целей, постигнутых чисто интуитивно.

Возможно большее благо всего человечества понимается, естественно, разными людьми по-разному. Это правило относится не к определённом представлении о таком благе, а к тому, что каждый отдельный человек, признающий этот принцип, старается делать то, что, согласно его мнению, более всего способствует благу всего человечества.

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

Принципы как всеобщего блага, так и культурного прогресса покоятся на представлении, т.е. на том отношении, в какое мы содержание нравственных идей ставим к определённым переживаниям (восприятиям). Но высший из мыслимых принципов нравственности — это тот, который не содержит заранее никакого такого отношения, а вытекает из источника чистой интуиции и лишь впоследствии ищет отношение к восприятию (к жизни). Определение, чего следует желать, исходит здесь от иной, чем в предыдущих случаях, инстанции. Приверженец нравственного принципа всеобщего блага при каждом своём поступке будет сначала спрашивать, что принесут к этому общему благу его идеалы. То же самое станет делать и сторонник нравственного принципа культурного прогресса. Однако существует ещё высший принцип, не исходящий в каждом случае из определённой конкретной нравственной цели, но признающий известную ценность

len Sittlichkeitsmaximen einen gewissen Wert beilegt, und im gegebenen Falle immer fragt, ob denn hier das eine oder das andere Moralprinzip das wichtigere ist. Es kann vorkommen, dass jemand unter gegebenen Verhältnissen die Förderung des Kulturfortschrittes, unter andern die des Gesamtwohls, im dritten Falle die Förderung des eigenen Wohles für das richtige ansieht und zum Motiv seines Handelns macht. Wenn aber alle andern Bestimmungsgründe erst an zweite Stelle treten, dann kommt in erster Linie die begriffliche Intuition selbst in Betracht. Damit treten die andern Motive von der leitenden Stelle ab, und nur der Ideengehalt der Handlung wirkt als Motiv derselben.

Wir haben unter den Stufen der charakterologischen Anlage diejenige als die höchste bezeichnet, die als *reines Denken*, als *praktische Vernunft* wirkt. Unter den Motiven haben wir jetzt als das höchste die *begriffliche Intuition* bezeichnet. Bei genauerer Überlegung stellt sich alsbald heraus, dass auf dieser Stufe der Sittlichkeit Triebfeder und Motiv zusammenfallen, das ist, dass weder eine vorher bestimmte charakterologische Anlage, noch ein äußeres, normativ angenommenes sittliches Prinzip auf unser Handeln wirken. Die Handlung ist also keine schablonenmäßige, die nach irgendwelchen Regeln ausgeführt wird, und auch keine solche, die der Mensch auf äußeren Anstoß hin automatenhaft vollzieht, sondern eine schlechthin durch ihren idealen Gehalt bestimmte.

Zur Voraussetzung hat eine solche Handlung die Fähigkeit der moralischen Intuitionen. Wem die Fähigkeit fehlt, für den einzelnen Fall die besondere Sittlichkeitsmaxime zu erleben, der wird es auch nie zum wahrhaft individuellen Willen bringen.

Der gerade Gegensatz dieses Sittlichkeitsprinzips ist das Kantische: Handle so, dass die Grundsätze deines Handelns für alle Menschen gelten können. Dieser Satz ist der Tod aller individuellen Antriebe des Handelns. Nicht wie *alle* Menschen handeln würden, kann für mich maßgebend sein, sondern was für mich in dem individuellen Falle zu tun ist.

Ein oberflächliches Urteil könnte vielleicht diesen Ausführungen einwenden: Wie kann das Handeln zugleich individuell auf den besonderen Fall und die besondere Situation geprägt und doch rein ideell aus der Intuition heraus bestimmt sein? Dieser Einwand beruht auf einer Verwechslung von sittlichem Motiv und wahrnehmbarem Inhalt der Handlung. Der

всех норм нравственности и в каждом данном случае всегда спрашивающий: какой из моральных принципов является здесь наиболее важным? Может случиться, что при одних условиях кто-то сочтёт более правильным и сделает мотивом своего поведения содействие культурному прогрессу, при других — содействие всеобщему благу, при третьих — достижение собственного блага. Но когда все прочие основания для принятия того или иного решения отступают на второе место, тогда на первый план выдвигается сама понятийная интуиция. Тем самым остальные мотивы лишаются своего руководящего положения, и мотивом действия служит только его идейное содержание.

Среди ступеней характерологической предрасположенности мы назвали наивысшей ту, которая действует как *чистое мышление*, как *практический разум*. Среди мотивов мы обозначили теперь как наивысший *понятийную интуицию*. При более точном размышлении вскоре выясняется, что на этой ступени нравственности побуждение и мотив совпадают, т.е. что на наше поведение здесь не действуют ни заранее определённая характерологическая предрасположенность, ни внешний, принятый за норму нравственный принцип. Поступок, таким образом, перестаёт быть шаблонным, совершаемым по каким-либо правилам, а также и таким, который после внешнего толчка выполняется человеком автоматически, но определяется исключительно своим идеальным содержанием.

Своей предпосылкой такой поступок имеет способность человека к моральным интуициям. У кого нет способности в каждом отдельном случае переживать особое правило нравственности, тот никогда не достигнет и поистине индивидуального воления.

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

Поверхностное суждение могло бы, пожалуй, возразить на сказанное: каким это образом поведение может в отдельном случае и в отдельной ситуации носить индивидуальный характер и в то же время определяться чисто идеально из интуиции? Это возражение основывается на смешении нравственного мотива с воспринимаемым содержанием поступка. Последнее *может* служить мотивом и слу-

letztere *kann* Motiv sein, und ist es auch zum Beispiel beim Kulturfortschritt, beim Handeln aus Egoismus usw.; beim Handeln auf Grund rein sittlicher Intuition ist er es *nicht*. Mein Ich richtet seinen Blick natürlich auf diesen Wahrnehmungsinhalt, *bestimmen* lässt es sich durch denselben nicht. Dieser Inhalt wird nur benützt, um sich einen *Erkenntnisbegriff* zu bilden, den dazu gehörigen *moralischen Begriff* entnimmt das Ich nicht aus dem Objekte. Der Erkenntnisbegriff aus einer bestimmten Situation, der ich gegenüberstehe, ist nur dann zugleich ein moralischer Begriff, wenn ich auf dem Standpunkte eines bestimmten Moralprinzips stehe. Wenn ich auf dem Boden der allgemeinen Kulturentwicklungsmoral allein stehen möchte, dann ginge ich mit gebundener Marschroute in der Welt umher. Aus jedem Geschehen, das ich wahrnehme und das mich beschäftigen kann, entspringt zugleich eine sittliche Pflicht; nämlich mein Scherflein beizutragen, damit das betreffende Geschehen in den Dienst der Kulturentwicklung gestellt werde. Außer dem Begriff, der mir den naturgesetzlichen Zusammenhang eines Geschehens oder Dinges enthüllt, haben die letztern auch noch eine sittliche Etikette umgehängt, die für mich, das moralische Wesen, eine ethische Anweisung enthält, wie ich mich zu benehmen habe. Diese sittliche Etikette ist in ihrem Gebiete berechtigt, sie fällt aber auf einem höheren Standpunkte mit der Idee zusammen, die mir dem konkreten Fall gegenüber aufgeht.

Die Menschen sind dem Intuitionsvermögen nach verschieden. Dem einen sprudeln die Ideen zu, der andere erwirbt sie sich mühselig. Die Situationen, in denen die Menschen leben, und die den Schauplatz ihres Handelns abgeben, sind nicht weniger verschieden. Wie ein Mensch handelt, wird also abhängen von der Art, wie sein Intuitionsvermögen einer bestimmten Situation gegenüber wirkt. Die Summe der in uns wirksamen Ideen, den realen Inhalt unserer Intuitionen, macht das aus, was bei aller Allgemeinheit der Ideenwelt in jedem Menschen individuell geartet ist. Insofern dieser intuitive Inhalt auf das Handeln geht, ist er der Sittlichkeitsgehalt des Individuums. Das Auslebenlassen dieses Gehalts ist die höchste moralische Triebfeder und zugleich das höchste Motiv dessen, der einsieht, dass alle andern Moralprinzipien sich letzten Endes in diesem Gehalte vereinigen. Man kann diesen Standpunkt den *ethischen Individualismus* nennen.

жит им, например, в случае культурного прогресса или в действии, проистекающем из эгоизма, и т.п.; если же поступок основывается на чисто нравственной интуиции, то его воспринимаемое содержание мотивом *не является*. Моё «я», конечно, направляет свой взор на это содержание восприятия, но отнюдь не *определяется* им. Этим содержанием пользуются лишь для того, чтобы образовать себе *познавательное понятие*, но относящееся сюда *моральное понятие* «я» заимствует не из объекта. Познавательное понятие, почерпнутое из какой-либо определённой ситуации, в которой я нахожусь, только тогда бывает одновременно и моральным понятием, когда я стою на точке зрения того или иного морального принципа. Если бы я захотел стоять, например, всецело на почве морали всеобщего культурного развития, тогда я шествовал бы в мире по заранее начертанному маршруту. Из каждого события, которое я воспринимал бы и которое могло бы занимать меня, проистекала бы, в то же время, и нравственная обязанность, а именно способствовать в меру моих сил тому, чтобы означенное событие послужило на пользу культурному развитию. Кроме понятия, раскрывающего мне природно-закономерную связь какого-нибудь события или вещи, к ним оказывается привешенной ещё и нравственная этикетка, содержащая для меня, морального существа, этическое указание, как мне следует себя вести. В своей области эта нравственная этикетка правомерна, но при более высокой точке зрения она совпадает с идеей, возникающей у меня по отношению к конкретному случаю.

Люди по-разному способны к интуиции. У одного идеи бьют ключом, другой добывает их себе с трудом. Положения, в которых живут люди и которые образуют арену их деятельности, не менее различны. Как поступает человек — это, следовательно, зависит от того, как действует его способность к интуиции в определённой ситуации. Сумму действующих в нас идей, реальное содержание наших интуиций составляет то, что — при всей всеобщности мира идей — в каждом человеке образовано индивидуально. Поскольку это интуитивное содержание простирается на поведение, оно есть нравственное содержание индивидуума. Давать изживаться этому содержанию является высшим моральным побуждением и в то же время высшим мотивом для того, кто понимает, что все остальные моральные принципы в конечном счёте соединяются в этом содержании. Эту точку зрения можно назвать *этическим индивидуализмом*.

Das Maßgebende einer intuitiv bestimmten Handlung im konkreten Falle ist das Auffinden der entsprechenden, ganz individuellen Intuition. Auf dieser Stufe der Sittlichkeit kann von allgemeinen Sittlichkeitsbegriffen (Normen, Gesetzen) nur insofern die Rede sein, als sich diese aus der Verallgemeinerung der individuellen Antriebe ergeben. Allgemeine Normen setzen immer konkrete Tatsachen voraus, aus denen sie abgeleitet werden können. Durch das menschliche Handeln werden aber Tatsachen erst *geschaffen*.

Wenn wir das Gesetzmäßige (Begriffliche in dem Handeln der Individuen, Völker und Zeitalter) aufsuchen, so erhalten wir eine Ethik, aber nicht als Wissenschaft von sittlichen Normen, sondern als Naturlehre der Sittlichkeit. Erst die hierdurch gewonnenen Gesetze verhalten sich zum menschlichen Handeln so wie die Naturgesetze zu einer besonderen Erscheinung. Sie sind aber durchaus nicht identisch mit den Antrieben, die wir unserm Handeln zugrunde legen. Will man erfassen, wodurch eine Handlung des Menschen dessen *sittlichem* Wollen entspringt, so muss man zunächst auf das Verhältnis dieses Wollens zu der Handlung sehen. Man muss zunächst Handlungen ins Auge fassen, bei denen dieses Verhältnis das Bestimmende ist. Wenn ich oder ein anderer später über eine solche Handlung nachdenken, kann es herauskommen, welche Sittlichkeitsmaximen bei derselben in Betracht kommen. Während ich handle, bewegt mich die Sittlichkeitsmaxime, insofern sie intuitiv in mir leben kann; sie ist verbunden mit der *Liebe* zu dem Objekt, das ich durch meine Handlung verwirklichen will. Ich frage keinen Menschen und auch keine Regel: soll ich diese Handlung ausführen? — sondern ich führe sie aus, sobald ich die Idee davon gefasst habe. Nur dadurch ist sie *meine* Handlung. Wer nur handelt, weil er bestimmte sittliche Normen anerkennt, dessen Handlung ist das Ergebnis der in seinem Moralkodex stehenden Prinzipien. Er ist bloß der Vollstrecker. Er ist ein höherer Automat. Werfet einen Anlaß zum Handeln in sein Bewusstsein, und alsbald setzt sich das Räderwerk seiner Moralprinzipien in Bewegung und läuft in gesetzmäßiger Weise ab, um eine christliche, humane, ihm selbstlos geltende, oder eine Handlung des kulturgeschichtlichen Fortschrittes zu vollbringen. Nur wenn ich meiner Liebe zu dem Objekte folge, dann bin ich es selbst, der handelt. Ich

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

Когда мы отыскиваем закономерное (понятийное в поведении индивидуумов, народов, эпох), то получаем этику, но не как науку о нравственных нормах, а как естественное учение о нравственности. Лишь добытые таким путём законы относятся к человеческому поведению так, как законы природы — к отдельному явлению. Но они отнюдь не тождественны с побуждениями, которые мы кладем в основу нашего поведения. Если хотят понять, благодаря чему поступок человека проистекает из его *нравственного* воления, то надо сначала посмотреть на отношение этого воления к поступку. Надо прежде всего обратить внимание на поступки, при которых это отношение является определяющим. Если я или кто-нибудь другой впоследствии размышляет над таким поступком, то может выясниться, с какими правилами нравственности мы имеем здесь дело. В то время как я совершаю поступок, мною движет правило нравственности, но лишь постольку, поскольку оно может жить во мне интуитивно; оно связано с *любовью* к объекту, который я хочу претворить в жизнь своим поступком. Я не спрашиваю ни у какого человека и ни у какого правила: должен ли я совершить это действие? — но я совершаю его, как только постиг его идею. Лишь благодаря этому поступок является *моим*. Кто действует только потому, что признаёт определённые нравственные нормы, у того поступок является результатом начертанных в его моральном кодексе принципов. Он сам — лишь исполнитель. Он есть лишь автомат более высокого порядка. Бросьте в его сознание побуждение к действию, и тотчас же механизм его моральных принципов придёт в движение и сработает закономерным образом, чтобы был совершён какой-нибудь христианский, гуманный, кажущийся самоотверженным поступок или же поступок, преследующий цели культурно-исторического прогресса. Лишь когда я следую моей любви к объекту, я сам являюсь тем, кто совершает поступок. На этой ступени нравственности я совершаю

handle auf dieser Stufe der Sittlichkeit nicht, weil ich einen Herrn über mich anerkenne, nicht die äußere Autorität, nicht eine sogenannte innere Stimme. Ich erkenne kein äußeres Prinzip meines Handelns an, weil ich in mir selbst den Grund des Handelns, die Liebe zur Handlung gefunden habe. Ich prüfe nicht verstandesmäßig, ob meine Handlung gut oder böse ist; ich vollziehe sie, weil ich sie *liebe*. Sie wird «gut», wenn meine in Liebe getauchte Intuition in der rechten Art in dem intuitiv zu erlebenden Weltzusammenhang drinnensteht; «böse», wenn das nicht der Fall ist. Ich frage mich auch nicht: wie würde ein anderer Mensch in meinem Falle handeln? — sondern ich handle, wie ich, diese besondere Individualität, zu wollen mich veranlasst sehe. Nicht das allgemein Übliche, die allgemeine Sitte, eine allgemein-menschliche Maxime, eine sittliche Norm leitet mich in unmittelbarer Art, sondern meine Liebe zur Tat. Ich fühle keinen Zwang, nicht den Zwang der Natur, die mich bei meinen Trieben leitet, nicht den Zwang der sittlichen Gebote, sondern ich will einfach ausführen, was in mir liegt.

Die Verteidiger der allgemeinen sittlichen Normen könnten etwa zu diesen Ausführungen sagen: Wenn jeder Mensch nur darnach strebt, sich auszuleben und zu tun, was ihm beliebt, dann ist kein Unterschied zwischen guter Handlung und Verbrechen; jede Gaunerei, die in mir liegt, hat gleichen Anspruch sich auszuleben, wie die Intention, dem allgemeinen Besten zu dienen. Nicht der Umstand, dass ich eine Handlung der Idee nach ins Auge gefasst habe, kann für mich als sittlichen Menschen maßgebend sein, sondern die Prüfung, ob sie gut oder *böse* ist. Nur im ersteren Falle werde ich sie ausführen.

Meine Entgegnung auf diesen naheliegenden und doch nur aus einer Verkennung des hier Gemeinten entspringenden Einwand ist diese: Wer das Wesen des menschlichen Wollens erkennen will, der muss unterscheiden zwischen dem Weg, der dieses Wollen bis zu einem bestimmten Grad der Entwicklung bringt, und der Eigenart, welche das Wollen annimmt, indem es sich diesem Ziele annähert. Auf dem Wege zu diesem Ziele spielen Normen ihre berechnete Rolle. Das Ziel besteht in der Verwirklichung rein intuitiv erfasster Sittlichkeitsziele. Der Mensch erreicht solche Ziele in dem Maße, in dem er die Fähigkeit besitzt, sich überhaupt zum intuitiven Ideen-

поступок не потому, что признаю над собой какого-нибудь господина, или внешний авторитет, или так называемый внутренний голос. Я не признаю никакого внешнего принципа моего поведения, потому что основание поведения, любовь к поступку, я нашел в себе самом. Я не проверяю рассудочно, хорош ли мой поступок или плох; я совершаю его потому, что я его *люблю*. Он оказывается «хорош», если моя погружённая в любовь интуиция правильным образом пребывает внутри интуитивно переживаемой мировой связи; он «плох», если это не так. И я не спрашиваю себя: как поступил бы другой человек в моём случае? — но я поступаю так, как вижу себя — как особую индивидуальность — побуждаемым волею. Не что-либо общепринятое, не всеобщий обычай, не общечеловеческое правило, не какая-нибудь нравственная норма непосредственно руководят мною, а моя любовь к поступку. Я не испытываю никакого принуждения — ни принуждения природного, которое руководило бы мною при моих влечениях, ни принуждения нравственных заповедей, — но я просто хочу осуществить то, что лежит во мне самом.

Защитники всеобщих нравственных норм могли бы, пожалуй, возразить на эти рассуждения: если каждый человек станет стремиться только к тому, чтобы изживать самого себя, и делать то, что ему угодно, тогда не будет никакой разницы между хорошим поступком и преступлением; всякое заложенное во мне сумасбродство заявит такое же право на изживание себя, как и намерение служить всеобщему благу. Решающее значение для меня, как нравственного человека, может иметь не то обстоятельство, что я наметил какой-нибудь поступок согласно идее, а проверка: хорош ли этот поступок или *плох*. Только в первом случае я его совершу.

Мой ответ на это напрашивающееся само собой и всё же возникающее лишь из непонимания того, что здесь разумеется, возражение состоит в следующем: кто хочет познать сущность человеческого воления, тот должен различать между путём, который доводит это воление до определённой ступени развития, и тем своеобразным характером, который принимает воление, приближаясь к этой цели. На пути к этой цели нормы играют свою правомерную роль. Цель же состоит в осуществлении чисто интуитивно постигнутых нравственных целей. Человек достигает таких целей в той мере, в какой вообще обладает способностью возвышаться до интуитивно постигаемого идейного содержания мира. В отдельном волении к таким целям, по большей

gehalte der Welt zu erheben. Im einzelnen Wollen wird zumeist anderes als Triebfeder oder Motiv solchen Zielen beigemischt sein. Aber Intuitives kann im menschlichen Wollen doch bestimmend oder mitbestimmend sein. Was man *soll*, das tut man; man gibt den Schauplatz ab, auf dem das Sollen zum Tun wird; eigene Handlung ist, was man als solche aus sich entspringen lässt. Der Antrieb kann da nur ein ganz individueller sein. Und in Wahrheit kann nur eine aus der Intuition entspringende Willenshandlung eine individuelle sein. Dass die Tat des Verbrechers, dass das Böse in gleichem Sinne ein Ausleben der Individualität genannt wird wie die Verkörperung reiner Intuition, ist nur möglich, wenn die blinden Triebe zur menschlichen Individualität gezählt werden. Aber der blinde Trieb, der zum Verbrechen treibt, stammt nicht aus Intuitivem, und gehört nicht zum Individuellen des Menschen, sondern zum Allgemeinen in ihm, zu dem, was bei allen Individuen in gleichem Maße geltend ist und aus dem sich der Mensch durch sein Individuelles heraus arbeitet. Das Individuelle in mir ist nicht mein Organismus mit seinen Trieben und Gefühlen, sondern das ist die einige Ideenwelt, die in diesem Organismus aufleuchtet. Meine Triebe, Instinkte, Leidenschaften begründen nichts weiter in mir, als dass ich zur allgemeinen Gattung *Mensch* gehöre; der Umstand, dass sich ein Ideelles in diesen Trieben, Leidenschaften und Gefühlen auf eine besondere Art auslebt, begründet meine Individualität. Durch meine Instinkte, Triebe bin ich ein Mensch, von denen zwölf ein Dutzend machen; durch die besondere Form der Idee, durch die ich mich innerhalb des Dutzend als Ich bezeichne, bin ich Individuum. Nach der Verschiedenheit meiner tierischen Natur könnte mich nur ein mir fremdes Wesen von andern unterscheiden; durch mein Denken, das heißt durch das tätige Erfassen dessen, was sich als Ideelles in meinem Organismus auslebt, unterscheide ich mich selbst von andern. Man kann also von der Handlung des Verbrechers gar nicht sagen, dass sie aus der Idee hervorgeht. Ja, das ist gerade das Charakteristische der Verbrecherhandlungen, dass sie aus den außerideellen Elementen des Menschen sich herleiten.

Eine Handlung wird als eine freie empfunden, soweit deren Grund aus dem ideellen Teil meines individuellen Wesens hervorgeht; jeder andere Teil einer Handlung, gleichgültig, ob er aus dem Zwange der Natur oder aus der Nötigung einer sittlichen Norm vollzogen wird, wird als *unfrei* empfunden.

части, примешиваются в качестве побуждений или мотивов другие элементы. Но интуитивное всё же может действовать определяющим образом или участвовать в определении человеческого воления. Что человек *должен* делать — это он делает; он является ареной, на которой долженствование становится действием; но его собственный поступок есть тот, которому он, как таковому, даёт возникнуть из самого себя. Побуждение может быть при этом только чисто индивидуальным. И поистине индивидуальным может быть только волевой акт, возникший из интуиции. Деяние преступника, что-либо злое может быть названо изживанием индивидуальности в том же смысле, как и воплощение чистой интуиции, лишь в том случае, если мы причислим к человеческой индивидуальности также и слепые влечения. Однако слепое влечение, толкающее к преступлению, проистекает не из интуитивного и принадлежит не к индивидуальному в человеке, а к наиболее всеобщему в нём, к тому, что в одинаковой степени сказывается во всех индивидуумах и из чего человек высвобождается с помощью своего индивидуального. Индивидуальное во мне — это не мой организм с его влечениями и чувствованиями, оно есть единый мир идей, вспыхивающий в этом организме. Мои влечения, инстинкты, страсти не обосновывают во мне ничего другого, кроме того, что я принадлежу к общему виду *человек*; но благодаря тому, что в этих влечениях, чувствах и страстях изживается по-особенному нечто мыслительное, закладывается основа моей индивидуальности. Благодаря моим инстинктам и влечениям, я — человек, двенадцать которых образуют дюжину; благодаря особой форме идеи, посредством которой я в этой дюжине обозначаю себя как «я», я есмь индивидуум. По различиям моей животной природы только внешнее [другое] по отношению ко мне существо могло бы отличить меня от других; своим же мышлением, т.е. деятельным постижением того, что изживается в моём организме как мир идей, я сам отличаю себя от других. Таким образом, о действии преступника совсем нельзя сказать, что оно проистекает из идеи. Более того, это-то и характерно для преступных деяний, что они проистекают именно из внеидеальных элементов человека.

Поступок ощущается свободным в той мере, в какой его основание происходит из идеальной части моего индивидуального существа; всякий же другой поступок — безразлично, совершён ли он под давлением природы или под давлением нравственной нормы, — ощущается *несвободным*.

Frei ist nur der Mensch, insofern er in jedem Augenblicke seines Lebens sich selbst zu folgen in der Lage ist. Eine sittliche Tat ist nur *meine* Tat, wenn sie in dieser Auffassung eine freie genannt werden kann. Hier ist zunächst die Rede davon, unter welchen Voraussetzungen eine gewollte Handlung als eine freie empfunden wird; wie diese rein ethisch gefasste Freiheitsidee in der menschlichen Wesenheit sich verwirklicht, soll im folgenden sich zeigen.

Die Handlung aus Freiheit schließt die sittlichen Gesetze nicht etwa aus, sondern ein; sie erweist sich nur als höherstehend gegenüber derjenigen, die nur von diesen Gesetzen diktiert ist. Warum sollte meine Handlung denn weniger dem Gesamtwohle dienen, wenn ich sie aus Liebe getan habe, als dann, wenn ich sie *nur* aus dem Grunde vollbracht habe, weil dem Gesamtwohle zu dienen ich als Pflicht empfinde? Der bloße Pflichtbegriff schließt die *Freiheit* aus, weil er das Individuelle nicht anerkennen will, sondern Unterwerfung des letztern unter eine allgemeine Norm fordert. Die Freiheit des Handelns ist nur denkbar vom Standpunkte des ethischen Individualismus aus.

Wie ist aber ein Zusammenleben der Menschen möglich, wenn jeder nur bestrebt ist, seine Individualität zur Geltung zu bringen? Damit ist ein Einwand des falsch verstandenen Moralismus gekennzeichnet. Dieser glaubt, eine Gemeinschaft von Menschen sei nur möglich, wenn sie alle vereinigt sind durch eine gemeinsam festgelegte sittliche Ordnung. Dieser Moralismus versteht eben die Einigkeit der Ideenwelt nicht. Er begreift nicht, dass die Ideenwelt, die in mir tätig ist, keine andere ist, als die in meinem Mitmenschen. Diese Einheit ist allerdings bloß ein Ergebnis der Welterfahrung. Allein sie *muss* ein solches sein. Denn wäre sie durch irgend etwas anderes als durch Beobachtung zu erkennen, so wäre in ihrem Bereich nicht individuelles Erleben, sondern allgemeine Norm geltend. Individualität ist nur möglich, wenn jedes individuelle Wesen vom andern nur durch individuelle Beobachtung weiß. Der Unterschied zwischen mir und meinem Mitmenschen liegt durchaus nicht darin, dass wir in zwei ganz verschiedenen Geisteswelten leben, sondern dass er aus der uns gemeinsamen Ideenwelt andere Intuitionen empfängt als ich. Er will *seine* Intuitionen ausleben, ich die *meinigen*. Wenn wir beide wirklich aus der Idee schöpfen und keinen äußeren (physischen oder geistigen) Antrieben folgen, so können wir uns nur

Человек свободен лишь в той мере, в какой в каждое мгновение жизни он в состоянии следовать самому себе. Нравственный поступок есть только *мой* поступок, если он в этом смысле может быть назван свободным. Здесь речь идёт, прежде всего, о том, при каких предпосылках поволенный поступок ощущается как свободный; а каким образом эта чисто этически понимаемая идея свободы осуществляется в человеческом существе — выяснится из дальнейшего.

Поступок, совершённый из свободы, не исключает нравственных законов, а включает их в себя; он лишь оказывается стоящим на более высокой ступени по сравнению с поступком, который только продиктован этими законами. Почему мой поступок должен меньше служить общему благу, когда я совершил его из любви, чем когда я выполнил его *только* на том основании, что ощущаю своим долгом служить общему благу? Одно лишь понятие долга исключает *свободу*, потому что оно не хочет признавать индивидуального, а требует подчинения его всеобщей норме. Свобода действия мыслима только с точки зрения этического индивидуализма.

Но как возможна совместная жизнь людей, если каждый будет стремиться лишь к тому, чтобы проявлять свою собственную индивидуальность? Таково возражение плохо понятого морализма. Последний полагает, что сообщество людей возможно лишь при условии, что все они соединены сообща установленным нравственным порядком. Этот морализм как раз не понимает единства мира идей. Он не может взять в толк, что деятельный во мне мир идей есть тот же самый, какой действует и в моём ближнем. Конечно, это единство есть лишь результат жизненного опыта. Однако оно и *должно* быть таковым. Ибо если бы оно познавалось с помощью чего-либо другого, а не наблюдения, то в его области имело бы значение не индивидуальное переживание, а всеобщая норма. Индивидуальность возможна только тогда, когда каждое индивидуальное существо знает о другом лишь посредством индивидуального наблюдения. Различие между мной и моим ближним заключается вовсе не в том, что мы живём в двух совершенно различных духовных мирах, а в том, что из общего нам обоим мира идей он получает другие интуиции, чем я. Он хочет изживать *свои* интуиции, а я — *мои*. Если мы оба действительно исходим из идеи и не следуем никаким внешним (физическим или духовным) побуждениям, то мы можем только сойтись в одинаковом стремлении, в одних и тех же намерениях. Нравственное непо-

in dem gleichen Streben, in denselben Intentionen begegnen. Ein sittliches Missverstehen, ein Aufeinanderprallen ist bei sittlich *freien* Menschen ausgeschlossen. Nur der sittlich Unfreie, der dem Naturtrieb oder einem angenommenen Pflichtgebot folgt, stößt den Nebenmenschen zurück, wenn er nicht dem gleichen Instinkt und dem gleichen Gebot folgt. *Leben* in der Liebe zum Handeln und *Lebenlassen* im Verständnisse des fremden Wollens ist die Grundmaxime der *freien Menschen*. Sie kennen kein anderes *Sollen* als dasjenige, mit dem sich ihr Wollen in intuitiven Einklang versetzt; wie sie in einem besonderen Falle *wollen* werden, das wird ihnen ihr Ideenvermögen sagen.

Läge nicht in der menschlichen Wesenheit der Urgrund zur Verträglichkeit, man würde sie ihr durch keine äußeren Gesetze einimpfen! Nur weil die menschlichen Individuen eines Geistes *sind*, können sie sich auch nebeneinander ausleben. Der Freie lebt in dem Vertrauen darauf, dass der andere Freie mit ihm einer geistigen Welt angehört und sich in seinen Intentionen mit ihm begegnen wird. Der Freie verlangt von seinen Mitmenschen keine Übereinstimmung, aber er erwartet sie, weil sie in der menschlichen Natur liegt. Damit ist nicht auf die Notwendigkeiten gedeutet, die für diese oder jene äußeren Einrichtungen bestehen, sondern auf die *Gesinnung*, auf die *Seelenverfassung*, durch die der Mensch in seinem Sich-Erleben unter von ihm geschätzten Mitmenschen der menschlichen Würde am meisten gerecht wird.

Es wird viele geben, die da sagen: der Begriff des *freien* Menschen, den du da entwirfst, ist eine Schimäre, ist nirgends verwirklicht. Wir haben es aber mit wirklichen Menschen zu tun, und bei denen ist auf Sittlichkeit nur zu hoffen, wenn sie einem Sittengebote gehorchen, wenn sie ihre sittliche Mission als Pflicht auffassen und nicht frei ihren Neigungen und ihrer Liebe folgen. — Ich bezweifle das keineswegs. Nur ein Blinder könnte es. Aber dann hinweg mit aller Heuchelei der Sittlichkeit, wenn dieses *letzte* Einsicht sein sollte. Saget dann einfach: die menschliche Natur muss zu ihren Handlungen *gezwungen* werden, solange sie *nicht frei* ist. Ob man die Unfreiheit durch physische Mittel oder durch Sittengesetze bezwingt, ob der Mensch unfrei ist, weil er seinem maßlosen Geschlechtstrieb folgt oder darum, weil er in den Fesseln konventioneller Sittlichkeit eingeschnürt ist, ist für einen gewissen Gesichtspunkt ganz gleichgültig. Man behauptet aber nur nicht,

нимание, взаимное столкновение у нравственно *свободных* людей исключены. Только нравственно несвободный человек, следующий природному влечению или принятой заповеди долга, отталкивает стоящего рядом с ним человека, если тот не следует тому же инстинкту, что и он, или одинаковой для обоих заповеди. *Жить* в любви к деятельности и *не мешать жить* другим, понимая их воление, — такова главная максима *свободных людей*. Они не знают никакого другого *долженствования*, кроме того, с которым их воление вступает в интуитивное согласие; как они будут *волить* в каждом отдельном случае — это скажет им их способность постижения идей.

Если бы в человеческом существе не была заложена основа уживчивости [обходительности, совместимости], её нельзя было бы привить никакими внешними законами! Человеческие индивидуумы могут изживать себя друг возле друга только потому, что они *суть одного духа*. Свободный живёт с доверием к тому, что другой свободный принадлежит вместе с ним к одному духовному миру и [потому] сойдётся с ним в своих намерениях. Свободный не требует от своих ближних никакого взаимного согласия, но он ждёт его, потому что оно заложено в человеческой природе. Речь при этом не идёт о необходимости, присущих тем или иным внешним учреждениям, а об *образе мыслей*, о *душевном строе*, благодаря которому человек в переживании себя среди ценимых им собратьев в наибольшей степени отдаёт должное человеческому достоинству.

Найдётся немало людей, которые скажут: набрасываемое тобой понятие *свободного* человека — только химера, нигде не осуществлённая. Мы же имеем дело с реально существующими людьми, у которых на нравственность можно надеяться только в том случае, если они подчиняются нравственной заповеди, если на своё нравственное назначение они смотрят как на долг, а не следуют свободно своим склонностям и своей любви. — Я в этом нисколько не сомневаюсь. Это мог бы отрицать только слепой. Но если таков *последний* вывод, тогда долой всё лицемерие нравственности! Тогда скажите просто: человеческая натура должна быть *принуждаема* к своим поступкам, поскольку она *не свободна*. Принуждается ли несвободная натура с помощью физических средств или нравственных законов, несвободен ли человек потому, что он следует своему непомерному сексуальному влечению, или потому, что он связан оковами условной нравственности, — с известной точки зрения это совершенно безраз-

dass ein solcher Mensch mit Recht eine Handlung die *seinige* nennt, da er doch von einer fremden Gewalt dazu getrieben ist. Aber mitten aus der Zwangsordnung heraus erheben sich die Menschen, die *freien Geister*, die *sich* selbst finden in dem Wust von Sitte, Gesetzeszwang, Religionsübung und so weiter. *Frei* sind sie, insofern sie nur sich folgen, *unfrei*, insofern sie sich unterwerfen. Wer von uns kann sagen, dass er in allen seinen Handlungen wirklich frei ist? Aber in jedem von uns wohnt eine tiefere Wesenheit, in der sich der freie Mensch ausspricht.

Aus Handlungen der Freiheit und der Unfreiheit setzt sich unser Leben zusammen. Wir können aber den Begriff des Menschen nicht zuende denken, ohne auf den *freien Geist* als die reinste Ausprägung der menschlichen Natur zu kommen. Wahrhaft Menschen sind wir doch nur, insofern wir frei sind.

Das ist ein Ideal, werden viele sagen. Ohne Zweifel, aber ein solches, das sich in unserer Wesenheit als reales Element an die Oberfläche arbeitet. Es ist kein erdachtes oder erträumtes Ideal, sondern ein solches, das Leben hat und das sich auch in der unvollkommensten Form seines Daseins deutlich ankündigt. Wäre der Mensch ein bloßes Naturwesen, dann wäre das Aufsuchen von Idealen, das ist von Ideen, die augenblicklich unwirksam sind, deren Verwirklichung aber gefordert wird, ein Unding. An dem Dinge der Außenwelt ist die Idee durch die Wahrnehmung bestimmt; wir haben das unserige getan, wenn wir den Zusammenhang von Idee und Wahrnehmung erkannt haben. Beim Menschen ist das nicht so. Die Summe seines Daseins ist nicht ohne ihn selbst bestimmt; sein wahrer Begriff als *sittlicher Mensch* (freier Geist) ist mit dem Wahrnehmungsbilde «Mensch» nicht im voraus objektiv vereinigt, um bloß nachher durch die Erkenntnis festgestellt zu werden. Der Mensch muss selbsttätig seinen Begriff mit der Wahrnehmung Mensch vereinigen. Begriff und Wahrnehmung decken sich hier nur, wenn sie der Mensch selbst zur Deckung bringt. Er kann es aber nur, wenn er den Begriff des freien Geistes, das ist seinen eigenen Begriff gefunden hat. In der objektiven Welt ist uns durch unsere Organisation ein Grenzstrich gezogen zwischen Wahrnehmung und Begriff; das Erkennen überwindet diese Grenze. In der subjektiven Natur ist diese Grenze nicht minder vorhanden; der Mensch überwindet sie im Laufe seiner Entwicklung, indem er in seiner Erscheinung seinen Begriff zur Ausgestaltung bringt. So führt uns

лично. И не утверждайте тогда, что такой человек вправе называть поступок *своим*, ибо он принуждается к нему чужой властью. Но из среды этого принудительного порядка поднимаются люди, *свободные духом*, которые находят *самих себя* в нагромождении обычаев, принудительных законов, религиозных практик и так далее. Они *свободны*, поскольку следуют только самим себе, и *несвободны*, поскольку подчиняются. Кто из нас может сказать, что он действительно свободен во всех своих поступках? Но в глубине каждого из нас живёт некое существо, в котором заявляет о себе свободный человек.

Из поступков свободы и несвободы слагается наша жизнь. Но мы не можем додумать до конца понятие человека без того, чтобы не прийти к *свободному духу* как к чистейшему выражению человеческой природы. Ибо мы поистине люди лишь постольку, поскольку мы свободны.

Это идеал, скажут многие. Несомненно, но такой, который как реальный элемент работает в нашем существе, пробиваясь на поверхность. Это не выдуманный и не пригрезившийся идеал, но такой, в котором есть жизнь и который отчётливо возвещает о себе даже в самой несовершенной форме своего бытия. Если бы человек был только природным существом, то искание идеалов, т.е. идей, не действенных в данный момент, но осуществление которых требуется, было бы бессмыслицей. В предмете, принадлежащем внешнему миру, идея определяется восприятием; мы сделали всё зависящее от нас, если узнали связь между идеей и восприятием. В отношении человека это не так. Сумма его бытия не может быть определена без него самого; его истинное понятие как *нравственного человека* (свободного духа) не соединено заранее и объективно с образом восприятия «человек», чтобы впоследствии быть просто установленным в познании. Человек должен сам своим деянием соединить своё понятие с восприятием «человек». Понятие и восприятие приходят здесь в соответствие друг с другом лишь в том случае, если человек сам приводит их к соответствию. Но он может сделать это, только найдя понятие свободного духа, т.е. своё собственное понятие. В объективном мире благодаря нашей организации проведена пограничная черта между восприятием и понятием; познание преодолевает эту границу. В субъективной природе эта граница также существует; человек преодолевает её в ходе своего развития, работая в своём явлении над формой своего понятия. Таким образом, как мыслительная, так и нравственная

sowohl das intellektuelle wie das sittliche Leben des Menschen auf seine Doppelnatur: das Wahrnehmen (unmittelbares Erleben) und Denken. Das intellektuelle Leben überwindet die Doppelnatur durch die Erkenntnis, das sittliche durch die tatsächliche Verwirklichung des freien Geistes. Jedes Wesen hat seinen eingeborenen Begriff (das Gesetz seines Seins und Wirkens); aber er ist in den Außendingen unzertrennlich mit der Wahrnehmung verbunden und nur innerhalb unseres geistigen Organismus von dieser abge-sondert. Beim Menschen selbst ist Begriff und Wahrnehmung zunächst *tatsächlich* getrennt, um von ihm ebenso *tatsächlich* vereinigt zu werden. Man kann einwenden: unserer Wahrnehmung des Menschen entspricht in jedem Augenblicke seines Lebens ein bestimmter Begriff, so wie jedem anderen Dinge auch. Ich kann mir den Begriff eines Schablonenmenschen bilden und kann einen solchen auch als Wahrnehmung gegeben haben; wenn ich zu diesem auch noch den Begriff des freien Geistes bringe, so habe ich zwei Begriffe für dasselbe Objekt.

Das ist einseitig gedacht. Ich bin als Wahrnehmungsobjekt einer fortwährenden Veränderung unterworfen. Als Kind war ich ein anderer, ein anderer als Jüngling und als Mann. Ja, in jedem Augenblicke ist mein Wahrnehmungsbild ein anderes als in den vorangehenden. Diese Veränderungen können sich in dem Sinne vollziehen, dass sich in ihnen nur immer derselbe (Schablonenmensch) ausspricht, oder dass sie den Ausdruck des freien Geistes darstellen. Diesen Veränderungen ist das Wahrnehmungsobjekt meines Handelns unterworfen.

Es ist in dem Wahrnehmungsobjekt Mensch die Möglichkeit gegeben, sich umzubilden, wie im Pflanzenkeim die Möglichkeit liegt, zur ganzen Pflanze zu werden. Die Pflanze wird sich umbilden wegen der objektiven, in ihr liegenden Gesetzmäßigkeit; der Mensch bleibt in seinem unvollendeten Zustande, wenn er nicht den Umbildungsstoff in sich selbst aufgreift, und sich durch eigene Kraft umbildet. Die Natur macht aus dem Menschen bloß ein Naturwesen; die Gesellschaft ein gesetzmäßig handelndes; ein *freies* Wesen kann er nur *selbst* aus sich machen. Die Natur lässt den Menschen in einem gewissen Stadium seiner Entwicklung aus ihren Fesseln los; die Gesellschaft führt diese Entwicklung bis zu einem weiteren Punkte; den letzten Schliff kann nur der Mensch selbst sich geben.

Der Standpunkt der freien Sittlichkeit behauptet also nicht, dass der

жизнь человека приводят нас к его двойной природе: к восприятию (непосредственному переживанию) и мышлению. Интеллектуальная жизнь преодолевает эту двойную природу посредством познания, а нравственная — посредством фактического осуществления свободного духа. Каждое существо имеет своё прирождённое понятие (закон своего бытия и действия); но во внешних вещах оно неразрывно связано с восприятием и только внутри нашего духовного организма отделено от него. У самого человека [его] понятие и восприятие сначала *фактически* разделены, чтобы затем быть столь же *фактически* соединёнными им. На это можно возразить: нашему восприятию человека в каждое мгновение его жизни соответствует, так же как и всякой другой вещи, определённое понятие. Я могу составить себе понятие шаблонного человека, и он может быть данным мне также и как восприятие; если я присоединю к нему ещё понятие свободного духа, то у меня будет два понятия для одного и того же объекта.

Это односторонняя мысль. Как объект восприятия я подвержен непрерывному изменению. Ребенком я был другим, другим был также и в юности, и когда стал взрослым. Более того, в каждое данное мгновение образ моего восприятия иной, чем в предыдущие. Эти изменения могут совершаться либо так, что в них будет проявляться всё один и тот же (шаблонный) человек, либо так, что они будут выражением свободного духа. Этим изменениям подвержено моё поведение как объект восприятия.

В объекте восприятия «человек» дана возможность преобразования себя, как в семени растения заложена возможность стать целым растением. Растение преобразуется в силу объективной, заложенной в нём закономерности; человек же остаётся в своём состоянии несовершенства, если сам в себе не берётся за материал преобразования и не преобразует себя собственной силой. Природа делает из человека только природное существо; общество — существо, поступающее сообразно законам; *свободное* существо он может сделать из себя только сам. Природа выпускает человека из своих оков на известной стадии его развития; общество доводит это развитие до следующего пункта; последний чекан человек может дать себе только сам.

Таким образом, точка зрения свободной нравственности не утверждает, что свободный дух есть единственная форма, в которой может существовать человек. Она видит в свободной духовности только последнюю стадию развития человека. Этим вовсе не отвер-

freie Geist die einzige Gestalt ist, in der ein Mensch existieren kann. Sie sieht in der freien Geistigkeit nur das letzte Entwicklungsstadium des Menschen. Damit ist nicht geleugnet, dass das Handeln nach Normen als Entwicklungsstufe seine Berechtigung habe. Es kann nur nicht als absoluter Sittlichkeitsstandpunkt anerkannt werden. Der freie Geist aber überwindet die Normen in dem Sinne, dass er nicht nur Gebote als Motive empfindet, sondern sein Handeln nach seinen Impulsen (Intuitionen) einrichtet.

Wenn Kant von der Pflicht sagt: «Pflicht! du erhabener, großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassst, sondern Unterwerfung verlangst», der du «ein Gesetz aufstellst..., vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich in Geheim ihm entgegenwirken», so erwidert der Mensch aus dem Bewusstsein des freien Geistes: «Freiheit! du freundlicher, menschlicher Name, der du alles sittlich Beliebte, was mein Menschentum am meisten würdigt, in dir fassst, und mich zu niemandes Diener machst, der du nicht bloß ein Gesetz aufstellst, sondern abwartest, was meine sittliche Liebe selbst als Gesetz erkennen wird, weil sie jedem nur auferzwungenen Gesetze gegenüber sich unfrei fühlt.»

Das ist der Gegensatz von bloß gesetzmäßiger und freier Sittlichkeit.

Der Philister, der in einem äußerlich Festgestellten die verkörperte Sittlichkeit sieht, wird in dem freien Geist vielleicht sogar einen gefährlichen Menschen sehen. Er tut es aber nur, weil sein Blick eingengt ist in eine bestimmte Zeitepoche. Wenn er über dieselbe hinausblicken könnte, so müsste er alsbald finden, dass der freie Geist ebenso wenig nötig hat, über die Gesetze seines Staates hinauszugehen, wie der Philister selbst, nie aber sich mit ihnen in einen wirklichen Widerspruch zu setzen. Denn die Staatsgesetze sind sämtlich aus Intuitionen freier Geister entsprungen, ebenso wie alle anderen objektiven Sittlichkeitsgesetze. Kein Gesetz wird durch Familienautorität ausgeübt, das nicht einmal von einem Ahnherrn als solches intuitiv erfasst und festgesetzt worden wäre; auch die konventionellen Gesetze der Sittlichkeit werden von bestimmten Menschen zuerst aufgestellt; und die Staatsgesetze entstehen stets im Kopfe eines Staatsmannes. Diese Geister haben die Gesetze über die anderen Menschen gesetzt, und unfrei wird nur der, welcher diesen Ursprung vergisst, und sie entweder zu außermensch-

гается правомерность согласного с нормами действия как стадии развития. Это только не может быть признано за точку зрения абсолютной нравственности. Свободный же дух преодолевает нормы в том смысле, что не одни лишь заповеди он ощущает как мотивы, но строит своё поведение согласно собственным импульсам (интуициям).

Если Кант говорит о долге: «Долг! Ты возвышенное, великое имя, не содержащее в себе ничего излюбленного, сопровождаемого ласкающей слух вкрадчивостью, но требующее подчинения»; «установливающее закон... перед которым умолкают все склонности, хотя бы втайне они и противодействовали ему»*, — то из сознания свободного духа человек возражает ему: «Свобода! Ты приветливое, человеческое имя, содержащее в себе всё нравственно излюбленное, наиболее отвечающее моему человеческому достоинству и не делающее меня ничьим слугой; ты не устанавливаешь один лишь закон, но выжидаешь, что моя нравственная любовь сама признает за закон, ибо по отношению к каждому навязанному закону она чувствует себя несвободной».

Такова противоположность между только сообразующейся с законом и свободной нравственностью.

Филистер, усматривающий в чём-нибудь внешне установленном воплощённую нравственность, усмотрит в свободном духе, пожалуй, даже опасного человека. Но он сделает это только потому, что его взгляд сужен в пределах одной определённой эпохи. Будь же он в состоянии заглянуть за её пределы, ему тотчас же открылось бы, что свободный дух столь же редко испытывает необходимость преступать законы своего государства, как и сам филистер, и никогда — вступать с ними в действительное противоречие. Ибо все законы государств, равно как и все другие объективные законы нравственности, произошли из интуиций свободных духов. Нет такого закона, применяемого авторитетом семьи, который, как таковой, не был бы однажды интуитивно постигнут и установлен каким-нибудь предком; также и общепринятые [традиционные] законы нравственности устанавливаются первоначально определёнными людьми; а законы государства всегда возникают в голове какого-либо государственного мужа. Эти умы установили законы над прочими людьми, и несвободен

* Цитата взята из сочинения Канта «Критика практического разума». Часть I, глава «О побуждениях чистого практического разума». (Ред.)

lichen Geboten, zu objektiven vom Menschlichen unabhängigen sittlichen Pflichtbegriffen oder zur befehlenden Stimme seines eigenen falsch mystisch zwingend gedachten Innern macht. Wer den Ursprung aber nicht übersieht, sondern ihn in dem Menschen sucht, der wird damit rechnen als mit einem Gliede derselben Ideenwelt, aus der auch er seine sittlichen Intuitionen holt. Glaubt er bessere zu haben, so sucht er sie an die Stelle der bestehenden zu bringen; findet er diese berechtigt, dann handelt er ihnen gemäß, als wenn sie seine eigenen wären.

Es darf nicht die Formel geprägt werden, der Mensch sei dazu da, um eine von ihm abgesonderte sittliche Weltordnung zu verwirklichen. Wer dies behauptete, stünde in bezug auf Menschheitswissenschaft noch auf demselben Standpunkt, auf dem jene Naturwissenschaft stand, die da glaubte: der Stier habe Hörner, damit er stoßen könne. Die Naturforscher haben glücklich einen solchen Zweckbegriff zu den Toten geworfen. Die Ethik kann sich schwerer davon frei machen. Aber so wie die Hörner nicht *wegen* des Stoßens da sind, sondern das Stoßen *durch* die Hörner, so ist der Mensch nicht wegen der Sittlichkeit da, sondern die Sittlichkeit *durch* den Menschen. Der freie Mensch handelt sittlich, weil er eine sittliche Idee hat; aber er handelt nicht, damit Sittlichkeit entstehe. Die menschlichen Individuen mit ihren zu ihrem Wesen gehörigen sittlichen Ideen sind die Voraussetzung der sittlichen Weltordnung.

Das menschliche Individuum ist Quell aller Sittlichkeit und Mittelpunkt des Erdenlebens. Der Staat, die Gesellschaft sind nur da, weil sie sich als notwendige Folge des Individuallebens ergeben. Dass dann der Staat und die Gesellschaft wieder zurückwirken auf das Individualleben, ist ebenso begreiflich, wie der Umstand, dass das Stoßen, das durch die Hörner da ist, wieder zurückwirkt auf die weitere Entwicklung der Hörner des Stieres, die bei längerem Nichtgebrauch verkümmern würden. Ebenso müsste das Individuum verkümmern, wenn es außerhalb der menschlichen Gemeinschaft ein abgesondertes Dasein führte. Darum bildet sich ja gerade die gesellschaftliche Ordnung, um im günstigen Sinne wieder zurück auf das Individuum zu wirken.

только тот, кто забывает об этом их происхождении и делает их либо внечеловеческими заповедями, объективными, независимыми ни от чего человеческого понятиями нравственного долга, либо же повелевающим голосом своего собственного, лже-мистически мыслимого принудительным, внутреннего мира. Но кто не упускает из виду этого их происхождения и ищет его в человеке, тот считается с этим как со звеном всё того же мира идей, из которого и он выносит свои нравственные интуиции. Если он находит, что его интуиции лучше, то старается поставить их на место существующих; если же находит правильными существующие, то поступает согласно им, как если бы они были его собственными.

Не следует настаивать на формуле, будто бы человек существует здесь для того, чтобы осуществлять какой-то обособленный от него нравственный миропорядок. Кто утверждает подобное, тот по отношению к науке о человечестве стоит ещё на такой же точке зрения, на какой стояло естествознание, когда полагало, что бык имеет рога для того, чтобы бодаться. Естествоиспытатели благополучно сдали это телеологическое понятие на кладбище мёртвых идей. Этике труднее освободиться от него. Но подобно тому, как не рога существуют *ради* боданья, а боданье *благодаря* рогам, так и человек существует не ради нравственности, а нравственность существует *благодаря* человеку. Свободный человек поступает нравственно потому, что у него есть нравственная идея; но он совершает поступки не для того, чтобы возникла нравственность. Человеческие индивидуумы со своими принадлежащими их существу нравственными идеями являются предпосылкой нравственного миропорядка.

Человеческий индивидуум есть источник всякой нравственности и средоточие земной жизни. Государство, общество существуют лишь потому, что оказываются необходимым следствием индивидуальной жизни. Что государство и общество оказывают затем обратное влияние на индивидуальную жизнь — это так же понятно, как и то, что боданье, существующее благодаря рогам, в свою очередь оказывает влияние на дальнейшее развитие рогов у быка, которые при долгом неупотреблении выродились бы. Так же должен был бы выродиться и индивидуум, если бы вёл обособленную жизнь вне общения с людьми. Потому именно и образуется общественный строй — чтобы в благоприятном смысле воздействовать обратно на индивидуума.

X. FREIHEITSPHILOSOPHIE UND MONISMUS

Der naive Mensch, der nur als wirklich gelten lässt, was er mit Augen sehen und mit Händen greifen kann, fordert auch für sein sittliches Leben Beweggründe, die mit den Sinnen wahrnehmbar sind. Er fordert ein Wesen, das ihm diese Beweggründe auf eine seinen Sinnen verständliche Weise mitteilt. Er wird von einem Menschen, den er für weiser und mächtiger hält als sich selbst, oder den er aus einem andern Grunde als eine über ihm stehende Macht anerkennt, diese Beweggründe als Gebote sich diktieren lassen. Es ergeben sich auf diese Weise als sittliche Prinzipien die schon früher genannten der Familien-, staatlichen, gesellschaftlichen, kirchlichen und göttlichen Autorität. Der befangenste Mensch glaubt noch einem einzelnen andern Menschen; der etwas fortgeschrittenere lässt sich sein sittliches Verhalten von einer Mehrheit (Staat, Gesellschaft) diktieren. Immer sind es wahrnehmbare Mächte, auf die er baut. Wem endlich die Überzeugung aufdämmert, dass dies doch im Grunde ebenso schwache Menschen sind wie er, der sucht bei einer höheren Macht Auskunft, bei einem göttlichen Wesen, das er sich aber mit sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften ausstattet. Er lässt sich von diesem Wesen den begrifflichen Inhalt seines sittlichen Lebens wieder auf wahrnehmbare Weise vermitteln, sei es, dass der Gott im brennenden Dornbusche erscheint, sei es, dass er in leibhaftig-menschlicher Gestalt unter den Menschen wandelt und ihren Ohren vernehmbar sagt, was sie tun und nicht tun sollen.

Die höchste Entwicklungsstufe des naiven Realismus auf dem Gebiete der Sittlichkeit ist die, wo das Sittengebot (sittliche Idee) von jeder fremden Wesenheit abgetrennt und hypothetisch als absolute Kraft im eigenen Innern gedacht wird. Was der Mensch zuerst als äußere Stimme Gottes vernahm, das vernimmt er jetzt als selbständige Macht in seinem Innern und spricht von dieser innern Stimme so, dass er sie dem Gewissen gleichsetzt.

X. ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ И МОНИЗМ

Наивный человек, признающий действительным только то, что он может видеть глазами и брать руками, требует и для своей нравственной жизни побудительных оснований, которые можно было бы воспринимать органами внешних чувств. Он нуждается в некоем существе, которое сообщало бы ему эти побудительные основания понятным для его внешних чувств способом. Он предоставит человеку, которого считает мудрее и могущественнее себя или которого он по какой-либо другой причине признаёт стоящей над собой властью, диктовать себе эти побудительные основания как заповеди. Таким образом, нравственными принципами оказываются названные уже ранее авторитеты: семейный, государственный, общественный, церковный и божественный. Самый неуверенный, робкий человек верит ещё другому отдельному человеку; более развитый предоставляет диктовать себе своё нравственное поведение какому-нибудь большинству (государству, обществу). Он всегда опирается на какие-нибудь воспринимаемые авторитеты. У кого, наконец, начинает брезжить убеждение, что это ведь, в сущности, такие же слабые люди, как и он, тот ищет разъяснения у более высокой власти, у божественного Существа, которое он, однако, снабжает чувственно воспринимаемыми свойствами. Этому Существо он даёт сообщать себе понятнейное содержание своей нравственной жизни опять-таки каким-нибудь воспринимаемым способом: скажем, Бог является ему в «неопалимой купине» либо ходит среди людей в телесно-человеческом облике и внятно для слуха говорит, что им следует, а чего не следует делать.

Высшей ступенью развития наивного реализма в области нравственности является та, на которой нравственная заповедь (нравственная идея) мыслится отделённой от всякого постороннего существа и гипотетически признаётся за абсолютную силу внутри самого человека. То, чему он внимал сначала как внешнему голосу Бога, он теперь воспринимает как самостоятельную власть внутри себя и говорит об этом внутреннем голосе, отождествляя его с совестью.

Damit ist aber die Stufe des naiven Bewusstseins bereits verlassen, und wir sind eingetreten in die Region, wo die Sittengesetze als Normen selbstständig werden. Sie haben dann keinen Träger mehr, sondern werden zu metaphysischen Wesenheiten, die durch sich selbst existieren. Sie sind analog den unsichtbar-sichtbaren Kräften des metaphysischen Realismus, der die Wirklichkeit nicht durch den Anteil sucht, den die menschliche Wesenheit im Denken an dieser Wirklichkeit hat, sondern der sie hypothetisch zu dem Erlebten hinzudenkt. Die außermenschlichen Sittennormen treten auch immer als Begleiterscheinung dieses metaphysischen Realismus auf. Dieser metaphysische Realismus muss auch den Ursprung der Sittlichkeit im Felde des außermenschlichen Wirklichen suchen. Es gibt da verschiedene Möglichkeiten. Ist das vorausgesetzte Wesen als ein an sich gedankenloses, nach rein mechanischen Gesetzen wirkendes gedacht, wie es das des Materialismus sein soll, dann wird es auch das menschliche Individuum durch rein mechanische Notwendigkeit aus sich hervorbringen samt allem, was an diesem ist. Das Bewusstsein der Freiheit kann dann nur eine Illusion sein. Denn während ich mich für den Schöpfer meiner Handlung halte, wirkt in mir die mich zusammensetzende Materie und ihre Bewegungsvorgänge. Ich glaube mich frei; alle meine Handlungen sind aber tatsächlich nur Ergebnisse der meinem leiblichen und geistigen Organismus zugrunde liegenden materiellen Vorgänge. Nur weil wir die uns zwingenden Motive nicht kennen, haben wir das Gefühl der Freiheit, meint diese Ansicht. «Wir müssen hier wieder hervorheben, dass dieses Gefühl der Freiheit auf der Abwesenheit äußerer zwingender Motive... beruht.» «Unser Handeln ist necessitiert wie unser Denken.» (Ziehen, Leitfaden der physiologischen Psychologie Seite 207f.)*

Eine andere Möglichkeit ist die, dass jemand in einem geistigen Wesen das hinter den Erscheinungen steckende außermenschliche Absolute sieht. Dann wird er auch den Antrieb zum Handeln in einer solchen geistigen Kraft suchen. Er wird die in seiner Vernunft auffindbaren Sittenprinzipien für einen Ausfluss dieses Wesens an sich ansehen, das mit dem Menschen seine besonderen Absichten hat. Die Sittengesetze erscheinen dem Duali-

* Über die Art, wie hier von «Materialismus» gesprochen wird, und die Berechtigung, von ihm so zu sprechen, vgl. «Zusatz» zu diesem Kapitel am Schluss desselben.

Nochdem aber schon verlassen wird die Stufe des naiven Bewusstseins, und wir eintreten in die Region, wo die Sittengesetze als Normen selbstständig werden. Sie haben dann keinen Träger mehr, sondern werden zu metaphysischen Wesenheiten, die durch sich selbst existieren. Sie sind analog den unsichtbar-sichtbaren Kräften des metaphysischen Realismus, der die Wirklichkeit nicht durch den Anteil sucht, den die menschliche Wesenheit im Denken an dieser Wirklichkeit hat, sondern der sie hypothetisch zu dem Erlebten hinzudenkt. Die außermenschlichen Sittennormen treten auch immer als Begleiterscheinung dieses metaphysischen Realismus auf. Dieser metaphysische Realismus muss auch den Ursprung der Sittlichkeit im Felde des außermenschlichen Wirklichen suchen. Es gibt da verschiedene Möglichkeiten. Ist das vorausgesetzte Wesen als ein an sich gedankenloses, nach rein mechanischen Gesetzen wirkendes gedacht, wie es das des Materialismus sein soll, dann wird es auch das menschliche Individuum durch rein mechanische Notwendigkeit aus sich hervorbringen samt allem, was an diesem ist. Das Bewusstsein der Freiheit kann dann nur eine Illusion sein. Denn während ich mich für den Schöpfer meiner Handlung halte, wirkt in mir die mich zusammensetzende Materie und ihre Bewegungsvorgänge. Ich glaube mich frei; alle meine Handlungen sind aber tatsächlich nur Ergebnisse der meinem leiblichen und geistigen Organismus zugrunde liegenden materiellen Vorgänge. Nur weil wir die uns zwingenden Motive nicht kennen, haben wir das Gefühl der Freiheit, meint diese Ansicht. «Wir müssen hier wieder hervorheben, dass dieses Gefühl der Freiheit auf der Abwesenheit äußerer zwingender Motive... beruht.» «Unser Handeln ist necessitiert wie unser Denken.» (Ziehen, Leitfaden der physiologischen Psychologie Seite 207f.)*

Но тем самым уже покидается ступень наивного сознания, и мы вступаем в область, где нравственные законы становятся самостоятельными в качестве норм. Они тогда не имеют больше носителя, но становятся метафизическими существами, которые существуют сами собой. Они аналогичны незримо-зримым силам метафизического реализма, не ищущего действительность с помощью того участия, какое принимает в ней человеческое существо своим мышлением, а гипотетически примысляющего её к пережитому. Внечеловеческие нормы нравственности всегда выступают в качестве явления, сопутствующего этому метафизическому реализму. Этот метафизический реализм вынужден и происхождение нравственности искать в области внечеловеческой действительности. Тут имеются различные возможности. Если предполагаемая сущность мыслится лишённой сама по себе мышления, действующей по чисто механическим законам — каковой должна быть сущность в материализме, — тогда она по чисто механической необходимости производит из себя и человеческий индивидуум вместе со всем, что в нём есть. Сознание свободы может быть в таком случае только иллюзией. Ибо, в то время как я считаю себя творцом своего поступка, на самом деле во мне действует составляющая меня материя и процессы её движения. Я считаю себя свободным; фактически же все мои поступки суть лишь результаты лежащих в основе моего телесного и духовного организма материальных процессов. Только вследствие нашего незнакомства с принуждающими нас мотивами — так полагает это воззрение — имеем мы чувство свободы. «Мы должны здесь вновь подчеркнуть, что чувство свободы основывается ... на отсутствии внешних принудительных мотивов»; «Наше поведение столь же вынужденно, сколь и наше мышление». (Т. Циген. «Руководство по физиологической психологии», стр. 207 нем. изд.)*.

Другая возможность заключается в том, что кто-то усматривает в каком-нибудь духовном существе таящееся позади явлений внечеловеческое Абсолютное. Тогда и побуждение к поступку он будет искать в такой духовной силе. Находимые им в своём разуме нравственные принципы он будет принимать за изливания этого Существа в себе, имеющего в отношении человека свои особые намерения. Нрав-

* О праве говорить о материализме так, как это делается здесь, см. в дополнении к этой главе в конце её.

sten dieser Richtung als von dem Absoluten diktiert, und der Mensch hat durch seine Vernunft einfach diese Ratschlüsse des absoluten Wesens zu erforschen und auszuführen. Die sittliche Weltordnung erscheint dem Dualisten als wahrnehmbarer Abglanz einer hinter derselben stehenden höheren Ordnung. Die irdische Sittlichkeit ist die Erscheinung der außermenschlichen Weltordnung. Nicht der Mensch ist es, auf den es in dieser sittlichen Ordnung ankommt, sondern auf das Wesen an sich, auf das außermenschliche Wesen. Der Mensch *soll* das, was dieses Wesen *will*. *Eduard von Hartmann*, der das Wesen an sich als Gottheit vorstellt, für die das eigene Dasein Leiden ist, glaubt, dieses göttliche Wesen habe die Welt erschaffen, damit es durch dieselbe von seinem unendlich großen Leiden erlöst werde. Dieser Philosoph sieht daher die sittliche Entwicklung der Menschheit als einen Prozess an, der dazu da ist, die Gottheit zu erlösen. «Nur durch den Aufbau einer sittlichen Weltordnung von seiten vernünftiger selbstbewusster Individuen kann der Weltprozess seinem Ziel entgegengeführt... werden.» «Das reale Dasein ist die Inkarnation der Gottheit, der Weltprozess die Passionsgeschichte des fleischgewordenen Gottes, und zugleich der Weg zur Erlösung des im Fleische Gekreuzigten; *die Sittlichkeit aber ist die Mitarbeit an der Abkürzung dieses Leidens- und Erlösungsweges.*» (Hartmann, *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*, S. 871). Hier handelt der Mensch nicht, weil er will, sondern er *soll* handeln, weil Gott erlöst sein will. Wie der materialistische Dualist den Menschen zum Automaten macht, dessen Handeln nur das Ergebnis rein mechanischer Gesetzmäßigkeit ist, so macht ihn der spiritualistische Dualist (das ist derjenige, der das Absolute, das Wesen an sich, in einem Geistigen sieht, an dem der Mensch mit seinem bewussten Erleben keinen Anteil hat) zum Sklaven des Willens jenes Absoluten. Freiheit ist innerhalb des Materialismus sowie des einseitigen Spiritualismus, überhaupt innerhalb des auf Außermenschliches als wahre Wirklichkeit schließenden, diese nicht erlebenden metaphysischen Realismus, ausgeschlossen.

Der naive wie dieser metaphysische Realismus müssen konsequenterweise aus einem und demselben Grunde die Freiheit leugnen, weil sie in dem Menschen nur den Vollstrecker oder Vollzieher von notwendig ihm aufgedrängten Prinzipien sehen. Der naive Realismus tötet die Freiheit durch Unterwerfung unter die Autorität eines wahrnehmbaren oder nach

твенные законы кажутся дуалисту этого направления продиктованными Абсолютом, и человеку надлежит просто исследовать разумом эти решения абсолютного Существа и выполнять их. Нравственный миропорядок кажется дуалисту воспринимаемым отблеском стоящего за этим миропорядком высшего порядка. Земная нравственность есть явление внечеловеческого миропорядка. В этом нравственном порядке речь идёт не о человеке, а о некоем Существо в себе, о внечеловеческом Существо. Человек *должен* делать то, чего *хочет* это Существо. Эдуард фон Гартман, представляющий себе названное Существо в себе как Божество, для которого собственное бытие есть страдание, полагает, что это божественное Существо сотворило мир, чтобы через него освободиться от своего бесконечного великого страдания. Поэтому этот философ рассматривает нравственное развитие человечества как процесс, существующий для того, чтобы освободить Божество. «Только построением нравственного миропорядка со стороны разумных, самосознающих индивидуумов мировой процесс может быть приведён... к своей цели». «Реальное бытие есть воплощение Божества, а мировой процесс — история страданий воплотившегося Бога и в то же время путь к избавлению Распятого во плоти; *нравственность же есть соучастие в работе, сокращающей этот путь страдания и избавления.*» (Гартман, «Феноменология нравственного сознания», стр. 871 нем. изд.) Человек здесь действует не потому, что он хочет, а потому, что он *должен* действовать, ибо Бог хочет быть избавлен [от страдания]. Как материалистический дуалист делает человека автоматом, поступки которого суть только результат чисто механической закономерности, так спиритуалистический дуалист (т.е. тот, кто видит Абсолют, Существо в себе в чём-то духовном, в чём человек своим сознательным переживанием не принимает никакого участия) делает его рабом воли этого Абсолюта. В пределах как материализма, так и одностороннего спиритуализма, и вообще, в пределах умозакрывающего к внечеловеческому как к истинной действительности, а не переживающего её метафизического реализма свобода исключена.

Как наивный, так и этот метафизический реализм, будучи последовательными, должны оба на одном и том же основании отрицать свободу, потому что они видят в человеке лишь совершителя или исполнителя с необходимостью навязанных ему принципов. Наивный реализм убивает свободу подчинением авторитету некоего воспри-

Analogie der Wahrnehmungen gedachten Wesens oder endlich unter die abstrakte innere Stimme, die er als «Gewissen» *deutet*; der bloß das Außer-menschliche erschließende Metaphysiker kann die Freiheit nicht anerkennen, weil er den Menschen von einem «Wesen an sich» mechanisch oder moralisch bestimmt sein lässt.

Der *Monismus* wird die teilweise Berechtigung des naiven Realismus anerkennen müssen, weil er die Berechtigung der Wahrnehmungswelt anerkennt. Wer unfähig ist, die sittlichen Ideen durch Intuition hervorzubringen, der muss sie von andern empfangen. Insofern der Mensch seine sittlichen Prinzipien von außen empfängt, ist er tatsächlich unfrei. Aber der Monismus schreibt der Idee neben der Wahrnehmung eine gleiche Bedeutung zu. Die Idee kann aber im menschlichen Individuum zur Erscheinung kommen. Insofern der Mensch den Antrieben von dieser Seite folgt, empfindet er sich als frei. Der Monismus spricht aber der bloß schlussfolgernden Metaphysik alle Berechtigung ab, folglich auch den von sogenannten «Wesen an sich» herrührenden Antrieben des Handelns. Der Mensch kann nach monistischer Auffassung unfrei handeln, wenn er einem wahrnehmbaren äußeren Zwange folgt; er kann frei handeln, wenn er nur sich selbst gehorcht. Einen unbewussten, hinter Wahrnehmung und Begriff steckenden Zwang kann der Monismus nicht anerkennen. Wenn jemand von einer Handlung seines Mitmenschen behauptet: sie sei *unfrei* vollbracht, so muss er innerhalb der wahrnehmbaren Welt das Ding, oder den Menschen, oder die Einrichtung nachweisen, die jemand zu seiner Handlung veranlasst haben; wenn der Behauptende sich auf Ursachen des Handelns außerhalb der sinnlich und geistig wirklichen Welt beruft, dann kann sich der Monismus auf eine solche Behauptung nicht einlassen.

Nach monistischer Auffassung handelt der Mensch teils unfrei, teils frei. Er findet sich als unfrei in der Welt der Wahrnehmungen vor und verwirklicht in sich den *freien* Geist.

Die sittlichen Gebote, die der bloß schlussfolgernde Metaphysiker als Ausflüsse einer höheren Macht ansehen muss, sind dem Bekenner des Monismus *Gedanken der Menschen*; die sittliche Weltordnung ist ihm weder der Abklatsch einer rein mechanischen Naturordnung, noch einer außermenschlichen Weltordnung, sondern durchaus freies Menschenwerk. Der Mensch hat nicht den Willen eines außer ihm liegenden Wesens in der Welt,

нимаемого или мыслимого по аналогии с восприятиями существа или, наконец, подчинением абстрактному внутреннему голосу, *толкуемому* им как «совесть»; умозаключающий лишь к внечеловеческому метафизик не может признать свободы, потому что для него человек обусловлен механически или же морально неким «Существом в себе».

Монизм должен будет, поскольку он признаёт правомерность мира восприятий, признать частичную правомерность наивного реализма. Кто не способен производить нравственные идеи посредством интуиции, тот должен получать их от других. В той мере, в какой человек получает свои нравственные принципы извне, он фактически несвободен. Но монизм приписывает идее равное с восприятием значение. Идея же может проявиться в человеческом индивидууме. И в той мере, в какой человек следует побуждениям с этой стороны, он ощущает себя свободным. Однако монизм отрицает какую-либо правомерность метафизики, оперирующей лишь умозаключениями, а следовательно, и правомерность происходящих от так называемых «сущест в себе» побуждений к поступкам. С точки зрения монизма, человек поступает несвободно, когда он следует какому-либо воспринимаемому внешнему принуждению; он может поступать свободно, когда повинуется только самому себе. Монизм не может признавать какого-то бессознательного принуждения, скрывающегося за восприятием и понятием. Если кто-то утверждает о поступке своего ближнего, что он совершён *несвободно*, то он должен указать внутри воспринимаемого мира вещь, или человека, или учреждение, которые побудили того к поступку; а если утверждающий ссылается на некие причины поступка, лежащие вне чувственно или духовно действительного мира, то монизм не может вдаваться в обсуждение подобного утверждения.

Согласно монистическому воззрению, человек действует частью несвободно, частью же свободно. Он застаёт себя несвободным в мире восприятий и осуществляет в себе *свободного* духа.

Нравственные заповеди, которые метафизик, оперирующий одними лишь умозаключениями, принуждён рассматривать как проистекающие от высшей власти, для сторонника монизма суть *мысли людей*; нравственный миропорядок для него не есть оттиск [копия] ни чисто механического порядка природы, ни внечеловеческого миропорядка, но совершенно свободное человеческое дело. Человеку

sondern seinen eigenen durchzusetzen; er verwirklicht nicht die Ratschlüsse und Intentionen eines andern Wesens, sondern seine eigenen. Hinter den handelnden Menschen sieht der Monismus nicht die Zwecke einer ihm fremden Weltenlenkung, die die Menschen nach ihrem Willen bestimmt, sondern die Menschen verfolgen, insofern sie intuitive Ideen verwirklichen, nur ihre eigenen, *menschlichen* Zwecke. Und zwar verfolgt jedes Individuum seine besonderen Zwecke. Denn die Ideenwelt lebt sich nicht in einer Gemeinschaft von Menschen, sondern nur in menschlichen Individuen aus. Was als gemeinsames Ziel einer menschlichen Gesamtheit sich ergibt, das ist nur die Folge der einzelnen Willenstaten der Individuen, und zwar meist einiger weniger Auserlesener, denen die anderen, als ihren Autoritäten, folgen. Jeder von uns ist berufen *zum freien Geiste*, wie jeder Rosenkeim berufen ist, Rose zu werden.

Der Monismus ist also im Gebiete des wahrhaft sittlichen Handelns *Freiheitsphilosophie*. Weil er Wirklichkeitsphilosophie ist, so weist er ebenso gut die metaphysischen, unwirklichen Einschränkungen des freien Geistes zurück, wie er die physischen und historischen (naiv-wirklichen) des naiven Menschen anerkennt. Weil er den Menschen nicht als abgeschlossenes Produkt, das in jedem Augenblicke seines Lebens sein volles Wesen entfaltet, betrachtet, so scheint ihm der Streit, ob der Mensch als solcher *frei ist oder nicht*, nichtig. Er sieht in dem Menschen ein sich entwickelndes Wesen und fragt, ob auf dieser Entwicklungsbahn auch die Stufe des freien Geistes erreicht werden kann.

Der Monismus weiß, dass die Natur den Menschen nicht als freien Geist fix und fertig aus ihren Armen entlässt, sondern dass sie ihn bis zu einer gewissen Stufe führt, von der aus er noch immer als unfreies Wesen sich weiter entwickelt, bis er an den Punkt kommt, wo er sich selbst findet.

Der Monismus ist sich klar darüber, dass ein Wesen, das unter einem physischen oder moralischen Zwange handelt, nicht wahrhaftig sittlich sein kann. Er betrachtet den Durchgang durch das automatische Handeln (nach natürlichen Trieben und Instinkten) und denjenigen durch das gehorsame Handeln (nach sittlichen Normen) als notwendige Vorstufen der Sittlichkeit, aber er sieht die Möglichkeit ein, beide Durchgangsstadien durch den freien Geist zu überwinden. Der Monismus befreit die wahrhaft sittliche Weltanschauung im allgemeinen von den innerweltlichen Fesseln der naiven

надлежит проводить в мире волю не пребывающего вне его существа, а свою собственную; он осуществляет решения и намерения не другого существа, а свои собственные. За действующими людьми монизм не видит целей какого-то чуждого ему мироправления, определяющего поступки людей по своей воле, — нет, в той мере, в какой люди осуществляют интуитивные идеи, они преследуют только свои собственные *человеческие* цели. И притом каждый индивидуум преследует только свои особые цели. Ибо мир идей изживается не в сообществе людей, а только в человеческих индивидуумах. То, что выявляется как общая цель человеческого сообщества, есть лишь следствие отдельных волевых действий индивидуумов, и притом, по большей части, лишь некоторых, немногих избранных, за которыми другие следуют как за своими авторитетами. Каждый из нас призван стать *свободным духом*, как каждый росток розы предназначен стать розой.

Итак, монизм в сфере истинно нравственного действия есть *философия свободы*. Поскольку он есть философия действительности, то он в такой же мере отвергает метафизические, недействительные ограничения свободного духа, в какой признаёт физические и исторические (наивно-действительные) рамки наивного человека. Поскольку он рассматривает человека не как законченный продукт, осуществляющий себя полностью в каждый момент жизни, то спор о том, *свободен* ли человек, как таковой, или *нет*, кажется ему ничтожным. Он видит в человеке развивающееся существо и спрашивает, может ли на этой стезе развития быть достигнута также и ступень свободного духа.

Монизму известно, что природа не выпускает человека из своих рук сразу готовым свободным духом, но что она ведёт его до известной ступени, с которой он развивается дальше как всё ещё несвободное существо, пока не достигнет точки, в которой находит самого себя.

Для монизма ясно, что существо, действующее под влиянием физического или морального принуждения, не может быть подлинно нравственным. Прохождение через автоматическое поведение (сообразно естественным влечениям и инстинктам) и через послушное поведение (сообразно нравственным нормам) он рассматривает как необходимые предварительные ступени нравственности, но он осознаёт возможность преодолеть свободным духом обе эти промежуточные

Sittlichkeitsmaximen und von den außerweltlichen Sittlichkeitsmaximen der spekulierenden Metaphysiker. Jene kann er nicht aus der Welt schaffen, wie er die Wahrnehmung nicht aus der Welt schaffen kann, diese lehnt er ab, weil er alle Erklärungsprinzipien zur Aufhellung der Welterscheinungen innerhalb der Welt sucht und keine außerhalb derselben. Ebenso wie der Monismus es ablehnt, an andere Erkenntnisprinzipien als solche für Menschen auch nur zu denken (vergleiche S. 228 f.), so weist er auch den Gedanken an andere Sittlichkeitsmaximen als solche für Menschen entschieden zurück. Die menschliche Sittlichkeit ist wie die menschliche Erkenntnis bedingt durch die menschliche Natur. Und so wie andere Wesen unter Erkenntnis etwas ganz anderes verstehen werden als wir, so werden andere Wesen auch eine andere Sittlichkeit haben. Sittlichkeit ist dem Anhänger des Monismus eine spezifisch menschliche Eigenschaft, und *Freiheit* die menschliche Form, sittlich zu sein.

1. Zusatz zur Neuauflage 1918.

Eine Schwierigkeit in der Beurteilung des in beiden vorangehenden Abschnitten Dargestellten kann dadurch entstehen, dass man sich einem Widerspruch gegenübergestellt glaubt. Auf der einen Seite wird von dem Erleben des Denkens gesprochen, das von allgemeiner, für jedes menschliche Bewusstsein gleich geltender Bedeutung empfunden wird; auf der andern Seite wird hier darauf hingewiesen, dass die Ideen, welche im sittlichen Leben verwirklicht werden und die mit den im Denken erarbeiteten Ideen von gleicher Art sind, auf individuelle Art sich in jedem menschlichen Bewusstsein ausleben. Wer sich gedrängt fühlt, bei dieser Gegenüberstellung als bei einem «Widerspruch» stehen zu bleiben, und wer nicht erkennt, dass eben in der *lebendigen Anschauung* dieses *tatsächlich vorhandenen* Gegensatzes ein Stück vom Wesen des Menschen sich enthüllt, dem wird weder die Idee der Erkenntnis, noch die der Freiheit im rechten Lichte erscheinen können. Für diejenige Ansicht, welche ihre Begriffe bloß als von der Sinneswelt abgezogen (abstrahiert) denkt und welche die Intuition nicht zu ihrem Rechte kommen lässt, bleibt der hier für eine Wirklichkeit in Anspruch genommene Gedanke als ein «bloßer Widerspruch» bestehen. Für

stadien. Monismus befreit die Wahrheit der moralischen Weltanschauung in der Gesamtheit von den innerweltlichen Fesseln der Regeln der naiven Moralität und von den Regeln der außerweltlichen Moralität ablenkender metaphysischer Denker. Die ersten können er nicht aus der Welt entfernen, wie er nicht die Wahrnehmung aus der Welt entfernen kann, diese lehnt er ab, weil er alle Erklärungsprinzipien zur Aufhellung der Welterscheinungen innerhalb der Welt sucht und keine außerhalb derselben. Ebenso wie der Monismus es ablehnt, an andere Erkenntnisprinzipien als solche für Menschen auch nur zu denken (vergleiche S. 228 f.), so weist er auch den Gedanken an andere Sittlichkeitsmaximen als solche für Menschen entschieden zurück. Die menschliche Sittlichkeit ist wie die menschliche Erkenntnis bedingt durch die menschliche Natur. Und so wie andere Wesen unter Erkenntnis etwas ganz anderes verstehen werden als wir, so werden andere Wesen auch eine andere Sittlichkeit haben. Sittlichkeit ist dem Anhänger des Monismus eine spezifisch menschliche Eigenschaft, und *Freiheit* die menschliche Form, sittlich zu sein.

Erstes Ergänzung zum 1918er Ausgabe.

Einige Schwierigkeiten bei der Beurteilung des in beiden vorangehenden Abschnitten Dargestellten können dadurch entstehen, dass man sich einem Widerspruch gegenübergestellt glaubt. Auf der einen Seite wird von dem Erleben des Denkens gesprochen, das von allgemeiner, für jedes menschliche Bewusstsein gleich geltender Bedeutung empfunden wird; auf der andern Seite wird hier darauf hingewiesen, dass die Ideen, welche im sittlichen Leben verwirklicht werden und die mit den im Denken erarbeiteten Ideen von gleicher Art sind, auf individuelle Art sich in jedem menschlichen Bewusstsein ausleben. Wer sich gedrängt fühlt, bei dieser Gegenüberstellung als bei einem «Widerspruch» stehen zu bleiben, und wer nicht erkennt, dass eben in der *lebendigen Anschauung* dieses *tatsächlich vorhandenen* Gegensatzes ein Stück vom Wesen des Menschen sich enthüllt, dem wird weder die Idee der Erkenntnis, noch die der Freiheit im rechten Lichte erscheinen können. Für diejenige Ansicht, welche ihre Begriffe bloß als von der Sinneswelt abgezogen (abstrahiert) denkt und welche die Intuition nicht zu ihrem Rechte kommen lässt, bleibt der hier für eine Wirklichkeit in Anspruch genommene Gedanke als ein «bloßer Widerspruch» bestehen. Für

eine Einsicht, die durchschaut, wie Ideen intuitiv *erlebt* werden als ein auf sich selbst beruhendes Wesenhaftes, wird klar, dass der Mensch im Umkreis der Ideenwelt *beim Erkennen* sich in ein für alle Menschen Einheitliches hineinlebt, dass er aber, wenn er aus dieser Ideenwelt die Intuitionen für seine Willensakte entlehnt, ein Glied dieser Ideenwelt *durch dieselbe Tätigkeit* individualisiert, die er im geistig-ideellen Vorgang beim Erkennen als eine allgemein-menschliche entfaltet. Was als logischer Widerspruch erscheint, die allgemeine Artung der Erkenntnis-Ideen und die individuelle der Sitten-Ideen: das wird, indem es *in seiner Wirklichkeit* angeschaut wird, gerade zum lebendigen Begriff. Darin liegt ein Kennzeichen der menschlichen Wesenheit, dass das intuitiv zu Erfassende *im Menschen* wie im lebendigen Pendelschlag sich hin- und herbewegt zwischen der allgemein geltenden Erkenntnis und dem individuellen Erleben dieses Allgemeinen. Wer den einen Pendelausschlag in seiner Wirklichkeit nicht schauen kann, für den bleibt das Denken nur eine subjektive menschliche Betätigung; wer den andern nicht erfassen kann, für den scheint mit der Betätigung des Menschen im Denken alles individuelle Leben verloren. Für einen Denker der erstern Art ist das Erkennen, für den andern das sittliche Leben eine undurchschaubare Tatsache. Beide werden für die Erklärung des einen oder des andern allerlei Vorstellungen beibringen, die alle unzutreffend sind, weil von beiden eigentlich die Erlebbarkeit des Denkens entweder gar nicht erfasst, oder als bloß abstrahierende Betätigung verkannt wird.

2. Zusatz zur Neuauflage (1918).

Auf S. 298 f. wird von Materialismus gesprochen. Es ist mir wohl bewusst, dass es Denker gibt — wie der eben angeführte Th. Ziehen —, die sich selbst durchaus nicht als Materialisten bezeichnen, die aber doch von dem in diesem Buche geltend gemachten Gesichtspunkte mit diesem Begriffe bezeichnet werden müssen. Es kommt nicht darauf an, ob jemand sagt, für ihn sei die Welt nicht im bloß materiellen Sein beschlossen; er sei deshalb kein Materialist. Sondern es kommt darauf an, ob er Begriffe entwickelt, die *nur* auf ein materielles Sein anwendbar sind. Wer ausspricht: «Unser Handeln ist necessitiert wie unser Denken», der hat einen Begriff hingestellt, der bloß auf materielle Vorgänge, aber weder auf das Handeln, noch auf das Sein anwendbar ist; und er müsste, wenn er seinen Begriff zu Ende

intuitiv wie ein auf sich selbst beruhendes Wesenhaftes, wird klar, dass der Mensch im Umkreis der Ideenwelt *beim Erkennen* sich in ein für alle Menschen Einheitliches hineinlebt, dass er aber, wenn er aus dieser Ideenwelt die Intuitionen für seine Willensakte entlehnt, ein Glied dieser Ideenwelt *durch dieselbe Tätigkeit* individualisiert, die er im geistig-ideellen Vorgang beim Erkennen als eine allgemein-menschliche entfaltet. Was als logischer Widerspruch erscheint, die allgemeine Artung der Erkenntnis-Ideen und die individuelle der Sitten-Ideen: das wird, indem es *in seiner Wirklichkeit* angeschaut wird, gerade zum lebendigen Begriff. Darin liegt ein Kennzeichen der menschlichen Wesenheit, dass das intuitiv zu Erfassende *im Menschen* wie im lebendigen Pendelschlag sich hin- und herbewegt zwischen der allgemein geltenden Erkenntnis und dem individuellen Erleben dieses Allgemeinen. Wer den einen Pendelausschlag in seiner Wirklichkeit nicht schauen kann, für den bleibt das Denken nur eine subjektive menschliche Betätigung; wer den andern nicht erfassen kann, für den scheint mit der Betätigung des Menschen im Denken alles individuelle Leben verloren. Für einen Denker der erstern Art ist das Erkennen, für den andern das sittliche Leben eine undurchschaubare Tatsache. Beide werden für die Erklärung des einen oder des andern allerlei Vorstellungen beibringen, die alle unzutreffend sind, weil von beiden eigentlich die Erlebbarkeit des Denkens entweder gar nicht erfasst, oder als bloß abstrahierende Betätigung verkannt wird.

интуитивно как некое на себе самом покоящееся сущностное, станет ясно, что человек в кругу мира идей в процессе *познания* вживается в нечто единое для всех людей, но что когда из этого мира идей он извлекает интуиции для своих волевых актов, то он индивидуализирует звено этого мира идей *той же самой деятельностью*, которую он в духовно-идеальном процессе, в акте познания развивает как общечеловеческую. Кажущееся логическим противоречием, а именно всеобщий характер идей познавательных и индивидуальный — идей нравственных, это, будучи увиденным в *своей действительности*, становится как раз живым понятием. В том-то и состоит отличительная черта человеческого существа, что в *человеке* интуитивно постигаемое колеблется как бы в живом маятникообразном движении между общезначимым познанием и индивидуальным переживанием этого всеобщего. Кто не в состоянии увидеть одного из качаний этого маятника в его действительности, для того мышление останется лишь субъективной человеческой деятельностью; а кто не может понять другого [качания], для того при мыслительной деятельности человека кажется утраченной всякая индивидуальная жизнь. Для мыслителя первого рода — познание, а для мыслителя второго рода — нравственная жизнь являются трудно постижимыми фактами. Оба будут пытаться приводить для объяснения того или другого всевозможные представления, которые все окажутся недостаточными, потому что обоими ими переживание мышления будет либо вовсе не понято, либо понято ошибочно, как только абстрагирующая деятельность.

Второе дополнение к изданию 1918 г.

На стр. 299 и след. говорится о материализме. Мне хорошо известно, что существуют мыслители — подобные вышеприведённому Т. Цигену, — которые сами отнюдь не называют себя материалистами, но которые всё же с изложенной в этой книге точки зрения должны быть обозначены этим понятием. Дело не в том, заявляет ли кто-нибудь, что для него мир заключён не в одном только материальном бытии и что поэтому он не материалист. Нет, вопрос здесь заключается в ином: а не развивает ли он понятий, приложимых *только* к материальному бытию? Кто говорит: «Наше поведение столь же необходимо, как и наше мышление», — тот устанавливает тем самым понятие, приложимое только к материальным процессам и не при-

dächte, eben materialistisch denken. Dass er es nicht tut, ergibt sich nur aus derjenigen Inkonsequenz, die so oft die Folge des nicht zu Ende geführten Denkens ist. — Man hört jetzt oft, der Materialismus des 19. Jahrhunderts sei wissenschaftlich abgetan. In Wahrheit ist er es aber durchaus nicht. Man bemerkt in der Gegenwart oft nur nicht, dass man keine anderen Ideen als solche hat, mit denen man nur an Materielles heran kann. Dadurch verhüllt sich jetzt der Materialismus, während er in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sich offen zur Schau gestellt hat. Gegen eine geistig die Welt erfassende Anschauung ist der verhüllte Materialismus der Gegenwart nicht weniger intolerant als der eingestandene des vorigen Jahrhunderts. Er täuscht nur viele, die da glauben, eine auf Geistiges gehende Weltauffassung ablehnen zu dürfen, weil ja die naturwissenschaftliche den «Materialismus längst verlassen hat». —

ложимое ни к деятельности, ни к бытию; и додумай он свои понятия до конца, ему пришлось бы мыслить именно материалистически. Если он этого не делает, то только в силу той непоследовательности, которая так часто бывает результатом недоведённого до конца мышления. — Ныне можно часто услышать, будто материализм XIX века научно опровергнут. На самом же деле это совершенно не так. Люди в настоящее время часто просто не замечают, что у них нет никаких других идей, кроме тех, с которыми можно подходить только к материальному. Вследствие этого, материализм теперь оказывается завуалированным, между тем как во второй половине XIX века он выступал открыто. По отношению к воззрению, постигающему мир духовно, скрытый материализм современности проявляет не меньшую нетерпимость, чем явно признанный таковым материализм прошлого столетия. Он лишь вводит в заблуждение многих, считающих себя вправе отклонять мировоззрение, простирающееся на духовное, поскольку-де естественнонаучное мировоззрение «давно уже покинуло почву материализма». —

XI. WELTZWECK UND LEBENSZWECK (BESTIMMUNG DES MENSCHEN)

Unter den mannigfaltigen Strömungen in dem geistigen Leben der Menschheit ist eine zu verfolgen, die man nennen kann die Überwindung des Zweckbegriffes auf Gebieten, in die er nicht gehört. Die *Zweckmäßigkeit* ist eine bestimmte Art in der Abfolge von Erscheinungen. Wahrhaft wirklich ist die Zweckmäßigkeit nur dann, wenn im Gegensatz zu dem Verhältnis von Ursache und Wirkung, wo das vorhergehende Ereignis ein späteres bestimmt, umgekehrt das folgende Ereignis bestimmend auf das frühere einwirkt. Dies liegt zunächst nur bei menschlichen Handlungen vor. Der Mensch vollbringt eine Handlung, die er sich *vorher* vorstellt, und lässt sich von dieser Vorstellung zur Handlung bestimmen. Das Spätere, die Handlung, wirkt mit Hilfe der Vorstellung auf das Frühere, den handelnden Menschen. Dieser Umweg durch das Vorstellen ist aber zum zweckmäßigen Zusammenhänge durchaus notwendig.

In dem Prozesse, der in Ursache und Wirkung zerfällt, ist zu unterscheiden die Wahrnehmung von dem Begriff. Die Wahrnehmung der Ursache geht der Wahrnehmung der Wirkung vorher; Ursache und Wirkung bleiben in unserem Bewusstsein einfach nebeneinander bestehen, wenn wir sie nicht durch ihre entsprechenden Begriffe miteinander verbinden könnten. Die Wahrnehmung der Wirkung kann stets nur auf die Wahrnehmung der Ursache folgen. Wenn die Wirkung einen realen Einfluss auf die Ursache haben soll, so kann dies nur durch den begrifflichen Faktor sein. Denn der Wahrnehmungsfaktor der Wirkung ist vor dem der Ursache einfach gar nicht vorhanden. Wer behauptet, die Blüte sei der Zweck der Wurzel, das heißt, die erstere habe auf die letztere einen Einfluss, der kann das nur von dem Faktor an der Blüte behaupten, den er durch sein Denken an derselben konstatiert. Der Wahrnehmungsfaktor der Blüte hat zur Zeit der Entstehungszeit der Wurzel noch kein Dasein. Zum zweckmäßigen Zusammenhänge ist

XI. ЦЕЛЬ МИРА И ЦЕЛЬ ЖИЗНИ (НАЗНАЧЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА)

Среди разнообразных течений в духовной жизни человечества нам необходимо проследить одно, которое можно назвать преодолением понятия цели в областях, к которым оно не имеет отношения. *Целесообразность* представляет собой определённый род чередования явлений. Целесообразность поистине имеет место лишь тогда, когда, в противоположность причинно-следственной связи, где предыдущее событие определяет позднейшее, происходит наоборот, а именно последующее событие действует определяющим образом на более раннее. Это имеет место, прежде всего, только в человеческих поступках. Человек хочет совершить поступок, который он себе *заранее* представляет, и даёт этому представлению определить себя к поступку. Позднейшее — поступок — действует с помощью представления на более раннее, на совершающего поступок человека. И этот окольный путь через представление решительно необходим для целесообразной связи.

В процессе, который распадается на причину и следствие, следует восприятие отличать от понятия. Восприятие причины предшествует восприятию следствия; причина и следствие оставались бы в нашем сознании просто существующими рядом друг с другом, если бы мы не могли соединить их между собой посредством соответствующих им понятий. Восприятие следствия может всегда следовать только за восприятием причины. Если следствие должно иметь реальное влияние на причину, то это может произойти лишь с помощью понятийного фактора. Ибо до фактора восприятия причины фактора восприятия следствия попросту не существует. Кто утверждает, что цветок является целью корня, т.е. что он имеет влияние на корень, тот может это сделать только относительно того фактора в цветке, который он констатирует в нём посредством мышления. Фактора восприятия цветка ещё не существует во время возникновения корня. Для целесообразной же связи не только необходима идеальная закономер-

aber nicht bloß der ideelle, gesetzmäßige Zusammenhang des Späteren mit dem Früheren notwendig, sondern der Begriff (das Gesetz) der Wirkung muss real, durch einen wahrnehmbaren Prozess die Ursache beeinflussen. Einen wahrnehmbaren Einfluss von einem Begriff auf etwas anderes können wir aber nur bei den menschlichen Handlungen beobachten. Hier ist also der Zweckbegriff allein anwendbar. Das naive Bewusstsein, das nur das Wahrnehmbare gelten lässt, sucht — wie wir wiederholt bemerkt — auch dorthin Wahrnehmbares zu versetzen, wo nur Ideelles zu erkennen ist. In dem wahrnehmbaren Geschehen sucht es wahrnehmbare Zusammenhänge oder, wenn es solche nicht findet, *träumt* es sie hinein. Der im subjektiven Handeln geltende Zweckbegriff ist ein geeignetes Element für solche erträumte Zusammenhänge. Der naive Mensch weiß, wie er ein Geschehen zustandebringt und folgert daraus, dass es die Natur ebenso machen wird. In den rein ideellen Naturzusammenhängen sieht er nicht nur unsichtbare Kräfte, sondern auch unwahrnehmbare reale Zwecke. Der Mensch macht seine Werkzeuge zweckmäßig; nach demselben Rezept lässt der naive Realist den Schöpfer die Organismen bauen. Nur ganz allmählich verschwindet dieser falsche Zweckbegriff aus den Wissenschaften. In der Philosophie treibt er auch heute noch ziemlich arg sein Unwesen. Da wird gefragt nach dem außerweltlichen Zweck der Welt, nach der außermenschlichen Bestimmung (folglich auch dem Zweck) des Menschen und so weiter.

Der Monismus weist den Zweckbegriff auf allen Gebieten mit alleiniger Ausnahme des menschlichen Handelns zurück. Er sucht nach Naturgesetzen, aber nicht nach Naturzwecken. *Naturzwecke* sind willkürliche Annahmen wie die unwahrnehmbaren Kräfte (S. 224 f.). Aber auch Lebenszwecke, die der Mensch sich nicht selbst setzt, sind vom Standpunkte des Monismus unberechtigte Annahmen. Zweckvoll ist nur dasjenige, was der Mensch erst dazu gemacht hat, denn nur durch Verwirklichung einer Idee entsteht Zweckmäßiges. Wirksam im realistischen Sinne wird die Idee aber nur im Menschen. Deshalb hat das Menschenleben nur den Zweck und die Bestimmung, die der Mensch ihm gibt. Auf die Frage: was hat der Mensch für eine Aufgabe im Leben? kann der Monismus nur antworten: die, die er sich selbst setzt. Meine Sendung in der Welt ist keine vorherbestimmte, sondern sie ist jeweilig die, die ich mir erwähle. Ich trete nicht mit gebundener Marschroute meinen Lebensweg an.

Ideen werden zweckmäßig nur durch Menschen verwirklicht. Es ist also

ная связь позднейшего с более ранним, но также необходимо, чтобы понятие (закон) следствия реально, посредством какого-нибудь воспринимаемого процесса, влияло на причину. Однако воспринимаемое влияние понятия на что-нибудь другое мы можем наблюдать только в человеческих поступках. Здесь, стало быть, только и применимо понятие цели. Наивное сознание, придающее значение лишь воспринимаемому, пытается — как мы неоднократно замечали — переносить воспринимаемое и туда, где можно обнаружить только идеальное. В воспринимаемом событии оно ищет воспринимаемых связей, а если не находит таковых, то *примышляет* их. Имеющее значение в субъективном поведении понятие цели является подходящим элементом для таких вымышленных связей. Наивный человек знает, как он выполняет какое-нибудь дело, и выводит отсюда, что природа поступает точно так же. В чисто идеальных природных связях он усматривает не только невидимые силы, но и невоспринимаемые реальные цели. Человек целесообразно строит свои орудия; по такому же рецепту наивный реалист заставляя Творца строить организмы. Лишь очень постепенно исчезает из наук это ложное понятие цели. В философии оно продолжает ещё и теперь играть свою довольно зловредную роль. Здесь всё ещё ставят вопрос о внемировой цели мира, о внечеловеческом назначении (следовательно, и о цели) человека и так далее.

Монизм отвергает понятие цели во всех областях, за исключением одних только человеческих поступков. Он ищет законов природы, а не целей природы. *Цели природы* суть такие же произвольные допущения, как и невоспринимаемые силы (см. стр. 225 и след.). Но и жизненные цели, которые человек ставит себе не сам, являются, с точки зрения монизма, неправомерными допущениями. Исполнено цели лишь то, что человек сперва сделал таковым, ибо только посредством осуществления идеи возникает целесообразное. Действенной же, в реальном смысле, идея становится только в человеке. Поэтому человеческая жизнь имеет лишь ту цель и назначение, какие даёт ей человек. На вопрос, какую задачу имеет человек в жизни, монизм может ответить только так: ту, которую он ставит себе сам. Моё призвание в мире не предопределено; оно во всякое мгновение то, которое я сам себе избираю. На свой жизненный путь я вступаю не с заранее начертанным маршрутом.

Идеи осуществляются целесообразно только людьми. Поэтому

unstatthaft, von der Verkörperung von Ideen durch die Geschichte zu sprechen. Alle solche Wendungen wie: «die Geschichte ist die Entwicklung der Menschen zur Freiheit», oder die Verwirklichung der sittlichen Weltordnung und so weiter sind von monistischen Gesichtspunkten aus unhaltbar.

Die Anhänger des Zweckbegriffes glauben mit demselben zugleich alle Ordnung und Einheitlichkeit der Welt preisgeben zu müssen. Man höre zum Beispiel *Robert Hamerling* (Atomistik des Willens, II. Band, S. 201): «So lange es *Triebe* in der Natur gibt, ist es Torheit, *Zwecke* in derselben zu leugnen.»

«Wie die Gestaltung eines *Gliedes* des menschlichen Körpers nicht bestimmt und bedingt ist durch eine in der Luft schwebende *Idee* dieses Gliedes, sondern durch den Zusammenhang mit dem größeren Ganzen, dem Körper, welchem das Glied angehört, so ist die Gestaltung jedes Naturwesens, sei es Pflanze, Tier, Mensch, nicht bestimmt und bedingt durch eine in der Luft schwebende *Idee* desselben, sondern durch das Formprinzip des größeren, sich zweckmäßig auslebenden und ausgestaltenden Ganzen der Natur.» Und Seite 191 desselben Bandes: «Die Zwecktheorie behauptet nur, dass *trotz* der tausend Unbequemlichkeiten und Qualen dieses kreatürlichen Lebens eine hohe Zweck- und Planmäßigkeit unverkennbar in den Gebilden und in den Entwicklungen der Natur vorhanden ist — eine Plan- und Zweckmäßigkeit jedoch, welche sich nur innerhalb der Naturgesetze verwirklicht, und welche nicht auf eine Schlaraffenwelt abzielen kann, in welcher dem Leben kein Tod, dem Werden kein Vergehen mit allen mehr oder weniger unerfreulichen, aber schlechterdings unvermeidlichen Mittelstufen gegenüberstünde.»

«Wenn die Gegner des Zweckbegriffes ein mühsam zusammengebrachtes Kehrlichthäufchen von halben oder ganzen, vermeintlichen oder wirklichen Unzweckmäßigkeiten einer Welt von Wundern der Zweckmäßigkeit, wie sie die Natur in allen Bereichen aufweist, entgegenstellen, so finde ich das ebenso drollig.»

Was wird hier Zweckmäßigkeit genannt? Ein Zusammenstimmen von Wahrnehmungen zu einem Ganzen. Da aber allen Wahrnehmungen Gesetze (Ideen) zugrunde liegen, die wir durch unser Denken finden, so ist das planmäßige Zusammenstimmen der Glieder eines Wahrnehmungsganzen

неуместно говорить о воплощении идей через историю. Все выражения типа: «История есть развитие людей к свободе» или «Она есть осуществление нравственного миропорядка»* и т.д. — несостоятельны с монистической точки зрения.

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

Подобно тому как образование *члена* человеческого тела определено и обусловлено не какой-нибудь витающей в воздухе *идеей* этого члена, а связью с более крупным целым — с телом, которому принадлежит член, так и образование каждого природного существа, будь то растение, животное или человек, определено и обусловлено не витающей в воздухе *идеей* такового, а принципом формы большого, целесообразно себя изживающего и формообразующего целого природы». А на стр. 191 в том же томе стоит: «Теория цели утверждает только то, что, *несмотря* на тысячи неудобств и мук этой тварной жизни, в образованиях и стадиях развития природы явно содержится высокая целесообразность и планомерность, однако планомерность и целесообразность, осуществляющие себя только в пределах естественных законов и не могущие иметь своей целью страну с молочными реками и кисельными берегами, в которой жизни не противостояло бы смерти, становлению — прехождения со всеми более или менее безрадостными, но совершенно неизбежными промежуточными ступенями.

Когда противники понятия цели противопоставляют с трудом собранную кучку половинчатых или же цельных, мнимых или действительных нецелесообразностей миру чудес целесообразности, каким являет его во всех областях природа, то я нахожу это также смешным».

Что называется здесь целесообразностью? — Согласование восприятий в некое целое. Но поскольку в основе всех восприятий лежат законы (идеи), которые мы находим посредством нашего мышления, то планомерное согласование членов воспринимаемого целого есть

¹² Эти мысли принадлежат Гегелю. См. его «Лекции по истории философии». Т. 1, введение. (Ред.)

eben das ideelle Zusammenstimmen der in diesem Wahrnehmungsganzen enthaltenen Glieder eines Ideenganzen. Wenn gesagt wird, das Tier oder der Mensch sei nicht bestimmt durch eine in der *Luft schwebende Idee*, so ist das schief ausgedrückt, und die verurteilte Ansicht verliert bei der Richtigstellung des Ausdruckes von selbst den absurden Charakter. Das Tier ist allerdings nicht durch eine in der Luft schwebende Idee, wohl aber durch eine ihm eingeborene und seine gesetzmäßige Wesenheit ausmachende Idee bestimmt. Gerade weil die Idee nicht außer dem Dinge ist, sondern in demselben als dessen Wesen wirkt, kann nicht von Zweckmäßigkeit gesprochen werden. Gerade derjenige, der leugnet, dass das Naturwesen von außen bestimmt ist (ob durch eine in der Luft schwebende Idee oder eine *außerhalb* des Geschöpfes im Geiste eines Welterschöpfers existierende ist in dieser Beziehung ganz gleichgültig), muss zugeben, dass dieses Wesen nicht zweckmäßig und planvoll von außen, sondern ursächlich und gesetzmäßig von innen bestimmt wird. Eine Maschine gestalte ich dann zweckmäßig, wenn ich die Teile in einen Zusammenhang bringe, den sie von Natur aus nicht haben. Das Zweckmäßige der Einrichtung besteht dann darin, dass ich die Wirkungsweise der Maschine als deren Idee ihr zugrunde gelegt habe. Die Maschine ist dadurch ein Wahrnehmungsobjekt mit entsprechender Idee geworden. Solche Wesen sind auch die Naturwesen. Wer ein Ding deshalb zweckmäßig nennt, weil es gesetzmäßig gebildet ist, der mag die Naturwesen eben auch mit dieser Bezeichnung belegen. Nur darf diese Gesetzmäßigkeit nicht mit jener des subjektiven menschlichen Handelns verwechselt werden. Zum Zweck ist eben durchaus notwendig, dass die wirkende Ursache ein Begriff ist, und zwar der der Wirkung. In der Natur sind aber nirgends Begriffe als Ursachen nachzuweisen; der Begriff erweist sich stets nur als der ideelle Zusammenhang von Ursache und Wirkung. Ursachen sind in der Natur nur in Form von Wahrnehmungen vorhanden.

Der Dualismus kann von Welt- und Naturzwecken reden. Wo für unsere Wahrnehmung eine gesetzmäßige Verknüpfung von Ursache und Wirkung sich äußert, da kann der Dualist annehmen, dass wir nur den Abklatsch eines Zusammenhanges sehen, in dem das absolute Weltwesen seine Zwecke verwirklichte. Für den Monismus entfällt mit dem absoluten nicht erlebbar, sondern nur hypothetisch erschlossenen Weltwesen auch der Grund zur Annahme von Welt- und Naturzwecken.

именно идеальное согласование содержащихся в этом воспринимаемом целом членов одного идеального целого. Когда говорится, что животное или человек не определены «*витающей в воздухе идеей*», то это всего лишь неудачное выражение, и осуждаемое здесь воззрение, при правильном выборе выражений, само собой потеряет свой абсурдный характер. Животное, конечно, определено не витающей в воздухе идеей, а врожденной ему и составляющей его закономерную сущность идеей. О целесообразности нельзя говорить как раз потому, что идея находится не вне вещи, а действует в ней как её сущность. И тот, кто отрицает, что природное существо определено извне (витающей ли в воздухе или существующей *вне* творения в духе мирового Творца идеей — в данном случае совершенно безразлично), как раз он-то и должен признать, что это существо определяется не целесообразно и планомерно извне, а причинно и закономерно изнутри. Я лишь тогда строю машину целесообразно, когда привожу её части в такую связь, которой они не имеют от природы. Целесообразность её устройства состоит тогда в том, что способ действия машины я положил в её основу как её идею. Машина, вследствие этого, стала объектом восприятия с соответствующей идеей. Таковы же и существа природы. Кто называет вещь целесообразной потому, что она закономерно построена, тот может приложить это обозначение и к существам природы. Но только эту закономерность не надо смешивать с закономерностью субъективных человеческих поступков. Для цели совершенно необходимо, чтобы действующая причина была понятием, и притом понятием следствия. В природе же нигде нельзя указать понятий как причин; понятие всегда оказывается лишь идеальной связью между причиной и следствием. Причины существуют в природе только в форме восприятий.

Дуализм может говорить о мировых и природных целях. Где для нашего восприятия обнаруживается закономерное сочетание причины и следствия, там дуалист может допускать, что мы видим лишь подобие некоей связи, в которой абсолютная Сущность мира осуществила свои цели. Для монизма вместе с абсолютной, не переживаемой, но лишь гипотетически умозаключаемой мировой сущностью отпадает также и основание для допущения мировых и природных целей.

Zusatz zur Neuauflage 1918.

Man wird bei vorurteilslosem Durchdenken des hier Ausgeführten nicht zu der Ansicht kommen können, dass der Verfasser dieser Darstellung mit seiner Ablehnung des Zweckbegriffs für außermenschliche Tatsachen auf dem Boden derjenigen Denker stand, die durch das Verwerfen dieses Begriffes sich die Möglichkeit schaffen, alles außerhalb des Menschenhandelns liegende — und dann dieses selbst — als *nur* natürliches Geschehen aufzufassen. Davor sollte schon der Umstand schützen, dass in diesem Buche der Denkvorgang als ein rein geistiger dargestellt wird. Wenn hier auch für die *geistige*, außerhalb des menschlichen Handelns liegende Welt der Zweckgedanke abgelehnt wird, so geschieht es, weil in dieser Welt ein *höheres* als der Zweck, der sich im Menschentum verwirklicht, zur Offenbarung kommt. Und wenn von einer nach dem Muster der menschlichen Zweckmäßigkeit gedachten zweckmäßigen Bestimmung des Menschengeschlechtes als von einem irigen Gedanken gesprochen ist, so ist gemeint, dass der Einzelmensch sich Zwecke setzt, aus diesen setzt sich das Ergebnis der Gesamtwirksamkeit der Menschheit zusammen. Dieses Ergebnis ist dann ein *höheres* als seine Glieder, die Menschenzwecke.

Дополнение к изданию 1918 г.

Если непредубеждённо продумать изложенное в этой главе, то никак нельзя прийти к мнению, будто автор этого изложения со своим отрицанием понятия цели применительно к фактам внечеловеческого порядка стоял на почве тех мыслителей, которые отклонением этого понятия создают себе возможность понимать всё лежащее вне человеческой деятельности, а затем и её самое как *только* природное свершение. От этого его должно было бы защитить уже одно то обстоятельство, что процесс мышления изображается в этой книге как чисто духовный. Если здесь отвергается мысль о цели также и для *духовного*, вне человеческой деятельности лежащего мира, то это делается потому, что в том мире приходит к откровению нечто более *высокое*, чем осуществляемая в среде человечества цель. И если о мыслимом по образцу человеческой целесообразности целесообразном назначении человеческого рода здесь говорится как об ошибочной мысли, то лишь в том смысле, что цели ставит себе отдельный человек, а из них слагается результат совокупной деятельности человечества. Этот результат есть тогда нечто более *высокое*, чем составляющие его члены — человеческие цели.

XII. DIE MORALISCHE PHANTASIE (DARWINISMUS UND SITTLICHKEIT)

Der *freie Geist* handelt nach seinen Impulsen, das sind Intuitionen, die aus dem Ganzen seiner Ideenwelt durch das Denken ausgewählt sind. Für den *unfreien Geist* liegt der Grund, warum er aus seiner Ideenwelt eine bestimmte Intuition aussondert, um sie einer Handlung zugrunde zu legen, in der ihm gegebenen Wahrnehmungswelt, das heißt in seinen bisherigen Erlebnissen. Er erinnert sich, bevor er zu einem Entschluss kommt, daran, was jemand in einem dem seinigen analogen Falle getan oder zu tun für gut geheißen hat, oder was Gott für diesen Fall befohlen hat und so weiter, und danach handelt er. Dem freien Geist sind diese Vorbedingungen nicht einzige Antriebe des Handelns. Er fasst einen schlechthin *ersten* Entschluss. Es kümmert ihn dabei ebenso wenig, was andere in diesem Falle getan, noch was sie dafür befohlen haben. Er hat rein ideelle Gründe, die ihn bewegen, aus der Summe seiner Begriffe gerade einen bestimmten herauszuheben und ihn in Handlung umzusetzen. Seine Handlung wird aber der wahrnehmbaren Wirklichkeit angehören. Was er vollbringt, wird also mit einem ganz bestimmten Wahrnehmungsinhalte identisch sein. Der Begriff wird sich in einem konkreten Einzelgeschehnis zu verwirklichen haben. Er wird als Begriff diesen Einzelfall nicht enthalten können. Er wird sich darauf nur in der Art beziehen können, wie überhaupt ein Begriff sich auf eine Wahrnehmung bezieht, zum Beispiel wie der Begriff des Löwen auf einen einzelnen Löwen. Das Mittelglied zwischen Begriff und Wahrnehmung ist die *Vorstellung* (vgl. S. 206 ff.). Dem unfreien Geist ist dieses Mittelglied von vornherein gegeben. Die Motive sind von vornherein als Vorstellungen in seinem Bewusstsein vorhanden. Wenn er etwas ausführen will, so macht er das so, wie er es gesehen hat, oder wie es ihm für den einzelnen Fall befohlen wird. Die Autorität wirkt daher am besten durch *Beispiele*, das heißt durch Überlieferung ganz bestimmter Einzelhandlungen an das Bewusstsein des unfreien Geistes. Der Christ handelt weniger nach den Lehren als nach

XII. МОРАЛЬНАЯ ФАНТАЗИЯ (ДАРВИНИЗМ И ПРАВСТВЕННОСТЬ)

Свободный дух действует согласно своим импульсам, т.е. интуициям, избранным им из совокупности его мира идей с помощью мышления. Для *несвободного духа* основание, почему из своего мира идей он выделяет определённую интуицию, чтобы положить её в основу действия, лежит в данном ему мире восприятий, т.е. в бывших у него до сих пор переживаниях. Прежде чем прийти к решению, он вспоминает, что сделал или посоветовал сделать кто-нибудь в аналогичном случае или что повелел для подобного случая Бог и т.д., и сообразно с этим он действует. Для свободного духа такие предварительные условия не являются единственными побуждениями к действию. Он принимает в прямом смысле слова *первичное* решение. Ему при этом столь же мало дела до того, как поступали в подобном случае другие, сколь и до того, что они в отношении этого предписали. У него чисто идеальные основания, которые побуждают его выделить из суммы его понятий как раз одно определённое и претворить его в поступок. Но его поступок будет принадлежать к воспринимаемой действительности. То, что он совершит, будет, следовательно, тождественным с совершенно определённым содержанием восприятия. Понятие должно будет осуществиться в отдельном, конкретном событии. Как понятие, оно не может содержать в себе этот отдельный случай. Оно сможет относиться к нему только так, как вообще понятие относится к восприятию, как, например, понятие льва — к отдельному льву. Средним звеном между понятием и восприятием является *представление* (см. стр. 207 и след.). Несвободному духу это среднее звено дано заранее. Мотивы уже заранее содержатся в его сознании как представления. Если он хочет что-нибудь совершить, то делает это так, как это — как он видел — делали раньше [другие] или как ему предписывается поступить в данном случае. Поэтому авторитет действует лучше всего посредством *примеров*, т.е. посредством сообщения сознанию несвободного духа о совершенно определённых отдельных поступках. Христианин поступает не столько по учению, сколько по

dem *Vorbilde* des Erlösers. Regeln haben für das positive Handeln weniger Wert als für das Unterlassen bestimmter Handlungen. Gesetze treten nur dann in die allgemeine Begriffsform, wenn sie Handlungen verbieten, nicht aber wenn sie sie zu tun gebieten. Gesetze über das, was er tun soll, müssen dem unfreien Geiste in ganz konkreter Form gegeben werden: Reinige die Straße vor deinem Haustore! Zahle deine Steuern in dieser bestimmten Höhe bei dem Steueramte X! und so weiter. Begriffsform haben die Gesetze zur Verhinderung von Handlungen: Du sollst *nicht* stehlen! Du sollst *nicht* ehebrechen! Diese Gesetze wirken auf den unfreien Geist aber auch nur durch den Hinweis auf eine konkrete Vorstellung, zum Beispiel die der entsprechenden zeitlichen Strafen, oder der Gewissensqual, oder der ewigen Verdammnis, und so weiter.

Sobald der Antrieb zu einer Handlung in der allgemein-begrifflichen Form vorhanden ist (zum Beispiel: du sollst deinen Mitmenschen Gutes tun! du sollst so leben, dass du dein Wohlsein am besten beförderst!), dann muss in jedem einzelnen Fall die konkrete Vorstellung des Handelns (die Beziehung des Begriffes auf einen Wahrnehmungsinhalt) erst gefunden werden. Bei dem *freien Geiste*, den kein Vorbild und keine Furcht vor Strafe usw. treibt, ist diese Umsetzung des Begriffes in die Vorstellung immer notwendig.

Konkrete Vorstellungen aus der Summe seiner Ideen heraus produziert der Mensch zunächst durch die Phantasie. Was der freie Geist nötig hat, um seine Ideen zu verwirklichen, um sich durchzusetzen, ist also die *moralische Phantasie*. Sie ist die Quelle für das Handeln des freien Geistes. Deshalb sind auch nur Menschen mit moralischer Phantasie eigentlich sittlich produktiv. Die bloßen Moralprediger, das ist: die Leute, die sittliche Regeln ausspinnen, ohne sie zu konkreten Vorstellungen verdichten zu können, sind moralisch unproduktiv. Sie gleichen den Kritikern, die verständig auseinander zu setzen wissen, wie ein Kunstwerk beschaffen sein soll, selbst aber auch nicht das geringste zustande bringen können.

Die moralische Phantasie muss, um ihre Vorstellung zu verwirklichen, in ein bestimmtes Gebiet von Wahrnehmungen eingreifen. Die Handlung des Menschen schafft keine Wahrnehmungen, sondern prägt die Wahrnehmungen, die bereits vorhanden sind, um, erteilt ihnen eine neue Gestalt. Um ein bestimmtes Wahrnehmungsobjekt oder eine Summe von solchen, einer moralischen Vorstellung gemäß, umbilden zu können, muss man den

примеру Спасителя. Правила имеют меньше значения для положительной деятельности, чем для отказа от совершения определённых поступков. Законы только тогда принимают общую форму понятий, когда запрещают поступки, а не тогда, когда повелевают их совершать. Законы, говорящие о том, что человек должен делать, несвободному духу необходимо давать в совершенно конкретной форме: «Подметай улицу перед твоим крыльцом!», «Плати налоги в таком-то размере в налоговом управлении номер такой-то!» и т.д. Форму понятий законы имеют для того, чтобы помешать каким-нибудь действиям: «*Не* кради!», «*Не* прелюбодействуй!» Но эти законы действуют на несвободный дух также лишь через указание на конкретное представление, например соответствующих временных кар, или мучений совести, или вечного осуждения и т.д.

Как только появляется побуждение к действию в общепонятийной форме (например: «Делай добро твоим ближним!», «Живи так, чтобы наилучшим образом способствовать своему благополучию!»), так в каждом отдельном случае возникает необходимость сначала найти конкретное представление поступка (отношение понятия к содержанию восприятия). У *свободного духа*, которого не побуждает к поступкам никакой образец для подражания, никакой страх перед наказанием и т.п., это преобразование понятия в представление всегда необходимо.

Конкретные представления человек производит из суммы своих идей прежде всего посредством фантазии. Следовательно, то, в чём нуждается свободный дух, чтобы осуществить свои идеи, чтобы проявить себя, — это *моральная фантазия*. Она есть источник деятельности свободного духа. Поэтому нравственно продуктивными являются, собственно говоря, только люди с моральной фантазией. Простые проповедники морали, т.е. люди, выдумывающие нравственные правила, не будучи в состоянии уплотнить их до конкретных представлений, — морально непродуктивны. Они похожи на критиков, которые умеют разумно объяснить, какими качествами должно обладать произведение искусства, но сами не способны создать даже самого незначительного.

Для того чтобы осуществить своё представление, моральная фантазия должна вмешаться в определённую область восприятий. Поступок человека не создаёт восприятий, но преобразует уже имеющиеся восприятия, сообщает им новый облик. Чтобы быть в состоянии определённый объект восприятия или сумму таковых преобразовать

gesetzmäßigen Inhalt (die bisherige Wirkungsweise, die man neu gestalten oder der man eine neue Richtung geben will) dieses Wahrnehmungsbildes begriffen haben. Man muss ferner den Modus finden, nach dem sich diese Gesetzmäßigkeit in eine neue verwandeln lässt. Dieser Teil der moralischen Wirksamkeit beruht auf Kenntnis der Erscheinungswelt, mit der man es zu tun hat. Er ist also zu suchen in einem Zweige der wissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt. Das moralische Handeln setzt also voraus neben dem moralischen Ideenvermögen* und der moralischen Phantasie die Fähigkeit, die Welt der Wahrnehmungen umzuformen, ohne ihren naturgesetzlichen Zusammenhang zu durchbrechen. Diese Fähigkeit ist *moralische Technik*. Sie ist in dem Sinne lernbar, wie Wissenschaft überhaupt lernbar ist. Im allgemeinen sind Menschen nämlich geeigneter, die Begriffe für die schon fertige Welt zu finden, als produktiv aus der Phantasie die noch nicht vorhandenen zukünftigen Handlungen zu bestimmen. Deshalb ist es sehr wohl möglich, dass Menschen ohne moralische Phantasie die moralischen Vorstellungen von andern empfangen und diese geschickt der Wirklichkeit einprägen. Auch der umgekehrte Fall kann vorkommen, dass Menschen mit moralischer Phantasie ohne die technische Geschicklichkeit sind und sich dann anderer Menschen zur Verwirklichung ihrer Vorstellungen bedienen müssen.

Insofern zum moralischen Handeln die Kenntnis der Objekte unseres Handlungsgebietes notwendig ist, beruht unser Handeln auf dieser Kenntnis. Was hier in Betracht kommt, sind *Naturgesetze*. Wir haben es mit Naturwissenschaft zu tun, nicht mit Ethik.

Die moralische Phantasie und das moralische Ideenvermögen können erst Gegenstand des Wissens werden, *nachdem* sie vom Individuum produziert sind. Dann aber regeln sie nicht mehr das Leben, sondern haben es bereits geregelt. Sie sind als wirkende Ursachen wie alle andern aufzufassen (Zwecke sind sie bloß für das Subjekt). Wir beschäftigen uns mit ihnen als mit einer *Naturlehre der moralischen Vorstellungen*.

* Nur Oberflächlichkeit könnte im Gebrauch des Wortes Vermögen an dieser und andern Stellen dieser Schrift einen Rückfall in die Lehre der alten Psychologie von den Seelenvermögen erblicken. Der Zusammenhang mit dem S. 188 f. Gesagten ergibt genau die Bedeutung des Wortes.

сообразно моральному представлению, нужно сначала понять закономерное содержание (бывший до того времени образ действия, которому хотят придать новую форму или новое направление) этого образа восприятий. Далее необходимо найти способ (Modus), каким эта закономерность может быть превращена в новую. Эта часть моральной деятельности основывается на знании мира явлений, с которым приходится иметь дело. Её, следовательно, нужно искать в какой-нибудь отрасли научного познания вообще. Итак, моральная деятельность предполагает наряду со способностью постигать моральные идеи* и с обладанием моральной фантазией ещё способность преобразовывать мир восприятий, не разрывая его природно-закономерной связи. Эта способность есть *моральная техника*. Ей можно научиться в том же смысле, в каком вообще можно научиться науке. Люди в общем и целом более способны находить понятия для уже готового мира, чем продуктивно определять посредством фантазии ещё не существующие, будущие поступки. Поэтому вполне возможно, что люди, не обладающие моральной фантазией, будут воспринимать моральные представления других и искусно напечатлеть их действительности. Возможен и обратный случай, когда людям с моральной фантазией будет недоставать технического умения, тогда они должны будут пользоваться другими людьми для осуществления своих представлений.

Поскольку для морального действия необходимо знание объектов сферы нашей деятельности, то оно основывается на этом знании. Что здесь принимается во внимание, так это *законы природы*. Мы тут имеем дело с естествознанием, а не с этикой.

Моральная фантазия и способность к моральным идеям могут стать предметом знания лишь *после* того, как они произведены индивидуумом. Но тогда они больше не регулируют жизнь, а уже урегулировали её. Их следует понимать как действующие причины, подобные всем другим причинам (целями они являются только для субъекта). Мы занимаемся ими в плане *естественного учения* (Naturlehre) о моральных представлениях.

* Только поверхностное суждение могло бы в употреблении слова «способность» в данном и в других местах этой книги увидеть возврат к учению старой психологии о душевных способностях. Связь со сказанным на стр. 189 и след. выявляет точное значение этого слова.

Eine Ethik als Normwissenschaft kann es daneben nicht geben.

Man hat den normativen Charakter der moralischen Gesetze wenigstens insofern halten wollen, dass man die Ethik im Sinne der Diätetik auffasste, welche aus den Lebensbedingungen des Organismus allgemeine Regeln ableitet, um auf Grund derselben dann den Körper im besonderen zu beeinflussen (Paulsen, System der Ethik). Dieser Vergleich ist falsch, weil unser moralisches Leben sich nicht mit dem Leben des Organismus vergleichen lässt. Die Wirksamkeit des Organismus ist ohne unser Zutun da; wir finden dessen Gesetze in der Welt fertig vor, können sie also suchen, und dann die gefundenen anwenden. Die moralischen Gesetze werden aber von uns erst *geschaffen*. Wir können sie nicht anwenden, bevor sie geschaffen sind. Der Irrtum entsteht dadurch, dass die moralischen Gesetze nicht in jedem Momente inhaltlich neu geschaffen werden, sondern sich forterben. Die von den Vorfahren übernommenen erscheinen dann gegeben wie die Naturgesetze des Organismus. Sie werden aber durchaus nicht mit demselben Rechte von einer späteren Generation wie diätetische Regeln angewendet. Denn sie gehen auf das Individuum und nicht wie das Naturgesetz auf das Exemplar einer Gattung. Als Organismus bin ich ein solches Gattungsexemplar, und ich werde naturgemäß leben, wenn ich die Naturgesetze der Gattung in meinem besonderen Falle anwende; als sittliches Wesen bin ich Individuum und habe meine ganz eigenen Gesetze.*

Die hier vertretene Ansicht scheint in Widerspruch zu stehen mit jener Grundlehre der modernen Naturwissenschaft, die man als *Entwicklungstheorie* bezeichnet. Aber sie *scheint* es nur. Unter *Entwicklung* wird verstanden das *reale* Hervorgehen des Späteren aus dem Früheren auf naturgesetzlichem Wege. Unter Entwicklung in der organischen Welt versteht man den Umstand, dass die späteren (vollkommeneren) organischen Formen reale Abkömmlinge der früheren (unvollkommenen) sind und auf

* Wenn Paulsen (S. 15 des angeführten Buches) sagt: «Verschiedene Naturanlagen und Lebensbedingungen erfordern wie eine verschiedene leibliche so auch eine verschiedene geistig-moralische Diät», so ist er der richtigen Erkenntnis ganz nahe, trifft aber den entscheidenden Punkt doch nicht. Insofern ich Individuum bin, brauche ich keine Diät. Diätetik heißt die Kunst, das besondere Exemplar mit den allgemeinen Gesetzen der Gattung in Einklang zu bringen. Als Individuum bin ich aber kein Exemplar der Gattung.

Наряду с этим не может существовать этики как нормативной науки.

Нормативный характер моральных законов пытались сохранить, по крайней мере, постольку, поскольку понимали этику в смысле диетэтики, которая из жизненных условий организма выводит общие правила, чтобы затем на их основании влиять в отдельных случаях на тело (*Паульсен*. «Система этики»). Это сопоставление неверно потому, что нашу моральную жизнь непозволительно сравнивать с жизнью организма. Деятельность организма протекает без нашего участия; мы застаём его законы в мире готовыми, следовательно, можем их искать и, найдя, затем применять. Моральные же законы сначала *творятся* нами. Мы не можем их применять до того, как они сотворены. Заблуждение возникает по той причине, что моральные законы не творятся по своему содержанию в каждый момент заново, а наследуются. Будучи приняты от предков, они затем кажутся просто данными, подобно естественным законам организма. Однако применяются они последующими поколениями вовсе не с тем же правом, как диетэтические правила. Ибо они имеют отношение к индивидууму, а не к экземпляру какого-либо рода, подобно закону природы. Как организм я есть такой экземпляр рода, и я живу сообразно природе, когда в моём особом случае применяю природные законы рода; но как нравственное существо я — индивидуум и имею свои, всецело собственные законы.*

Представляемое здесь воззрение кажется находящимся в противоречии с тем основным учением современного естествознания, которое называют *теорией развития*. Но это только *кажется*. Под *развитием* понимается *реальное* происхождение более позднего из более раннего согласно законам природы. Под развитием в органическом мире разумеют то обстоятельство, что более поздние (более совершенные) органические формы являются реальными потомками более ранних (несовершенных) форм и произошли от них естественным путем. Странники органической теории развития должны были бы,

* Когда Паульсен говорит в упомянутой книге (стр. 15): «Различные природные предрасположения и жизненные условия требуют различной как телесной, так и духовно-моральной диеты», — то он очень близок к верному познанию, но всё же не попадает в решающую точку. Поскольку я индивидуум, я не нуждаюсь ни в какой диете. Диетэтикой называется искусство приведения отдельного экземпляра в согласие с общими законами рода. Но как индивидуум я вовсе не экземпляр рода.

naturgesetzliche Weise aus ihnen hervorgegangen sind. Die Bekenner der organischen Entwicklungstheorie müssten sich eigentlich vorstellen, dass es auf der Erde einmal eine Zeitepoche gegeben hat, wo ein Wesen das allmähliche Hervorgehen der Reptilien aus den Uramnioten mit Augen hätte verfolgen können, wenn es damals als Beobachter hätte dabei sein können und mit entsprechend langer Lebensdauer ausgestattet gewesen wäre. Ebenso müssten sich die Entwicklungstheoretiker vorstellen, dass ein Wesen das Hervorgehen des Sonnensystems aus dem Kant-Laplace'schen Urnebel hätte beobachten können, wenn es während der unendlich langen Zeit frei im Gebiet des Weltäthers sich an einem entsprechenden Orte hätte aufhalten können. Dass bei solcher Vorstellung sowohl die Wesenheit der Uramnioten wie auch die des Kant-Laplace'schen Weltnebels *anders* gedacht werden müsste als die materialistischen Denker dies tun, kommt hier nicht in Betracht. Keinem Entwicklungstheoretiker sollte es aber einfallen, zu behaupten, dass er aus seinem Begriffe des Uramniontieres den des Reptils mit allen seinen Eigenschaften herausholen kann, auch wenn er nie ein Reptil gesehen hat. Ebenso wenig sollte aus dem Begriff des Kant-Laplace'schen Urnebels das Sonnensystem abgeleitet werden, wenn dieser Begriff des Urnebels direkt nur an der Wahrnehmung des Urnebels bestimmt gedacht ist. Das heißt mit anderen Worten: der Entwicklungstheoretiker muss, wenn er konsequent denkt, behaupten, dass aus früheren Entwicklungsphasen spätere sich real ergeben, dass wir, wenn wir den Begriff des Unvollkommenen *und* den des Vollkommenen gegeben haben, den Zusammenhang einsehen können; keineswegs aber sollte er zugeben, dass der an dem Früheren erlangte Begriff hinreicht, um das Spätere daraus zu entwickeln. Daraus folgt für den Ethiker, dass er zwar den Zusammenhang späterer moralischer Begriffe mit früheren einsehen kann; aber nicht, dass auch nur eine einzige neue moralische Idee aus früheren geholt werden kann. Als moralisches Wesen produziert das Individuum seinen Inhalt. Dieser produzierte Inhalt ist für den Ethiker gerade so ein Gegebenes, wie für den Naturforscher die Reptilien ein Gegebenes sind. Die Reptilien sind aus den Uramnioten hervorgegangen; aber der Naturforscher kann aus dem Begriff der Uramnioten den der Reptilien nicht herausholen. Spätere moralische Ideen entwickeln sich aus früheren; der Ethiker kann aber aus den sittlichen Begriffen einer früheren Kulturperiode die der späteren

собственно говоря, представить себе дело так, что некогда на земле была эпоха, в которую какое-нибудь существо могло бы собственными глазами проследить постепенное возникновение пресмыкающихся из первичных зародышевомешочных, если бы присутствовало при этом в качестве наблюдателя, обладая достаточно долгой жизнью. Подобным же образом теоретики развития должны были бы представить себе, что какое-нибудь существо могло бы наблюдать происхождение Солнечной системы из канто-лапласовской первичной туманности, если бы оказалось в состоянии в течение бесконечно долгого времени свободно пробыть в соответствующем месте в области мирового эфира. Что сущность как первичных зародышевомешочных, так и канто-лапласовской мировой туманности следовало бы при таком представлении мыслить *иначе*, чем это делают материалистические мыслители, тут не имеет решающего значения. Но ни одному теоретику развития не следовало бы утверждать, будто он из своего понятия первичного зародышевомешочного способен вывести понятие пресмыкающегося со всеми его свойствами, даже в том случае, если бы никогда пресмыкающегося не видел. Равным образом и Солнечную систему нельзя было бы вывести из понятия канто-лапласовской первичной туманности, если бы это понятие первичной туманности мыслилось отнесённым непосредственно только к восприятию первичной туманности. Другими словами, это значит: теоретик развития, если он мыслит последовательно, должен утверждать, что из более ранних фаз развития реально происходят более поздние и что, имея данными понятие несовершенного *и* понятие совершенного, мы способны распознать их связь; но он ни в коем случае не должен был бы допускать, что понятия, полученного относительно более раннего состояния, достаточно для того, чтобы из него можно было вывести более позднее. Отсюда для размышляющего об этике следует, что хотя он и способен понять связь более поздних моральных понятий с более ранними, но ни одна-единственная новая моральная идея не может быть им добыта из прежних. Как моральное существо индивидуум сам производит своё содержание. Для размышляющего об этике это произведённое содержание является совершенно так же данным, как для естествоиспытателя являются данными рептилии. Рептилии произошли из первичных зародышевомешочных; но естествоиспытатель не может из понятия первичных зародышевомешочных вывести понятие рептилий. Более поздние моральные идеи развиваются из более ранних; но размышляющий об этике не может из нравственных

nicht herausholen. Die Verwirrung wird dadurch hervorgerufen, dass wir als Naturforscher die Tatsachen bereits vor uns haben und hinterher sie erst erkennend betrachten; während wir beim sittlichen Handeln selbst erst die Tatsachen schaffen, die wir hinterher erkennen. Beim Entwicklungsprozess der sittlichen Weltordnung verrichten wir das, was die Natur auf niedrigerer Stufe verrichtet: wir verändern ein Wahrnehmbares. Die ethische Norm kann also zunächst nicht wie ein Naturgesetz *erkannt*, sondern sie muss geschaffen werden. Erst wenn sie da ist, kann sie Gegenstand des Erkennens werden.

Aber können wir denn nicht das Neue an dem Alten messen? Wird nicht jeder Mensch gezwungen sein, das durch seine moralische Phantasie Produzierte an den hergebrachten sittlichen Lehren zu bemessen? Für dasjenige, was als sittlich Produktives sich offenbaren soll, ist das ein ebensolches Unding, wie es das andere wäre, wenn man eine neue Naturform an der alten bemessen wollte und sagte: weil die Reptilien mit den Uramnioten nicht übereinstimmen, sind sie eine unberechtigte (krankhafte) Form.

Der ethische Individualismus steht also nicht im Gegensatz zu einer recht verstandenen Entwicklungstheorie, sondern folgt direkt aus ihr. Der Haeckelsche Stammbaum von den Urtieren bis hinauf zum Menschen als organischem Wesen müsste sich ohne Unterbrechung der natürlichen Gesetzlichkeit und ohne eine Durchbrechung der einheitlichen Entwicklung heraufverfolgen lassen bis zu dem Individuum als einem im bestimmten Sinne sittlichen Wesen. Nirgends aber würde aus dem *Wesen* einer Vorfahrenart das *Wesen* einer nachfolgenden Art sich ableiten lassen. So wahr es aber ist, dass die sittlichen Ideen des Individuums wahrnehmbar aus denen seiner Vorfahren hervorgegangen sind, so wahr ist es auch, dass dasselbe sittlich unfruchtbar ist, wenn es nicht selbst moralische Ideen hat.

Derselbe ethische Individualismus, den ich auf Grund der vorangehenden Anschauungen entwickelt habe, würde sich auch aus der Entwicklungstheorie ableiten lassen. Die schließliche Überzeugung wäre dieselbe; nur der Weg ein anderer, auf dem sie erlangt ist.

Das Hervortreten völlig neuer sittlicher Ideen aus der moralischen Phantasie ist für die Entwicklungstheorie gerade so wenig wunderbar, wie das Hervorgehen einer neuen Tierart aus einer andern. Nur muss diese Theorie als monistische Weltanschauung im sittlichen Leben ebenso wie

понятий более раннего культурного периода выводить таковые более позднего. Путаница здесь вызывается тем, что мы как естествоиспытатели имеем перед собой факты уже готовыми и лишь задним числом рассматриваем их познавательно, между тем как в случае нравственной деятельности мы сначала сами создаём факты, которые затем познаём. В процессе развития нравственного миропорядка мы совершаем то, что природа совершает на более низкой ступени: мы изменяем воспринимаемое. Итак, этическая норма не может быть *познана* подобно закону природы, а должна быть сначала создана. Только когда она уже налицо, она может стать предметом познания.

Однако нельзя ли новое проверить на старом? Не придётся ли каждому человеку произведённое его моральной фантазией соразмерять с традиционными нравственными учениями? Для того, что хочет проявиться как нравственно-продуктивное, это такая же нелепость, как если бы мы вздумали новую форму, появившуюся в мире природы, сравнить со старой и сказали бы: поскольку рептилии не согласуются с первичными зародышевомешочными, то они суть неправомерная (болезненная) форма.

Итак, этический индивидуализм не противоречит правильно понятой теории развития, но следует непосредственно из неё. Геккелевское «родословное древо», идущее от первичных животных вплоть до человека как органического существа, следовало бы, не прерывая естественной закономерности и не нарушая единого процесса развития, проследить дальше вверх, до индивидуума как, в определённом смысле, нравственного существа. Нигде, однако, нельзя было бы из *сущности* какого-либо рода предков вывести *сущность* последующего рода. И как верно то, что нравственные идеи индивидуума воспринимаемым образом происходят из таковых же его предков, так же верно и то, что этот индивидуум нравственно бесплоден, если у него самого нет моральных идей.

Тот же самый этический индивидуализм, который я развил на основе вышеприведённых воззрений, мог бы быть выведен и из теории развития. Конечное убеждение было бы тем же самым; лишь путь, на котором оно было бы добыто, был бы другим.

Появление совершенно новых нравственных идей из моральной фантазии не является для теории развития чем-то внушающим большее удивление, чем происхождение нового животного вида из другого. Но только, будучи монистическим мировоззрением, эта теория в нравственной жизни, так же как и в природной, должна отрицать

im natürlichen jeden bloß erschlossenen, nicht ideell erlebbaren jenseitigen (metaphysischen) Einfluss abweisen. Sie folgt dabei demselben Prinzip, das sie antreibt, wenn sie die Ursachen neuer organischer Formen sucht und dabei nicht auf das Eingreifen eines außerweltlichen Wesens sich beruft, das jede neue Art nach einem neuen Schöpfungsgedanken durch übernatürlichen Einfluss hervorruft. So wie der Monismus zur Erklärung des Lebewesens keinen übernatürlichen Schöpfungsgedanken brauchen kann, so ist es ihm auch unmöglich, die sittliche Weltordnung von Ursachen abzuleiten, die nicht innerhalb der erlebbaren Welt liegen. Er kann das Wesen eines Willens als eines sittlichen nicht damit erschöpft finden, dass er es auf einen fortdauernden übernatürlichen Einfluss auf das sittliche Leben (göttliche Weltregierung von außen) zurückführt, oder auf eine zeitliche besondere Offenbarung (Erteilung der zehn Gebote) oder auf die Erscheinung Gottes auf der Erde (Christi). Was durch alles dieses geschieht an und in dem Menschen, wird erst zum Sittlichen, wenn es im menschlichen Erlebnis zu einem individuellen Eigenen wird. Die sittlichen Prozesse sind dem Monismus Weltprodukte wie alles andere Bestehende, und ihre Ursachen müssen in der Welt, das heißt, weil der Mensch der Träger der Sittlichkeit ist, im Menschen gesucht werden.

Der ethische Individualismus ist somit die Krönung des Gebäudes, das *Darwin* und *Haeckel* für die Naturwissenschaft erstrebt haben. Er ist vergeistigte Entwicklungslehre auf das sittliche Leben übertragen.

Wer dem Begriff des *Natürlichen* von vornherein in engherziger Weise ein willkürlich begrenztes Gebiet anweist, der kann dann leicht dazu kommen, für die freie individuelle Handlung keinen Raum darin zu finden. Der konsequent verfahrenende Entwicklungstheoretiker kann in solche Engherzigkeit nicht verfallen. Er kann die natürliche Entwicklungsweise beim Affen nicht abschließen und dem Menschen einen «übernatürlichen» Ursprung zugestehen; er muss, auch indem er die natürlichen Vorfahren des Menschen sucht, in der Natur schon den Geist suchen; er kann auch bei den organischen Verrichtungen des Menschen nicht stehen bleiben und nur diese natürlich finden, sondern er muss auch das sittlich-freie Leben als geistige Fortsetzung des organischen ansehen.

Der Entwicklungstheoretiker kann, seiner Grundauffassung gemäß, nur behaupten, dass das gegenwärtige sittliche Handeln aus anderen Arten des

всякое не переживаемое в мире идей, а только умозаключаемое, потустороннее (метафизическое) влияние. Она при этом следует тому же принципу, которым руководствуется, ища причины новых органических форм и не ссылаясь при этом на вмешательство некоего внемирового существа, вызывающего каждый новый вид сообразно новой творческой мысли посредством сверхъестественного влияния. Как не может монизм для объяснения живых существ нуждаться в какой-то сверхъестественной мысли о творении, так же невозможно ему и нравственный миропорядок выводить из причин, не лежащих внутри переживаемого нами мира. Он не может считать сущность какого-нибудь нравственного воления исчерпывающейся тем, что он возводит её к постоянно происходящему сверхъестественному влиянию на нравственную жизнь (божественному правлению миром извне), или к временному особому откровению (дарованию десяти заповедей), или к появлению Бога (Христа) на земле. То, что происходит благодаря всему этому с человеком и в человеке, становится нравственным лишь после того, как оно в человеческом переживании стало для человека индивидуальным достоянием. Нравственные процессы для монизма суть такие же мировые продукты, как и всё остальное существующее, и причины их надо искать в мире, т.е. в человеке, потому что человек является носителем нравственности.

Таким образом, этический индивидуализм является увенчанием здания, которое *Дарвин* и *Геккель* стремились воздвигнуть для естествознания. Он есть одухотворённое учение о развитии, перенесённое на нравственную жизнь.

Кто в скупости сердца заведомо отводит понятию *естественного* произвольно ограниченную область, тот легко может прийти к тому, что не найдёт в ней места для свободного индивидуального поступка. Поступающий же последовательно сторонник теории развития не может впасть в подобную узость. Он не может естественный порядок развития закончить на обезьяне, а за человеком признать «сверхъестественное» происхождение; он должен, также и отыскивая естественных предков человека, уже в природе искать дух; он также не может остановиться на органических отправлениях человека и считать естественными только их, но должен и нравственно свободную жизнь рассматривать как духовное продолжение органической.

Сторонник теории развития может, согласно своему основному воззрению, лишь утверждать, что современная нравственная деятельность происходит из других видов мирового свершения; харак-

Weltgeschehens hervorgeht; die Charakteristik des Handelns, das ist seine Bestimmung als eines *freien*, muss er der *unmittelbaren Beobachtung* des Handelns überlassen. Er behauptet ja auch nur, dass Menschen aus noch nicht menschlichen Vorfahren sich entwickelt haben. Wie die Menschen beschaffen sind, das muss durch Beobachtung dieser selbst festgestellt werden. Die Ergebnisse dieser Beobachtung können nicht in Widerspruch geraten mit einer richtig angesehenen Entwicklungsgeschichte. Nur die Behauptung, dass die Ergebnisse solche sind, die eine natürliche Weltordnung ausschließen, könnte nicht in Übereinstimmung mit der neueren Richtung der Naturwissenschaft gebracht werden.*

Von einer sich selbst verstehenden Naturwissenschaft hat der ethische Individualismus nichts zu fürchten: die Beobachtung ergibt als Charakteristikum der vollkommenen Form des menschlichen Handelns die *Freiheit*. Diese Freiheit muss dem menschlichen Willen zugesprochen werden, insofern dieses rein ideelle Intuitionen verwirklicht. Denn diese sind nicht Ergebnisse einer von außen auf sie wirkenden Notwendigkeit, sondern ein auf sich selbst Stehendes. Findet der Mensch, dass eine Handlung das *Abbild* einer solchen ideellen Intuition ist, so empfindet er sie als eine *freie*. In diesem Kennzeichen einer Handlung liegt die Freiheit.

Wie steht es nun, von diesem Standpunkte aus, mit der bereits oben (S. 88 f.) erwähnten Unterscheidung zwischen den beiden Sätzen: Frei sein heißt *tun* können, was man will — und dem andern: Nach Belieben begehren können und nicht begehren können sei der eigentliche Sinn des Dogmas vom freien Willen? — *Hamerling* begründet gerade seine Ansicht vom freien Willen auf diese Unterscheidung, indem er das erste für richtig, das zweite für eine absurde Tautologie erklärt. Er sagt: Ich kann *tun*, was ich will. Aber zu sagen: ich kann wollen, was ich will, ist eine leere Tautologie. — Ob ich tun, das heißt, in Wirklichkeit umsetzen kann, was ich will, was ich mir also als Idee meines Tuns vorgesetzt habe, das hängt von äußeren Umständen und von meiner technischen Geschicklichkeit (vgl. S. 324 f.) ab. Frei sein

* Dass wir Gedanken (ethische Ideen) als Objekte der Beobachtung bezeichnen, geschieht mit Recht. Denn wenn auch die Gebilde des Denkens während der gedanklichen Tätigkeit nicht mit ins Beobachtungsfeld eintreten, so können sie doch nachher Gegenstand der Beobachtung werden. Und auf diesem Wege haben wir unsere Charakteristik des Handelns gewonnen.

теристику этой деятельности, т.е. определение её как *свободной*, он должен предоставить *непосредственному наблюдению* над ней. Ведь он утверждает только, что люди развились из предков, стоящих ещё на нечеловеческой ступени. Каковы суть люди — это должно быть установлено посредством наблюдения над ними самими. Результаты такого наблюдения не могут оказаться в противоречии с правильно понимаемой историей развития. Лишь утверждение, будто бы результаты эти таковы, что исключают естественный мировой порядок, невозможно было бы привести к согласию с новейшим направлением естествознания.*

Этическому индивидуализму нечего опасаться понимающего самого себя естествознания: наблюдение выявляет в качестве совершенной формы человеческой деятельности *свободу*. Эта свобода должна быть признана за человеческим волеием в той мере, в какой оно осуществляет чисто идеальные интуиции. Ибо они не являются результатом какой-либо действующей на них извне необходимости, но суть нечто покоящееся на себе самом. Если человек находит, что поступок является *отображением* подобной идеальной интуиции, то ощущает его как *свободный*. В этом признаке поступка и заключается свобода.

Как же обстоит дело, с этой точки зрения, с уже упомянутым выше (стр. 89 и след.) различием между двумя положениями: быть свободным — значит мочь *делать* то, что хочешь, и другим: по произволу мочь желать и не желать — вот настоящий смысл догмы о свободной воле? — *Гамерлинг* своё воззрение на свободу воли основывал как раз на этом различии, объявляя первое положение правильным, второе же — нелепой тавтологией. Он говорит: я могу *делать*, что хочу. Но сказать: я могу хотеть, чего хочу, — это пустая тавтология. — Могу ли я сделать, т.е. перевести в действительность то, что я хочу и что я, следовательно, поставил себе в качестве идеи моего действия, — это зависит от внешних обстоятельств и от моей технической умелости (см. стр. 325 и след.). Быть свободным — значит быть в состоянии посредством моральной фантазии из себя определять лежащие в основе деятельности представления (побудительные основания). Свобода невозможна, если что-нибудь вне меня (механический процесс

* Называя мысли (этические идеи) объектами наблюдения, мы поступаем правильно. Ибо хотя мысленные образования во время мыслительной деятельности и не вступают в поле наблюдения, они всё же могут стать впоследствии предметом наблюдения. Как раз этим путём и получена нами наша характеристика человеческой деятельности.

heißt die dem Handeln zugrunde liegenden Vorstellungen (Beweggründe) durch die moralische Phantasie von sich aus bestimmen können. Freiheit ist unmöglich, wenn etwas außer mir (mechanischer Prozess oder nur erschlossener außerweltlicher Gott) meine moralischen Vorstellungen bestimmt. Ich bin also nur dann frei, wenn *ich* selbst diese Vorstellungen produziere, nicht, wenn ich die Beweggründe, die ein anderes Wesen in mich gesetzt hat, ausführen *kann*. Ein freies Wesen ist dasjenige, welches *wollen* kann, was es selbst für richtig hält. Wer etwas anderes tut, als er will, der muss zu diesem anderen durch Motive getrieben werden, die nicht in ihm liegen. Ein solcher handelt unfrei. Nach Belieben wollen können, was man für richtig oder nicht richtig hält, heißt also: nach Belieben frei oder unfrei sein können. Das ist natürlich ebenso absurd, wie die Freiheit in dem Vermögen zu sehen, tun zu können, was man wollen muss. Das letztere aber behauptet Hamerling, wenn er sagt: Es ist vollkommen wahr, dass der Wille immer durch Beweggründe bestimmt wird, aber es ist absurd zu sagen, dass er deshalb unfrei sei; denn eine größere Freiheit lässt sich für ihn weder wünschen noch denken, als die, sich nach Maßgabe seiner eigenen Stärke und Entschiedenheit zu verwirklichen. — Jawohl: es lässt sich eine größere Freiheit wünschen, und das ist erst die wahre. Nämlich die: sich die Gründe seines Wollens selbst zu bestimmen.

Von der Ausführung dessen abzusehen, was er will, dazu lässt sich der Mensch unter Umständen bewegen. Sich vorschreiben zu lassen, was er tun *soll*, das ist, zu wollen, was ein anderer und nicht er für richtig hält, dazu ist er nur zu haben, insofern er sich nicht *frei* fühlt.

Die äußeren Gewalten können mich hindern, zu tun, was ich will. Dann verdammen sie mich einfach zum Nichtstun oder zur Unfreiheit. Erst wenn sie meinen Geist knechten und mir meine Beweggründe aus dem Kopfe jagen und an deren Stelle die ihrigen setzen wollen, dann beabsichtigen sie meine Unfreiheit. Die Kirche wendet sich daher nicht bloß gegen das *Tun*, sondern namentlich gegen die *unreinen Gedanken*, das ist: die Beweggründe meines Handelns. Unfrei macht sie mich, wenn ihr alle Beweggründe, die sie nicht angibt, als unrein erscheinen. Eine Kirche oder eine andere Gemeinschaft erzeugt dann Unfreiheit, wenn ihre Priester oder Lehrer sich zu Gewissensgebietsmännern machen, das ist, wenn die Gläubigen sich von ihnen (aus dem Beichtstuhle) die Beweggründe ihres Handelns holen *müssen*.

или всего лишь умозаключаемый внемировой Бог) определяет мои моральные представления. Я, следовательно, свободен лишь в том случае, если *сам* произвожу эти представления, а не тогда, когда *могу* осуществить побудительные основания, вложенные в меня другим существом. Свободным является существо, которое может *хотеть* того, что оно само считает верным. Кто делает что-либо иное, нежели то, что он хочет сам, тот к этому иному должен быть побуждён мотивами, лежащими вне его самого. Такой человек поступает несвободно. Мочь по своему желанию хотеть того, что считаешь правильным или же неправильным, означает, таким образом, не что иное, как мочь по собственному желанию быть свободным или несвободным. Это, конечно, столь же нелепо, сколь видеть свободу в возможности мочь делать то, что ты должен хотеть. Однако последнее и утверждает Гамерлинг, когда говорит: это совершенно верно, что воля всегда определяется побудительными основаниями, но нелепо думать, будто она оттого несвободна; ибо для неё нельзя ни желать, ни мыслить большей свободы, чем свобода осуществлять себя в меру своей собственной силы и решительности. — Ну, как сказать! Можно желать большей свободы, и только она и есть истинная свобода. А именно: свобода самому определять основания своего воления.

Под влиянием обстоятельств человек позволяет себе порой отказаться от осуществления того, что он хочет. Но позволять кому-нибудь предписывать ему, что он *должен* делать, т.е. хотеть того, что не он сам, а другой считает правильным, — к такому человека можно склонить лишь постольку, поскольку он не чувствует себя *свободным*.

Внешние власти могут помешать мне делать то, что я хочу. Тогда они просто обрекают меня на ничегонеделание или на несвободу. Когда они порабощают мой дух и изгоняют из моей головы мои побудительные основания, а на их место хотят внедрить свои, тогда они замышляют мою несвободу. Поэтому церковь обращается не просто против *делания*, но главным образом против *нечистых мыслей*, т.е. побудительных оснований моих поступков. Она делает меня несвободным, когда нечистыми ей кажутся все побудительные основания, указанные не ею. Церковь или какое-либо другое сообщество творят несвободу, когда их священники или учителя делают себя повелителями совести, т.е. когда верующие *принуждены* получать от них (из исповедальни) побудительные основания своей деятельности.

Zusatz zur Neuauflage 1918:

In diesen Ausführungen über das menschliche Wollen ist dargestellt, was der Mensch an seinen Handlungen erleben kann, um durch dieses Erlebnis zu dem Bewusstsein zu kommen: mein Wollen ist frei. Von besonderer Bedeutung ist, dass die Berechtigung, ein Wollen als frei zu bezeichnen, durch das Erlebnis erreicht wird: in dem Wollen verwirklicht sich eine ideelle Intuition. Dies *kann* nur Beobachtungsergebnis sein, *ist* es aber in dem Sinne, in dem das menschliche Wollen sich in einer Entwicklungsströmung beobachtet, deren Ziel darin liegt, solche von rein ideeller Intuition getragene Möglichkeit des Wollens zu erreichen. Sie kann erreicht werden, weil in der ideellen Intuition nichts als deren eigene auf sich gebaute Wesenheit wirkt. Ist eine solche Intuition im menschlichen Bewusstsein anwesend, dann ist sie nicht aus den Vorgängen des Organismus heraus entwickelt (s. S. 256 ff.), sondern die organische Tätigkeit hat sich zurückgezogen, um der ideellen Platz zu machen. Beobachte ich ein Wollen, das Abbild der Intuition ist, dann ist auch aus diesem Wollen die organisch notwendige Tätigkeit zurückgezogen. Das Wollen ist frei. Diese Freiheit des Wollens wird der nicht beobachten können, der nicht zu schauen vermag, wie das freie Wollen darin besteht, dass *erst* durch das intuitive Element das notwendige Wirken des menschlichen Organismus abgelähmt, zurückgedrängt, und an seine Stelle die geistige Tätigkeit des idee-erfüllten Willens gesetzt wird. Nur wer *diese* Beobachtung der Zweigliedrigkeit eines freien Wollens nicht machen kann, glaubt an die Unfreiheit *jedes* Wollens. Wer sie machen kann, ringt sich zu der Einsicht durch, dass der Mensch, insofern er den Zurückdrängungsvorgang der organischen Tätigkeit nicht zu Ende führen kann, unfrei ist; dass aber diese Unfreiheit der Freiheit zustrebt, und diese Freiheit keineswegs ein abstraktes Ideal ist, sondern eine in der menschlichen Wesenheit liegende Richtkraft. Frei ist der Mensch in dem Maße, als er in seinem Wollen dieselbe Seelenstimmung verwirklichen kann, die in ihm lebt, wenn er sich der Ausgestaltung rein ideeller (geistiger) Intuitionen bewusst ist.

Дополнение к изданию 1918 г.

В этих рассуждениях о человеческом волеии представлено, что может пережить человек в своих поступках, чтобы посредством этого переживания прийти к сознанию: моё волеие свободно. Особенно важно здесь то, что право называть волеие свободным достигается посредством переживания: в волеии осуществляется идеальная интуиция. Это *может* быть только результатом наблюдения, но оно и *есть* таковой результат в том смысле, в каком человеческое волеие наблюдает себя в потоке развития, цель которого заключается в достижении такой, обусловленной чисто идеальной интуицией, возможности волеия. Последняя может быть достигнута в силу того, что в идеальной интуиции не действует ничего, кроме её собственной, на себе самой основанной сущности. Если в человеческом сознании присутствует такая интуиция, то она развивается не из процессов организма (см. стр. 257 и след.), напротив, органическая деятельность отодвигается на задний план, чтобы очистить место идеальной. Когда я наблюдаю волеие, являющееся отображением интуиции, то из этого волеия также оказывается удалённой органически необходимая деятельность. Такое волеие свободно. Эту свободу волеия не сможет наблюдать тот, кто не в состоянии узреть, каким образом свободное волеие состоит в том, что интуитивным элементом *сначала* ослабляется, оттесняется необходимая деятельность человеческого организма и на её место становится духовная деятельность наполненной идеей воли. Лишь не способный сделать *это* наблюдение двучленности свободного волеия верит в несвободе *всякого* волеия. А кто сделать его в состоянии, тот пробивается к пониманию, что человек несвободен постольку, поскольку не может довести до конца процесс оттеснения органической деятельности, но что эта несвобода стремится к свободе и эта свобода отнюдь не является каким-то абстрактным идеалом, а есть заложенная в человеческом существе направляющая сила. Человек свободен в той мере, в какой он в состоянии осуществлять в своём волеии тот душевный строй, который живёт в нём, когда он осознаёт образование [в себе] чисто идеальных (духовных) интуиций.

XIII. DER WERT DES LEBENS (PESSIMISMUS UND OPTIMISMUS)

Ein Gegenstück zu der Frage nach dem Zwecke oder der Bestimmung des Lebens (vgl. S. 312 ff.) ist die nach dessen Wert. Zwei entgegengesetzten Ansichten begegnen wir in dieser Beziehung, und dazwischen allen denkbaren Vermittlungsversuchen. Eine Ansicht sagt: Die Welt ist die denkbar beste, die es geben kann, und das Leben und Handeln in derselben ein Gut von unschätzbarem Werte. Alles bietet sich als harmonisches und zweckmäßiges Zusammenwirken dar und ist der Bewunderung wert. Auch das scheinbar Böse und Üble ist von einem höheren Standpunkte als gut erkennbar; denn es stellt einen wohltuenden Gegensatz zum Guten dar; wir können dies um so besser schätzen, wenn es sich von jenem abhebt. Auch ist das Übel kein wahrhaft wirkliches; wir empfinden nur einen geringeren Grad des Wohles als Übel. Das Übel ist Abwesenheit des Guten; nichts was an sich Bedeutung hat.

Die andere Ansicht ist die, welche behauptet: das Leben ist voll Qual und Elend, die Unlust überwiegt überall die Lust, der Schmerz die Freude. Das Dasein ist eine Last, und das Nichtsein wäre dem Sein unter allen Umständen vorzuziehen.

Als die Hauptvertreter der ersteren Ansicht, des Optimismus, haben wir *Shaftesbury* und *Leibniz*, als die der zweiten, des Pessimismus, *Schopenhauer* und *Eduard von Hartmann* aufzufassen.

Leibniz meint, die Welt ist die beste, die es geben kann. Eine bessere ist unmöglich. Denn Gott ist gut und weise. Ein guter Gott *will* die beste der Welten schaffen; ein weiser *kennt* sie; er kann sie von allen anderen möglichen schlechteren unterscheiden. Nur ein böser oder unweiser Gott könnte eine schlechtere als die bestmögliche Welt schaffen.

Wer von diesem Gesichtspunkte ausgeht, wird leicht dem menschlichen Handeln die Richtung vorzeichnen können, die es einschlagen muss, um zum Besten der Welt das Seinige beizutragen. Der Mensch wird nur

XIII. Ценность жизни (ПЕССИМИЗМ И ОПТИМИЗМ)

Вопросу о цели или назначении жизни (см. стр. 313 и след.) эквивалентен вопрос о её ценности. В отношении их мы встречаемся с двумя противоположными взглядами, а между ними — со всеми мыслимыми промежуточными попытками их примирения. Согласно одному из этих взглядов, утверждается: мир настолько хорош, насколько только можно себе представить, а жизнь и деятельность в нём есть благо неизмеримой ценности. Всё в нём предстаёт как гармоничное и целесообразное взаимодействие и достойно изумления. Кажущееся злым и дурным с высшей точки зрения также познаётся как добро, потому что оно представляет собой благотворную противоположность добру; мы ещё лучше можем оценить последнее, когда оно отменяется первым. И зло не есть нечто поистине действительное; мы ощущаем как зло только меньшую степень блага. Зло есть отсутствие добра, а не что-то такое, что имеет значение само по себе.

Согласно другому взгляду, утверждается: жизнь полна мучений и бедствий, страдание повсюду перевешивает удовольствие, горе перевешивает радость. Существование есть бремя, и небытие следует при всех обстоятельствах предпочесть бытию.

Главными представителями первого взгляда, оптимизма, следует считать *Шефтсбери* и *Лейбница*, а представителями второго, пессимизма, — *Шопенгауэра* и *Эдуарда фон Гартмана*.

По мнению Лейбница, наш мир является наилучшим, какой только может быть. Лучший — невозможен. Ибо Бог добр и мудр. Добрый Бог *хочет* творить лучший из миров; мудрый *знает* этот мир; он может отличить его от всех других, худших. Только злой или немудрый бог мог бы сотворить более плохой мир, чем наилучший из возможных.

Кто исходит из этой точки зрения, может легко начертать человеческой деятельности направление, которое она должна принять, чтобы сделать свой вклад на благо мира. Человеку надо только раз-

die Ratschlüsse Gottes zu erforschen und sich danach zu benehmen haben. Wenn er weiß, was Gott mit der Welt und dem Menschengeschlecht für Absichten hat, dann wird er auch das Richtige tun. Und er wird sich glücklich fühlen, zu dem andern Guten auch das Seinige hinzuzufügen. Vom optimistischen Standpunkt aus ist also das Leben des Lebens wert. Es muss uns zur mitwirkenden Anteilnahme anregen.

Anders stellt sich *Schopenhauer* die Sache vor. Er denkt sich den Weltengrund nicht als allweises und allgütiges Wesen, sondern als blinden Drang oder Willen. Ewiges Streben, unaufhörliches Schmachten nach Befriedigung, die doch nie erreicht werden kann, ist der Grundzug alles Wollens. Denn ist ein erstrebtes Ziel erreicht, so entsteht ein neues Bedürfnis und so weiter. Die Befriedigung kann immer nur von verschwindend kleiner Dauer sein. Der ganze übrige Inhalt unseres Lebens ist unbefriedigtes Drängen, das ist Unzufriedenheit, Leiden. Stumpft sich der blinde Drang endlich ab, so fehlt uns jeglicher Inhalt; eine unendliche Langeweile erfüllt unser Dasein. Daher ist das relativ Beste, Wünsche und Bedürfnisse in sich zu ersticken, das Wollen zu ertöten. Der Schopenhauersche Pessimismus führt zur Tatenlosigkeit, sein sittliches Ziel ist *Universal Faulheit*.

In wesentlich anderer Art sucht *Hartmann* den Pessimismus zu begründen und für die Ethik auszunutzen. Hartmann sucht, einem Lieblingsstreben unserer Zeit folgend, seine Weltanschauung auf *Erfahrung* zu begründen. Aus der *Beobachtung* des Lebens will er Aufschluss darüber gewinnen, ob die Lust oder die Unlust in der Welt überwiege. Er lässt, was den Menschen als Gut und Glück erscheint, vor der Vernunft Revue passieren, um zu zeigen, dass alle vermeintliche Befriedigung bei genauerem Zusehen sich als *Illusion* erweist. Illusion ist es, wenn wir glauben, in Gesundheit, Jugend, Freiheit, auskömmlicher Existenz, Liebe (Geschlechts-genuss), Mitleid, Freundschaft und Familienleben, Ehrgefühl, Ehre, Ruhm, Herrschaft, religiöser Erbauung, Wissenschafts- und Kunstbetrieb, Hoffnung auf jenseitiges Leben, Beteiligung am Kulturfortschritt — Quellen des Glückes und der Befriedigung zu haben. Vor einer nüchternen Betrachtung bringt jeder Genuss viel mehr Übel und Elend als Lust in die Welt. *Die Unbehaglichkeit des Katzenjammers ist stets größer als die Behaglichkeit des Rausches*. Die Unlust überwiegt bei weitem in der Welt. Kein Mensch, auch der relativ glücklichste, würde, gefragt, das elende Leben

узнавать Божью волю и вести себя сообразно с ней. Если он знает намерения Бога относительно мира и человеческого рода, то и поступки его окажутся верными. И он будет чувствовать себя счастливым, имея возможность к остальному добру присоединить ещё своё. Таким образом, с оптимистической точки зрения, жизнь стоит жизни. Она должна побуждать нас к участию в ней и содействию ей.

Иначе представляет себе дело *Шопенгауэр*. Он мыслит себе мировую основу не как всемудрое и всеблагое существо, а как слепой порыв (*Drang*), или волю. Вечное стремление, непрестанная жажда удовлетворения, которое никогда не может быть достигнуто, — вот основная черта всякого воления. Ибо лишь только бывает достигнута одна желанная цель, как тотчас же возникает новая потребность и т.д. Удовлетворение может всегда иметь лишь ничтожно малую длительность. А всё остальное содержание нашей жизни есть неудовлетворённое влечение, т.е. недовольство, страдание. Стоит же слепому порыву притупиться — и мы лишаемся всякого содержания; бесконечная скука наполняет наше существование. Поэтому относительно лучшим является подавление в себе желаний и потребностей, убийство воления. Шопенгауэровский пессимизм ведёт к бездеятельности, его нравственная цель — *универсальная лень*.

Существенно иначе пытается обосновать пессимизм и использовать его для этики *Гартман*. Следуя излюбленному стремлению нашего времени, Гартман пытается обосновать своё мировоззрение на *опыте*. Из *наблюдения* жизни хочет он добыть ответ на вопрос, что перевешивает в мире — удовольствие или недовольствие. Он проводит перед разумом смотр всему, что представляется людям как добро и как счастье, чтобы показать, что всё кажущееся удовлетворением при более точном рассмотрении оказывается *иллюзией*. Это иллюзия, когда мы верим, что в здоровье, юности, свободе, обеспеченном существовании, любви (сексуальном наслаждении), милосердии, дружбе и семейной жизни, чувстве чести, почёте, славе, господстве, религиозном утешении, занятиях наукой и искусством, надежде на потустороннюю жизнь, участии в культурном прогрессе мы имеем источники счастья и удовлетворения. При трезвом рассмотрении оказывается, что каждое наслаждение приносит в мир гораздо больше зла и несчастья, чем удовольствия. *Неприятность похмелья всегда больше, чем приятность опьянения*. Страдание [неудовольствие] намного преобладает в мире. Ни один человек, даже и относительно счастливый, не согласился

ein zweites Mal durchmachen wollen. Da nun aber Hartmann die Anwesenheit des Ideellen (der Weisheit) in der Welt nicht leugnet, ihm vielmehr eine gleiche Berechtigung neben dem blinden Drange (Willen) zugesteht, so kann er seinem Urwesen die Schöpfung der Welt nur zumuten, wenn er den Schmerz der Welt in einen weisen Weltzweck auslaufen lässt. Der Schmerz der Weltwesen sei aber kein anderer als der Gottesschmerz selbst, denn das Leben der Welt als Ganzes ist identisch mit dem Leben Gottes. Ein allweises Wesen kann aber sein Ziel nur in der Befreiung vom Leid sehen, und da alles Dasein Leid ist, in der Befreiung vom Dasein. Das Sein in das weit bessere Nichtsein überzuführen, ist der Zweck der Welterschöpfung. Der Weltprozess ist ein fortwährendes Ankämpfen gegen den Gottesschmerz, das zuletzt mit der Vernichtung alles Daseins endet. Das sittliche Leben der Menschen wird also sein: Teilnahme an der Vernichtung des Daseins. Gott hat die Welt erschaffen, damit er sich durch dieselbe von seinem unendlichen Schmerze befreie. Diese ist «gewissermaßen wie ein juckender Ausschlag am Absoluten zu betrachten», durch den dessen unbewusste Heilkraft sich von einer innern Krankheit befreit, «oder auch als ein schmerzhaftes Zugpflaster, welches das all-eine Wesen sich selbst appliziert, um einen innern Schmerz zunächst nach außen abzulenken und für die Folge zu beseitigen». Die Menschen sind Glieder der Welt. In ihnen leidet Gott. Er hat sie geschaffen, um seinen unendlichen Schmerz zu zersplittern. Der Schmerz, den jeder einzelne von uns leidet, ist nur ein Tropfen in dem unendlichen Meere des Gottesschmerzes (Hartmann, *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*, S. 866 ff.).

Der Mensch hat sich mit der Erkenntnis zu durchdringen, dass das Jagen nach individueller Befriedigung (der Egoismus) eine Torheit ist, und hat sich einzig von der Aufgabe leiten zu lassen, durch selbstlose Hingabe an den Weltprozess der Erlösung Gottes sich zu widmen. Im Gegensatz zu dem Schopenhauers führt uns Hartmanns Pessimismus zu einer hingebenden Tätigkeit für eine erhabene Aufgabe.

Wie steht es aber mit der Begründung auf Erfahrung?

Streben nach Befriedigung ist Hinausgreifen der Lebenstätigkeit über den Lebensinhalt. Ein Wesen ist hungrig, das heißt, es strebt nach Sättigung, wenn seine organischen Funktionen zu ihrem weiteren Verlauf Zuführung neuen Lebensinhaltes in Form von Nahrungsmitteln verlangen.

бы, если его спросить, второй раз прожить свою убогую жизнь. Поскольку, однако, Гартман не отрицает присутствия в мире идеального (мудрости) и даже признаёт за ним одинаковое право [на существование] наряду со слепым порывом (волею), то своему Первосуществу он может приписать сотворение мира лишь с целью посредством мирового страдания прийти к мудрой мировой цели. Но страдание существ мира есть не что иное, как страдание Самого Бога, ибо жизнь мира, как целое, тождественна с жизнью Бога. Всемудрое же Существо может видеть свою цель только в избавлении от страдания, а поскольку всякое существование есть страдание, то — и в избавлении от существования. Перевод бытия в гораздо лучшее небытие есть цель мирового творения. Мировой процесс есть постоянная борьба против страдания Бога, которая в конце концов кончится уничтожением всякого существования. Таким образом, участие в уничтожении существования — вот в чём состоит нравственная жизнь человека. Бог сотворил мир, чтобы через него избавиться от своего бесконечного страдания. Мир «надо рассматривать, в некотором смысле, как зудящую сыпь на Абсолютном», посредством которой его бессознательная целебная сила освобождает себя от внутренней болезни, «или же как болезненный вытяжной пластырь, который накладывает на себя всеединое Существо, чтобы внутреннее страдание извлечь сначала наружу, а затем совсем устранить его». Люди суть члены мира. В них страдает Бог. Он сотворил их, чтобы раздробить своё бесконечное страдание. Боль, которой страдает каждый отдельный из нас, — это только капля в бесконечном море божественной боли (Гартман. «Феноменология нравственного сознания», стр. 866 и след. нем. изд.).

Человек должен проникнуться сознанием того, что погоня за индивидуальным удовлетворением (эгоизм) есть глупость, и должен руководствоваться единственно задачей посвятить себя, путем самоотверженной отдачи себя мировому процессу, избавлению Бога. В противоположность пессимизму Шопенгауэра, пессимизм Гартмана ведёт нас к самоотверженной деятельности, направленной на служение возвышенной задаче.

Однако как обстоит дело с обоснованием этих взглядов на опыте?

Стремление к удовлетворению — это порыв жизненной деятельности выйти за пределы жизненного содержания. Существо голодно, т.е. оно стремится к насыщению, если его органические функции для своей дальнейшей деятельности требуют притока нового жизненно-

Das Streben nach Ehre besteht darin, dass der Mensch sein persönliches Tun und Lassen erst dann für wertvoll ansieht, wenn zu seiner Betätigung die Anerkennung von außen kommt. Das Streben nach Erkenntnis entsteht, wenn dem Menschen zu der Welt, die er sehen, hören usw. kann, solange etwas fehlt, als er sie nicht begriffen hat. Die Erfüllung des Strebens erzeugt in dem strebenden Individuum Lust, die Nichtbefriedigung Unlust. Es ist dabei wichtig zu beobachten, dass Lust oder Unlust erst von der Erfüllung oder Nichterfüllung meines Strebens abhängt. Das Streben selbst kann keineswegs als Unlust gelten. Wenn es sich also herausstellt, dass in dem Momente des Erfüllens einer Bestrebung sich sogleich wieder eine neue einstellt, so darf ich nicht sagen, die Lust hat für mich Unlust geboren, weil unter allen Umständen der Genuss das Begehren nach seiner Wiederholung oder nach einer neuen Lust erzeugt. Erst wenn dieses Begehren auf die Unmöglichkeit seiner Erfüllung stößt, kann ich von Unlust sprechen. Selbst dann, wenn ein erlebter Genuss in mir das Verlangen nach einem größeren oder raffinierteren Lusterlebnis erzeugt, kann ich von einer durch die erste Lust erzeugten Unlust erst in dem Augenblicke sprechen, wenn mir die Mittel versagt sind, die größere oder raffiniertere Lust zu erleben. Nur dann, wenn als naturgesetzliche Folge des Genusses Unlust eintritt, wie etwa beim Geschlechtsgenuss des Weibes durch die Leiden des Wochenbettes und die Mühen der Kinderpflege, kann ich in dem Genuss den Schöpfer des Schmerzes finden. Wenn Streben als solches Unlust hervorriefe, so müsste jede Beseitigung des Strebens von Lust begleitet sein. Es ist aber das Gegenteil der Fall. Der Mangel an Streben in unserem Lebensinhalte erzeugt Langeweile, und diese ist mit Unlust verbunden. Da aber das Streben naturgemäß lange Zeit dauern kann, bevor ihm die Erfüllung zuteil wird und sich dann vorläufig mit der Hoffnung auf dieselbe zufriedengibt, so muss anerkannt werden, dass die Unlust mit dem Streben als solchem gar nichts zu tun hat, sondern lediglich an der Nichterfüllung desselben hängt. Schopenhauer hat also unter allen Umständen unrecht, wenn er das Begehren oder Streben (den Willen) an sich für den Quell des Schmerzes hält.

In Wahrheit ist sogar das Gegenteil richtig. Streben (Begehren) an sich macht Freude. Wer kennt nicht den Genuss, den die Hoffnung auf ein entferntes, aber stark begehrtes Ziel bereitet? Diese Freude ist die Begleiterin

го содержания в форме пищи. Стремление к почёту состоит в том, что человек считает свою личную деятельность ценной лишь в том случае, если к ней присоединяется признание извне. Стремление к познанию возникает у человека тогда, когда миру, который он может видеть, слышать и т.д., чего-то недостаёт до тех пор, пока он его не понял. Исполнение стремления вызывает в стремящемся индивидууме удовольствие, неудовлетворение — недовольство. При этом важно заметить, что удовольствие и недовольство зависят лишь от исполнения или неисполнения моего стремления. Само стремление ни в коем случае не может считаться неудовольствием. Поэтому если выясняется, что в момент исполнения одного стремления сейчас же возникает другое, то я не вправе говорить, что удовольствие породило для меня неудовольствие, ибо при всех обстоятельствах наслаждение вызывает желание его повторения или получения нового удовольствия. Только когда желание наталкивается на невозможность его исполнения, я могу говорить о неудовольствии. Даже и в том случае, когда пережитое наслаждение вызывает во мне потребность в ещё большем или более утончённом переживании удовольствия, я вправе говорить о вызванном благодаря первому удовольствию недовольстве только в тот момент, когда окажется, что я лишён средств пережить большее или более утончённое удовольствие. Лишь когда неудовольствие возникает в качестве естественного последствия наслаждения, как, например, при сексуальном наслаждении у женщины, из-за родовых мук и труда по уходу за детьми, могу я в наслаждении находить источник страдания. Если бы само стремление вызывало неудовольствие, то устранение стремления должно было бы сопровождаться удовольствием. Но на самом деле имеет место обратное. Отсутствие стремления в нашем жизненном содержании вызывает скуку, а скука соединена с неудовольствием. Но так как стремление может, естественно, длиться долго, пока не наступит его исполнение, а до тех пор мы довольствуемся надеждой на него, то надо признать, что неудовольствие не имеет ничего общего со стремлением, как таковым, но зависит исключительно от его неисполнения. Итак, Шопенгауэр при всех обстоятельствах не прав, когда желание или стремление (воление) сами по себе считает источником страдания.

В действительности же верно даже обратное. Стремление (желание) само по себе создает радость. Кому не известно наслаждение, доставляемое надеждой на достижение отдалённой, но сильно желаемой

der Arbeit, deren Früchte uns in Zukunft erst zuteil werden sollen. Diese Lust ist ganz unabhängig von der Erreichung des Zieles. Wenn dann das Ziel erreicht ist, dann kommt zu der Lust des Strebens die der Erfüllung als etwas Neues hinzu. Wer aber sagen wollte: zur Unlust durch ein nichtbefriedigtes Ziel kommt auch noch die über die getäuschte Hoffnung und mache zuletzt die Unlust an der Nichterfüllung doch größer, als die etwaige Lust an der Erfüllung, dem ist zu erwidern: es kann auch das Gegenteil der Fall sein; der Rückblick auf den Genuss in der Zeit des unerfüllten Begehrens wird ebenso oft lindernd auf die Unlust durch Nichterfüllung wirken. Wer im Anblicke gescheiterter Hoffnungen ausruft: Ich habe das Meinige getan! der ist ein Beweisobjekt für diese Behauptung. Das beseligende Gefühl, nach Kräften das Beste gewollt zu haben, übersehen diejenigen, welche an jedes nichterfüllte Begehren die Behauptung knüpfen, dass nicht nur allein die Freude an der Erfüllung ausgeblieben, sondern auch der Genuss des Begehrens selbst zerstört ist.

Erfüllung eines Begehrens ruft Lust und Nichterfüllung eines solchen Unlust hervor. Daraus darf nicht geschlossen werden: Lust ist Befriedigung eines Begehrens, Unlust Nichtbefriedigung. Sowohl Lust wie Unlust können sich in einem Wesen einstellen, auch ohne dass sie Folgen eines Begehrens sind. Krankheit ist Unlust, der kein Begehren vorausgeht. Wer behaupten wollte: Krankheit sei unbefriedigtes Begehren nach Gesundheit, der beginge den Fehler, dass er den selbstverständlichen und nicht zum Bewusstsein gebrachten Wunsch, nicht krank zu werden, für ein positives Begehren hielte. Wenn jemand von einem reichen Verwandten, von dessen Existenz er nicht die geringste Ahnung hatte, eine Erbschaft macht, so erfüllt ihn diese Tatsache ohne vorangegangenes Begehren mit Lust.

Wer also untersuchen will, ob auf Seite der Lust oder der Unlust ein Überschuss zu finden ist, der muss in Rechnung bringen: die Lust am Begehren, die an der Erfüllung des Begehrens, und diejenige, die uns unerstrebt zuteil wird. Auf die andere Seite des Kontobuches wird zu stehen kommen: Unlust aus Langeweile, solche aus nicht erfülltem Streben, und endlich solche, die ohne unser Begehren an uns herantritt. Zu der letzteren Gattung gehört auch die Unlust, die uns aufgedrängte, nicht selbst gewählte Arbeit verursacht.

цели? Эта радость сопровождает работу, плоды которой достанутся нам только в будущем. Такое удовольствие совершенно не зависит от достижения цели. А когда затем цель бывает достигнута, то к удовольствию стремления присоединяется удовольствие от исполнения как что-то новое. Но если бы кто-нибудь сказал, что к неудовольствию от недостигнутой цели присоединяется ещё и неудовольствие от обманутой надежды и делает в конечном счёте неудовольствие от неисполнения ещё большим, чем возможное удовольствие от исполнения, то ему следует возразить, что на деле всё может быть наоборот: воспоминание об удовольствии, испытанном, когда желание ещё было далеко от исполнения, нередко действует смягчающим образом на неудовольствие от неудавшегося исполнения. Кто в момент крушения надежд восклицает: «Я сделал всё, что мог!» — тот сам служит доказательством этого утверждения. Счастливое чувство воодушевления, переживаемое от сознания, что ты посильно желал лучшего, упускают из виду те, кто каждое неисполнившееся желание сопровождает утверждением, будто не только оказалась несостоявшейся радость от его исполнения, но разрушено и само наслаждение желанием.

Исполнение желания вызывает удовольствие, а неисполнение — неудовольствие. Но отсюда нельзя заключать, что удовольствие состоит в удовлетворении желания, а неудовольствие — в неудовлетворении его. Как удовольствие, так и неудовольствие могут возникнуть в каком-нибудь существе, вовсе не будучи следствием желания. Болезнь есть страдание, которому не предшествует никакого желания. Если бы кто-нибудь вздумал утверждать, что болезнь есть неудовлетворённое желание здоровья, тот сделал бы ошибку, приняв само собой разумеющееся и неведённое до сознания желание не заболеть за положительное желание. Когда кто-нибудь получает наследство после богатого родственника, о существовании которого он не имел ни малейшего понятия, то этот факт наполняет его удовольствием без предшествовавшего ему желания.

Итак, если бы кто-нибудь захотел исследовать, на чьей стороне перевес — на стороне ли удовольствия или неудовольствия, то он должен был бы учесть: удовольствие от желания, удовольствие от исполнения желания, а также удовольствие, достигающееся нам без всякого желания. На другой странице книги его счетов будут стоять: неудовольствие, причиняемое скукой, неудовольствие от неисполненного стремления и, наконец, то, которое постигает нас без наше-

Nun entsteht die Frage: welches ist das rechte Mittel, um aus diesem *Soll* und *Haben* die *Bilanz* zu erhalten? Eduard von Hartmann ist der Meinung, dass es die abwägende Vernunft ist. Er sagt zwar (Philosophie des Unbewussten, 7. Auflage, II. Band, S. 290): «Schmerz und Lust *sind* nur, insofern sie *empfunden* werden.» Hieraus folgt, dass es für die Lust keinen andern Maßstab gibt als den subjektiven des Gefühls. Ich muss *empfinden*, ob die Summe meiner Unlustgefühle zusammengestellt mit meinen Lustgefühlen in mir einen Überschuss von Freude oder Schmerz ergibt. Dessen ungeachtet behauptet Hartmann: «Wenn ...der Lebenswert jedes Wesens nur nach seinem eigenen subjektiven Maßstabe in Anschlag gebracht werden kann ..., so ist doch damit keineswegs gesagt, dass jedes Wesen aus den sämtlichen Affektionen seines Lebens die *richtige* algebraische Summe ziehe, oder mit anderen Worten, dass *sein Gesamturteil* über sein eigenes Leben ein in bezug auf seine subjektiven Erlebnisse richtiges sei.» Damit wird doch wieder die *vernunftgemäße Beurteilung* des Gefühls zum Wertschätzer gemacht.*

Wer sich der Vorstellungsrichtung solcher Denker wie Eduard von Hartmann mehr oder weniger genau anschließt, der kann glauben, er müsse, um zu einer richtigen Bewertung des Lebens zu kommen, die Faktoren aus dem Wege räumen, die unser *Urteil* über die Lust- und Unlustbilanz verfälschen. Er kann das auf zwei Wegen zu erreichen suchen. *Erstens* indem er nachweist, dass unser Begehren (Trieb, Wille) sich störend in unsere nüchterne Beurteilung des Gefühlswertes einmischt. Während wir uns zum Beispiel sagen müssten, dass der Geschlechtsgenuss eine Quelle des Übels ist, verführt uns der Umstand, dass der Geschlechtstrieb in uns mächtig ist, dazu, uns eine Lust vorzugaukeln, die in dem Maße gar nicht da ist. Wir wollen genießen; deshalb gestehen wir uns nicht, dass wir unter dem Genusse leiden. *Zweitens* indem er die Gefühle einer Kritik unterwirft und

* Wer *ausrechnen* will, ob die Gesamtsumme der Lust oder die der Unlust überwiegt, der beachtet eben nicht, dass er eine Rechnung anstellt über etwas, das nirgends erlebt wird. Das Gefühl rechnet nicht, und für die wirkliche Bewertung des Lebens kommt das wirkliche Erlebnis, nicht das Ergebnis einer erträumten Rechnung in Betracht.

го желания. К последнему роду принадлежит также неудовольствие, причиняемое нам навязанной, не нами самими выбранной работой.

Теперь возникает вопрос: как найти верное средство вывести из этого *дебета* и *кредита баланс*? Эдуард фон Гартман придерживается того мнения, что это может сделать наш взвешивающий разум. Правда, он говорит: «Страдание и удовольствие *существуют*, лишь поскольку они *ощущаются*». Отсюда следует, что для удовольствия нет иного мерила, кроме субъективного мерила чувства. Я должен *ощущать*, даёт ли во мне сумма моих чувств неудовольствия, будучи сопоставленной с моими чувствами удовольствия, перевес в пользу радости или же страдания. Несмотря на это, Гартман утверждает: «Если... ценность жизни каждого существа может быть измерена только согласно его собственному, субъективному масштабу... то этим отнюдь ещё не сказано, что каждое существо из всех склонностей [интересов] своей жизни выводит *правильную* алгебраическую сумму или, другими словами, что *его общее суждение* о своей собственной жизни правильно по отношению к его субъективным переживаниям» («Философия бессознательного», том II, стр. 290 седьмого нем. изд.). Но тем самым *рациональная оценка* чувствования опять же становится мерилем его ценности*.

Кто более или менее точно придерживается системы представлений таких мыслителей, как Эдуард фон Гартман, тому может показаться, что для того, чтобы прийти к правильной оценке жизни, ему следует устранить факторы, искажающие наше *суждение* о балансе удовольствий и неудовольствий. Он может попытаться достичь этого двумя способами. *Во-первых*, доказывая, что наше желание (влечение, воля) вторгается в качестве помехи в нашу трезвую оценку ценности чувства. Между тем как мы должны были бы, например, сказать себе, что половое наслаждение является источником зла, мы, в силу того обстоятельства, что половое влечение в нас так властно, впадаем в соблазн лживо представлять себе удовольствие, которого в такой мере вовсе не существует. Мы хотим наслаждаться; оттого мы

* Кто пытается *вычислить*, преобладает ли [в жизни] общая сумма удовольствий или же неудовольствий, тот как раз упускает из виду, что он подсчитывает нечто такое, что нигде не переживается. Чувство не знает счёта, и для действительной оценки жизни важно действительное переживание, а не результат вымышленного счёта.

nachzuweisen sucht, dass die Gegenstände, an die sich die Gefühle knüpfen, vor der Vernunftkenntnis sich als Illusionen erweisen, und *dass sie in dem Augenblicke zerstört werden, wenn unsere stets wachsende Intelligenz die Illusionen durchschaut.*

Er kann sich die Sache folgendermaßen denken. Wenn ein Ehrgeiziger sich darüber klar werden will, ob bis zu dem Augenblicke, in dem er seine Betrachtung anstellt, die Lust oder die Unlust den überwiegenden Anteil an seinem Leben gehabt hat, dann muss er sich von zwei Fehlerquellen bei seiner Beurteilung frei machen. Da er ehrgeizig ist, wird dieser Grundzug seines Charakters ihm die Freuden über Anerkennung seiner Leistungen durch ein Vergrößerungsglas, die Kränkungen durch Zurücksetzungen aber durch ein Verkleinerungsglas zeigen. Damals, als er die Zurücksetzungen erfuhr, fühlte er die Kränkungen, gerade weil er ehrgeizig ist; in der Erinnerung erscheinen sie in milderem Lichte, während sich die Freuden über Anerkennungen, für die er so zugänglich ist, um so tiefer einprägen. Nun ist es zwar für den Ehrgeizigen eine wahre Wohltat, dass es so ist. Die Täuschung vermindert sein Unlustgefühl in dem Augenblicke der Selbstbeobachtung. Dennoch ist seine Beurteilung eine falsche. Die Leiden, über die sich ihm ein Schleier breitet, hat er wirklich durchmachen müssen in ihrer ganzen Stärke, und er setzt sie somit in das Kontobuch seines Lebens tatsächlich falsch ein. Um zu einem richtigen Urteile zu kommen, müsste der Ehrgeizige für den Moment seiner Betrachtung sich seines Ehrgeizes entledigen. Er müsste ohne Gläser vor seinem geistigen Auge sein bisher abgelaufenes Leben betrachten. Er gleicht sonst dem Kaufmanne, der beim Abschluss seiner Bücher seinen Geschäftseifer mit auf die Einnahmeseite setzt.

Er kann aber noch weitergehen. Er kann sagen: Der Ehrgeizige wird sich auch klarmachen, dass die Anerkennungen, nach denen er jagt, wertlose Dinge sind. Er wird selbst zur Einsicht kommen, oder von andern dazu gebracht werden, dass einem vernünftigen Menschen an der Anerkennung von seiten der Menschen nichts liegen könne, da man ja «in allen solchen Sachen, die nicht Lebensfragen der Entwicklung, oder gar von der Wissenschaft schon endgültig gelöst sind», immer darauf schwören kann, «dass die Majoritäten unrecht und die Minoritäten recht haben». «Einem

не признаётся себе, что страдаем под видом наслаждения. *Во-вторых*, если он подвергнет критике чувства и попытается доказать, что предметы, с которыми связаны чувства, перед разумным познанием оказываются иллюзиями и что *они разрушаются в тот момент, когда постоянно растущая сила нашего ума прозревает эти иллюзии.*

Он может представить себе дело следующим образом. Если какой-то честолюбец собирается выяснить, преобладало ли в его жизни до того момента, когда он начал своё рассмотрение, удовольствие или неудовольствие, то ему следует освободиться в своём суждении от двух источников ошибок. Поскольку он честолюбив, то эта основная черта его характера покажет ему все радости, испытанные им вследствие признания его заслуг, как бы через увеличительное стекло, обиды же от непризнания — как бы через уменьшительное. Прежде, испытывая непризнание, он чувствовал обиду именно потому, что он честолюбив; в воспоминании такие обиды являются ему в смягчённом свете, зато тем глубже в его память врезаются радости из-за признания, на которое он так падок. Для честолюбца, конечно, это чистое благодеяние, что дело обстоит именно так. Заблуждение ослабляет испытываемое им чувство неудовольствия в момент самонаблюдения. Тем не менее, его оценка неверна. Страдания, на которые для него набрасывается некий покров, ему на самом деле пришлось испытать во всей их силе, и, таким образом, он заносит их в книгу счетов своей жизни фактически неверно. Чтобы прийти к правильному суждению, честолюбец должен был бы в момент наблюдения освободиться от честолюбия. Он должен был бы свою протекшую до того времени жизнь рассматривать своим духовным взором без увеличительного и уменьшительного стекла. Иначе он уподобится купцу, который при подведении заключительного баланса своих счетов вписал бы на сторону прихода своё деловое усердие.

Но он* может пойти ещё дальше. Он может сказать: рано или поздно честолюбец также уяснит себе, что признание, за которым он гонится, есть вещь, не имеющая цены. Он сам придёт к убеждению или будет приведён к нему другими, что для разумного человека признание со стороны людей ничего не значит, потому что ведь «во всех таких вещах, которые не являются жизненными вопросами развития или уже окончательно решенными наукой», всегда можно поручить-

* Приверженец системы Гартмана. (Ред.)

solchen Urteile gibt derjenige sein Lebensglück in die Hände, welcher den Ehrgeiz zu seinem Leitstern macht.» (Philosophie des Unbewussten, II. Band, S. 332.) Wenn sich der Ehrgeizige das alles sagt, dann muss er als eine Illusion bezeichnen, was ihm sein Ehrgeiz als Wirklichkeit vorgestellt hat, folglich auch die Gefühle, die sich an die entsprechenden Illusionen seines Ehrgeizes knüpfen. Aus diesem Grunde könnte dann gesagt werden: es muss auch noch das aus dem Konto der Lebenswerte gestrichen werden, was sich an Lustgefühlen aus Illusionen ergibt; was dann übrig bleibt, stelle die illusionsfreie Lustsumme des Lebens dar, und diese sei gegen die Unlustsumme so klein, dass das Leben kein Genuss, und Nichtsein dem Sein vorzuziehen sei.

Aber während es unmittelbar einleuchtend ist, dass die durch Einmischung des ehrgeizigen Triebes bewirkte Täuschung bei Aufstellung der Lustbilanz ein falsches Resultat bewirkt, muss das von der Erkenntnis des illusorischen Charakters der Gegenstände der Lust Gesagte jedoch bestritten werden. Ein Ausschneiden aller an wirkliche oder vermeintliche Illusionen sich knüpfenden Lustgefühle von der Lustbilanz des Lebens würde die letztere geradezu verfälschen. Denn der Ehrgeizige hat über die Anerkennung der Menge wirklich seine Freude gehabt, ganz gleichgültig, ob er selbst später, oder ein anderer diese Anerkennung als Illusion erkennt. Damit wird die genossene freudige Empfindung nicht um das geringste kleiner gemacht. Die Ausschneidung aller solche «illusorischen» Gefühle aus der Lebensbilanz stellt nicht etwa unser Urteil über die Gefühle richtig, sondern löscht wirklich vorhandene Gefühle aus dem Leben aus.

Und warum sollen diese Gefühle ausgeschieden werden? Wer sie hat, bei dem sind sie eben lustbereitend; wer sie überwunden hat, bei dem tritt durch das Erlebnis der Überwindung (nicht durch die selbstgefällige Empfindung: Was bin ich doch für ein Mensch! — sondern durch die objektiven Lustquellen, die in der Überwindung liegen) eine allerdings vergeistigte, aber darum nicht minder bedeutsame Lust ein. Wenn Gefühle aus der Lustbilanz gestrichen werden, weil sie sich an Gegenstände heften, die sich als Illusionen entpuppen, so wird der Wert des Lebens nicht von der Menge der Lust, sondern von der Qualität der Lust und diese von dem Werte der die Lust verursachenden Dinge abhängig gemacht. Wenn ich den Wert des Lebens aber erst aus der Menge der Lust oder Unlust bestimmen will, das es

ся, что «большинство бывает не право, а право меньшинство». «Такому суждению отдаёт в руки счастье своей жизни тот, кто делает честолюбие своей путеводной звездой» («Философия бессознательного», том II, стр. 332 нем. изд.). Если честолюбец скажет себе всё это, то должен будет признать иллюзией всё, что честолюбие явило ему как действительность, а следовательно, также и чувства, связанные с соответствующими иллюзиями его честолюбия. На этом основании можно было бы тогда сказать: со счёта ценности жизни должно быть скинуто также и то, что в чувствах удовольствия проистекает из иллюзий; и что тогда останется, будет представлять собой свободную от иллюзий сумму удовольствий жизни, и эта сумма удовольствий так мала по сравнению с суммой неудовольствий, что жизнь перестаёт казаться наслаждением и небытие следует предпочесть бытию.

Но между тем как непосредственно ясно, что порождённое вмешательством честолюбивого влечения заблуждение вызывает при установлении баланса удовольствия неверный итог, тем не менее, сказанное о познании иллюзорного характера предметов удовольствия выглядит весьма спорным. Исключение из баланса удовольствий жизни всех связанных с действительными или мнимыми иллюзиями чувств удовольствия сделало бы его попросту неверным. Ибо ведь честолюбец на самом деле испытывал радость от признания его толпой, вне всякой зависимости от того, сочтёт ли впоследствии он сам или кто-нибудь другой это признание иллюзией. Испытанное радостное ощущение несколько оттого не делается меньше. Исключение всех подобных «иллюзорных» чувств из жизненного баланса не только не делает правильным наше суждение о чувствах, но вычёркивает из жизни действительно существующие чувства.

И почему эти чувства должны быть исключены? Тому, кто их имеет, они доставляют удовольствие; кто их преодолел, у того, благодаря переживанию преодоления (не вследствие самодовольного ощущения: вот, мол, какой я человек! — а из объективных источников удовольствия, заключённых в преодолении), наступает, правда, одухотворённое, но от этого несколько не менее значительное удовольствие. Если из баланса удовольствий чувства вычёркиваются потому, что они связаны с предметами, оказавшимися иллюзорными, то ценность жизни делается зависимой не от количества удовольствий, а от их качества, а это последнее — от ценности причиняющих удовольствия вещей. Однако если я хочу определить ценность жизни по коли-

mir bringt, dann darf ich nicht etwas anderes voraussetzen, wodurch ich erst wieder den Wert oder Unwert der Lust bestimme. Wenn ich sage: ich will die Lustmenge mit der Unlustmenge vergleichen und sehen, welche größer ist, dann muss ich auch alle Lust und Unlust in ihren wirklichen Größen in Rechnung bringen, ganz abgesehen davon, ob ihnen eine Illusion zugrunde liegt oder nicht. Wer einer auf Illusion beruhenden Lust einen geringeren Wert für das Leben zuschreibt, als einer solchen, die sich vor der Vernunft rechtfertigen lässt, der macht eben den Wert des Lebens noch von anderen Faktoren abhängig als von der Lust.

Wer die Lust deshalb geringer veranschlägt, weil sie sich an einen eiteln Gegenstand knüpft, der gleicht einem Kaufmanne, der das bedeutende Erträgnis einer Spielwarenfabrik deshalb mit dem Viertel des Betrages in sein Konto einsetzt, weil in derselben Gegenstände zur Tändelei für Kinder produziert werden.

Wenn es sich bloß darum handelt, die Lust- und Unlustmenge gegeneinander abzuwägen, dann ist also der illusorische Charakter der Gegenstände gewisser Lustempfindungen völlig aus dem Spiele zu lassen.

Der von Hartmann empfohlene Weg vernünftiger Betrachtung der vom Leben erzeugten Lust- und Unlustmenge hat uns also bisher so weit geführt, dass wir wissen, wie wir die Rechnung aufzustellen haben, was wir auf die eine, was auf die andere Seite unseres Kontobuches zu setzen haben. Wie soll aber nun die Rechnung gemacht werden? Ist die Vernunft auch geeignet, die Bilanz zu bestimmen?

Der Kaufmann hat in seiner Rechnung einen Fehler gemacht, wenn der *berechnete* Gewinn sich mit den durch das Geschäft nachweislich genossenen oder noch zu genießenden Gütern nicht deckt. Auch der Philosoph wird unbedingt einen Fehler in seiner Beurteilung gemacht haben, wenn er den etwa ausgeklügelten Überschuss an Lust beziehungsweise Unlust in der Empfindung nicht nachweisen kann.

Ich will vorläufig die Rechnung der auf vernunftgemäße Weltbetrachtung sich stützenden Pessimisten nicht kontrollieren; wer aber sich entscheiden soll, ob er das Lebensgeschäft weiterführen soll oder nicht, der wird erst den Nachweis verlangen, wo der berechnete Überschuss an Unlust steckt.

Hiermit haben wir den Punkt berührt, wo die Vernunft *nicht* in der Lage

честву удовольствий или неудовольствий, которое она мне приносит, то я не вправе вводить ещё другую предпосылку, с помощью которой определяю, в свою очередь, ценность или никчёмность удовольствий. Если я говорю: я хочу сравнить количество удовольствий с количеством неудовольствий и посмотреть, которое из них больше, — то я должен учесть все удовольствия и все неудовольствия по их действительным величинам, совершенно независимо от того, лежит ли в их основе иллюзия или нет. Кто удовольствию, основанному на иллюзии, приписывает меньшую ценность для жизни, чем удовольствию, которое может быть оправдано разумом, тот делает ценность жизни зависимой, кроме удовольствия, ещё от иных факторов.

Кто умаляет ценность удовольствия потому, что оно связано с пустой вещью, тот похож на торговца, который вздумал бы значительный доход от фабрики игрушек учитывать лишь в одну четверть настоящей величины, потому что на ней производятся предметы для развлечения детей.

Итак, когда дело идёт только о том, чтобы взвесить относительно друг друга количества удовольствий и неудовольствий, надо оставить совсем в стороне иллюзорный характер предметов, доставляющих известные ощущения удовольствия.

Рекомендованный Гартманом путь разумного рассмотрения порождённого жизнью количества удовольствия и неудовольствия привел нас, таким образом, к тому, что мы теперь знаем, как нам следует производить учёт, что мы должны заносить на одну и что на другую страницу нашей книги счетов. Однако как нам теперь подвести итог? В состоянии ли разум вывести баланс?

Торговец сделал ошибку в своих расчётах, если *вычисленная* им прибыль не покрывается достоверно товарами, уже получившими сбыт в его торговом деле или ещё подлежащими сбыту. Подобную ошибку, безусловно, допускает в своём суждении и философ, если не может доказать наличия в ощущении вымышленного перевеса удовольствия или неудовольствия.

Я не намерен пока подвергать проверке расчёты пессимистов, опирающихся на рациональное рассмотрение мира; но кто стоит перед решением, продолжать ли ему дальше дело своей жизни или нет, тот пусть сначала потребует, чтобы ему показали, где же таится вычисленный перевес страданий?

Этим мы коснулись пункта, в котором разум *не* в состоянии лишь

ist, den Überschuss an Lust oder Unlust allein von sich aus zu bestimmen, sondern wo sie diesen Überschuss im Leben als Wahrnehmung zeigen muss. Nicht in dem Begriff allein, sondern in dem durch das Denken vermittelten Ineingreifen von Begriff und Wahrnehmung (und Gefühl ist Wahrnehmung) ist dem Menschen das Wirkliche erreichbar (vgl. S. 180 ff.). Der Kaufmann wird ja auch sein Geschäft erst dann aufgeben, wenn der von seinem Buchhalter berechnete Verlust an Gütern sich durch die Tatsachen bestätigt. Wenn das nicht der Fall ist, dann lässt er den Buchhalter die Rechnung nochmals machen. Genau in derselben Weise wird es der im Leben stehende Mensch machen. Wenn der Philosoph ihm beweisen will, dass die Unlust weit größer ist als die Lust, er jedoch das nicht empfindet, dann wird er sagen: du hast dich in deinem Grübeln geirrt, denke die Sache nochmals durch. Sind aber in einem Geschäft zu einem bestimmten Zeitpunkte wirklich solche Verluste vorhanden, dass kein Kredit mehr ausreicht, um die Gläubiger zu befriedigen, so tritt auch dann der Bankrott ein, wenn der Kaufmann es vermeidet, durch Führung der Bücher Klarheit über seine Angelegenheiten zu haben. Ebenso müsste es, wenn das Unlustquantum bei einem Menschen in einem bestimmten Zeitpunkte so groß würde, dass keine Hoffnung (Kredit) auf künftige Lust ihn über den Schmerz hinwegsetzen könnte, zum Bankrott des Lebensgeschäftes führen.

Nun ist aber die Zahl der Selbstmörder doch eine relativ geringe im Verhältnis zu der Menge derjenigen, die mutig weiterleben. Die wenigsten Menschen stellen das Lebensgeschäft der vorhandenen Unlust willen ein. Was folgt daraus? Entweder, dass es nicht richtig ist, zu sagen, die Unlustmenge sei größer als die Lustmenge, oder dass wir unser Weiterleben gar nicht von der empfundenen Lust- oder Unlustmenge abhängig machen.

Auf eine ganz eigenartige Weise kommt der Pessimismus Eduard von Hartmanns dazu, das Leben wertlos zu erklären, weil darinnen der Schmerz überwiegt, und doch die Notwendigkeit zu behaupten, es durchzumachen. Diese Notwendigkeit liegt darin, dass der oben (S. 344 ff.) angegebene Weltzweck nur durch rastlose, hingebungsvolle Arbeit der Menschen erreicht werden kann. Solange aber die Menschen noch ihren egoistischen Gelüsten nachgehen, sind sie zu solcher selbstlosen Arbeit untauglich. Erst wenn sie sich durch Erfahrung und Vernunft überzeugt haben, dass die vom Egoismus erstrebten Lebensgenüsse nicht erlangt werden können, widmen sie sich ihrer eigentlichen Aufgabe. Auf diese Weise soll die pessimistische

из самого себя определить перевес удовольствия или неудовольствия, но где он должен в жизни показать этот перевес в форме восприятия. Действительности человек достигает не в одном только понятии, но в опосредованном через мышление взаимопереплетении понятия с восприятием (чувство есть также восприятие) (см. стр. 181 и след.). Ведь и торговец только тогда бросает своё дело, когда подсчитанный его бухгалтером убыток подтверждается фактами. Если этого нет, он заставляет бухгалтера ещё раз произвести вычисление. Таким же точно образом поступит и стоящий в жизни человек. Если философ хочет доказать ему, что страданий гораздо больше, чем удовольствий, а он этого не ощущает, то он скажет: ты ошибся в своём мудрствовании, продумай дело ещё раз. Но если в торговом деле в известный момент действительно обнаруживаются такие потери, что не хватает больше никакого кредита для удовлетворения заимодавцев, то банкротство наступает также и в том случае, если торговец ничего не делает для того, чтобы выяснить своё положение посредством чёткого ведения книг. Совершенно так же если бы количество страданий у человека в известный момент увеличилось настолько, что никакая надежда (кредит) на будущие радости не могла бы помочь ему их превозмочь, то это должно было бы дело его жизни привести к банкротству.

Однако число самоубийц всё-таки довольно невелико по сравнению с множеством тех, кто мужественно продолжает жить дальше. Очень немногие прекращают дело своей жизни из-за наличных страданий. Что же следует отсюда? — Одно из двух: либо мы не правы, говоря, что количество страданий больше, чем количество радостей, либо же что мы вовсе не ставим продолжение нашей жизни в зависимость от испытываемого нами количества радостей или страданий.

Крайне своеобразно пессимизм Эдуарда фон Гартмана приводит к тому, что объявляет жизнь лишённой ценности вследствие перевеса в ней страданий, и в то же время утверждает необходимость всё-таки вести её. Эта необходимость основана на том, что вышеуказанная мировая цель (см. стр. 345 и след.) может быть достигнута только путём неутомимой самоотверженной работы людей. Но до тех пор, пока люди ещё следуют своим эгоистическим прихотям, они не годятся для такой самоотверженной работы. Лишь когда, благодаря опыту и разуму, они убеждаются, что жизненные наслаждения, к которым стремится эгоизм, не могут быть достигнуты, они посвящают себя своей настоящей задаче. Таким образом, пессимистическое

Überzeugung der Quell der Selbstlosigkeit sein. Eine Erziehung auf Grund des Pessimismus soll den Egoismus dadurch ausrotten, dass sie ihm seine Aussichtslosigkeit vor Augen stellt.

Nach dieser Ansicht liegt also das Streben nach Lust ursprünglich in der Menschennatur begründet. Nur aus Einsicht in die Unmöglichkeit der Erfüllung dankt dieses Streben zugunsten höherer Menschheitsaufgaben ab.

Von der sittlichen Weltanschauung, die von der Anerkennung des Pessimismus die Hingabe an unegoistische Lebensziele erhofft, kann nicht gesagt werden, dass sie den Egoismus im wahren Sinne des Wortes überwinde. Die sittlichen Ideale sollen erst dann stark genug sein, sich des Willens zu bemächtigen, wenn der Mensch eingesehen hat, dass das selbstsüchtige Streben nach Lust zu keiner Befriedigung führen kann. Der Mensch, dessen Selbstsucht nach den Trauben der Lust begehrt, findet sie sauer, weil er sie nicht erreichen kann: er geht von ihnen und widmet sich einem selbstlosen Lebenswandel. Die sittlichen Ideale sind, nach der Meinung der Pessimisten, nicht stark genug, den Egoismus zu überwinden; aber sie errichten ihre Herrschaft auf dem Boden, den ihnen vorher die Erkenntnis von der Aussichtslosigkeit der Selbstsucht frei gemacht hat.

Wenn die Menschen ihrer Naturanlage nach die Lust erstrebten, sie aber unmöglich erreichen können, dann wäre Vernichtung des Daseins und Erlösung durch das Nichtsein das einzig vernünftige Ziel. Und wenn man der Ansicht ist, dass der eigentliche Träger des Weltschmerzes Gott sei, so müssten die Menschen es sich zur Aufgabe machen, die Erlösung Gottes herbeizuführen. Durch den Selbstmord des einzelnen wird die Erreichung dieses Zieles nicht gefördert, sondern beeinträchtigt. Gott kann vernünftigerweise die Menschen nur geschaffen haben, damit sie durch ihr Handeln seine Erlösung herbeiführen. Sonst wäre die Schöpfung zwecklos. Und an außermenschliche Zwecke denkt eine solche Weltansicht. Jeder muss in dem allgemeinen Erlösungswerke seine bestimmte Arbeit verrichten. Entzieht er sich derselben durch den Selbstmord, so muss die ihm zuge dachte Arbeit von einem andern verrichtet werden. Dieser muss statt ihm die Daseinsqual ertragen. Und da in jedem Wesen Gott steckt als der eigentliche Schmerzträger, so hat der Selbstmörder die Menge des Gottesschmerzes nicht im geringsten vermindert, vielmehr Gott die neue Schwierigkeit auferlegt, für ihn einen Ersatzmann zu schaffen.

убеждение должно быть источником самоотвержения. Воспитание на основе пессимизма должно истребить эгоизм, представив ему его бесперспективность.

Согласно этому воззрению, стремление к удовольствию изначально коренится в человеческой природе. Только убедившись в невозможности его достигнуть, это стремление отрекается от него в пользу более высоких задач человечества.

О нравственном мировоззрении, которое от признания [правомерности] пессимизма ожидает готовности отдаться неэгоистическим жизненным целям, нельзя сказать, что оно преодолевает эгоизм в истинном смысле этого слова. [С этой точки зрения] нравственные идеалы только тогда бывают достаточно сильны, чтобы овладеть волей, когда человек убеждается, что себялюбивое стремление к удовольствиям не может привести ни к какому удовлетворению. Человек, себялюбие которого жаждет гроздей удовольствия, находит их зелёными потому, что не может их достать; и тогда он уходит от них и посвящает себя самоотверженному образу жизни. Нравственные идеалы, по мнению пессимистов, недостаточно сильны, чтобы превозмочь эгоизм; но они основывают свое господство на почве, которую им расчистило перед тем убеждение в бесперспективности себялюбия.

Если люди по своему естественному предрасположению стремятся к удовольствию, но не могут его достигнуть, тогда уничтожение бытия и освобождение через небытие является, казалось бы, единственной разумной целью. А если держаться взгляда, что подлинный носитель мирового страдания — Бог, то людям следовало бы поставить себе задачей содействовать избавлению Бога. Самоубийство отдельного человека не способствует, а препятствует достижению этой цели. С разумной точки зрения, Бог мог сотворить людей только для того, чтобы они своей деятельностью принесли Ему избавление. Иначе творение было бы бесцельно. А подобное мировоззрение предполагает существование внечеловеческих целей. Каждый должен совершить свою определённую работу в общем деле избавления. Если он уклонится от неё путём самоубийства, то предназначенная ему работа должна будет быть совершена другим. Последний должен будет вместо него переносить муку бытия. И так как в каждом существе таится Бог как подлинный носитель страдания, то самоубийца нимало не уменьшает божественного страдания, а скорее, наоборот, возлагает на Бога новую трудность — необходимость создать ему замену.

Dies alles setzt voraus, dass die Lust ein Wertmaßstab für das Leben sei. Das Leben äußert sich durch eine Summe von Trieben (Bedürfnissen). Wenn der Wert des Lebens davon abhinge, ob es mehr Lust oder Unlust bringt, dann ist der Trieb als wertlos zu bezeichnen, der seinem Träger einen Überschuss der letzteren einträgt. Wir wollen einmal Trieb und Lust daraufhin ansehen, ob der erste durch die zweite gemessen werden kann. Um nicht den Verdacht zu erwecken, das Leben erst mit der Sphäre der «Geistesaristokratie» anfangen zu lassen, beginnen wir mit einem «rein tierischen» Bedürfnis, dem Hunger.

Der Hunger entsteht, wenn unsere Organe ohne neue Stoffzufuhr nicht weiter ihrem Wesen gemäß funktionieren können. Was der Hungerige zunächst erstrebt, ist die Sättigung. Sobald die Nahrungszufuhr in dem Maße erfolgt ist, dass der Hunger aufhört, ist alles erreicht, was der Ernährungstrieb erstrebt. Der Genuss, der sich an die Sättigung knüpft, besteht fürs erste in der Beseitigung des Schmerzes, den der Hunger bereitet. Zu dem bloßen Ernährungstrieb tritt ein anderes Bedürfnis. Der Mensch will durch die Nahrungsaufnahme nicht bloß seine gestörten Organfunktionen wieder in Ordnung bringen, beziehungsweise den Schmerz des Hungers überwinden: er sucht dies auch unter Begleitung angenehmer Geschmacksempfindungen zu bewerkstelligen. Er kann sogar, wenn er Hunger hat und eine halbe Stunde vor einer genussreichen Mahlzeit steht, es vermeiden, durch minderwertige Kost, die ihn früher befriedigen könnte, sich die Lust für das Bessere zu verderben. Er braucht den Hunger, um von seiner Mahlzeit den vollen Genuss zu haben. Dadurch wird ihm der Hunger zugleich zum Veranlasser der Lust. Wenn nun aller in der Welt vorhandene Hunger gestillt werden könnte, dann ergäbe sich die volle Genussmenge, die dem Vorhandensein des Nahrungsbedürfnisses zu verdanken ist. Hinzuzurechnen wäre noch der besondere Genuss, den Lekkermäuler durch eine über das Gewöhnliche hinausgehende Kultur ihrer Geschmacksnerven erzielen.

Den denkbar größten Wert hätte diese Genussmenge, wenn kein auf die in Betracht kommende Genussart hinzielendes Bedürfnis unbefriedigt bliebe, und wenn mit dem Genuss nicht zugleich eine gewisse Menge Unlust in den Kauf genommen werden müsste.

Всё это [мысленное построение] основывается на предпосылке, что удовольствие является мерилom ценности жизни. Жизнь являет себя в виде суммы влечений (потребностей). Если бы ценность жизни зависела от того, приносит ли она больше удовольствий или же неудовольствий, тогда влечение, приносящее своему носителю перевес неудовольствий, следовало бы считать лишённым ценности. Однако посмотрим, может ли влечение действительно измеряться удовольствием? Чтобы не вызвать подозрения в склонности подступать к жизни из сферы «аристократии духа», начнём с «чисто животной» потребности — с голода.

Голод возникает, когда наши органы не могут продолжать функционировать сообразно их существу без нового притока вещества. То, к чему прежде всего стремится голодный, — это насыщение. Как только последовал приток пищи в достаточном для прекращения голода количестве, так тотчас достигается всё, к чему стремится влечение к питанию. Наслаждение, связанное с насыщением, состоит, прежде всего, в устранении страдания, причиняемого голодом. Но к простому влечению к пище присоединяется ещё другая потребность. Посредством принятия пищи человек хочет не только привести снова в порядок нарушенные функции своих органов и соответственно победить страдание, вызываемое голодом, — он пытается осуществить это ещё и в сопровождении приятных вкусовых ощущений. Если он голоден, а ему осталось полчаса до вкусного обеда, то он в состоянии даже удерживать себя от того, чтобы более плохой пищей, которая могла бы насытить его раньше, не испортить себе удовольствие от лучшей. Голод ему нужен, чтобы получить полное наслаждение от своего обеда. Благодаря этому голод становится для него одновременно и возбудителем удовольствия. Если бы мог быть утолён весь существующий в мире голод, тогда в итоге выявилась бы вся сумма наслаждений, обязанная своим существованием наличию потребности в еде. К этому следовало бы ещё прибавить то особое наслаждение, которого добиваются лакомки благодаря их выходящей за пределы обычной культуре вкусовых нервов.

Эта сумма наслаждений имела бы наибольшую мыслимую ценность, если бы не оставалось неудовлетворённой ни одной потребности, связанной с этим родом наслаждения, и если бы вместе с наслаждением не пришлось мириться одновременно и с известной суммой неудовольствий.

Die moderne Naturwissenschaft ist der Ansicht, dass die Natur mehr Leben erzeugt, als sie erhalten kann, das heißt, auch mehr Hunger hervorbringt, als sie zu befriedigen in der Lage ist. Der Überschuss an Leben, der erzeugt wird, muss unter Schmerzen im Kampf ums Dasein zugrunde gehen. Zugegeben: die Lebensbedürfnisse seien in jedem Augenblicke des Weltgeschehens größer, als den vorhandenen Befriedigungsmitteln entspricht, und der Lebensgenuss werde dadurch beeinträchtigt. Der wirklich vorhandene einzelne Lebensgenuss wird aber nicht um das geringste kleiner gemacht. Wo Befriedigung des Begehrens eintritt, da ist die entsprechende Genussmenge vorhanden, auch wenn es in dem begehrenden Wesen selbst oder in andern daneben eine reiche Zahl unbefriedigter Triebe gibt. Was aber dadurch vermindert wird, ist der *Wert* des Lebensgenusses. Wenn nur ein Teil der Bedürfnisse eines Lebewesens Befriedigung findet, so hat dieses einen dementsprechenden Genuss. Dieser hat einen um so geringeren Wert, je kleiner er ist im Verhältnis zur Gesamtforderung des Lebens im Gebiete der in Frage kommenden Begierden. Man kann sich diesen Wert durch einen Bruch dargestellt denken, dessen Zähler der wirklich vorhandene Genuss und dessen Nenner die Bedürfnissumme ist. Der Bruch hat den Wert 1, wenn Zähler und Nenner gleich sind, das heißt, wenn alle Bedürfnisse auch befriedigt werden. Er wird größer als 1, wenn in einem Lebewesen mehr Lust vorhanden ist, als seine Begierden fordern; und er ist kleiner als 1, wenn die Genussmenge hinter der Summe der Begierden zurückbleibt. Der Bruch kann aber nie *Null* werden, solange der Zähler auch nur den geringsten Wert hat. Wenn ein Mensch vor seinem Tode den Rechnungsabschluss machte, und die auf einen bestimmten Trieb (zum Beispiel den Hunger) kommende Menge des Genusses sich über das ganze Leben mit allen Forderungen dieses Triebes verteilt dächte, so hätte die erlebte Lust vielleicht nur einen geringen Wert; wertlos aber kann sie nie werden. Bei gleichbleibender Genussmenge nimmt mit der Vermehrung der Bedürfnisse eines Lebewesens der Wert der Lebenslust ab. Ein gleiches gilt für die Summe alles Lebens in der Natur. Je größer die Zahl der Lebewesen ist im Verhältnis zu der Zahl derer, die volle Befriedigung ihrer Triebe finden können, desto geringer ist der durchschnittliche Lustwert des Lebens. Die Wechsel auf den Lebensgenuss, die uns in unseren Trieben ausgestellt sind, werden eben billiger, wenn man nicht hoffen kann, sie

Современное естествознание полагает, что природа производит больше жизни, чем способна поддержать, т.е. производит и больше голода, чем она в состоянии удовлетворить. Порождаемый избыток жизней должен среди страданий погибнуть в борьбе за существование. Допустим, что жизненных потребностей в каждый момент мирового свершения больше, чем наличных средств их удовлетворения, и что наслаждение жизнью терпит вследствие этого ущерб. Но реально существующее отдельное наслаждение жизнью не становится от этого ни на йоту меньше. Где наступает удовлетворение желания, там налицо соответствующее количество наслаждения даже и в том случае, если в самом желающем существе или в других остаётся, наряду с этим, обильное число неудовлетворённых влечений. Но что в таком случае уменьшается, так это *ценность* жизненного наслаждения. Если хотя бы часть потребностей живого существа находит удовлетворение, то оно получает соответствующее наслаждение. Такое наслаждение имеет тем меньшую ценность, чем меньше оно по отношению к общему требованию жизни в области данных желаний. Эту ценность можно представить себе в виде дроби, числителем которой будет действительно существующее наслаждение, а знаменателем — сумма потребностей. Дробь эта будет иметь значение единицы, когда числитель и знаменатель будут равны, т.е. когда все потребности будут удовлетворяться. Она станет больше единицы, когда живое существо будет испытывать больше удовольствия, чем того требуют его потребности; и она окажется меньше единицы, когда количество наслаждения будет отставать от суммы желаний. Но дробь никогда не сможет стать *нулём*, пока числитель имеет хоть какую-нибудь величину. Если бы человек перед своей смертью подвёл итог и представил себе количество наслаждения, пришедшееся на определённое влечение (например, на голод), распределённым на всю жизнь со всеми требованиями этого влечения, то могло бы оказаться, что пережитое удовольствие имело бы лишь незначительную ценность; но совсем лишенным ценности оно никогда не могло бы стать. С увеличением потребностей живого существа при остающемся постоянным количестве наслаждения ценность жизненного удовольствия уменьшается. То же самое можно сказать и о сумме всех жизней в природе. Чем больше общее число живых существ по отношению к числу тех, которые могут найти полное удовлетворение своих влечений, тем меньше средняя ценность жизненного удовольствия. Векселя на

für den vollen Betrag einzulösen. Wenn ich drei Tage lang genug zu essen habe und dafür dann weitere drei Tage hungern muss, so wird der Genuss an den drei Esstagen dadurch nicht geringer. Aber ich muss mir ihn dann auf sechs Tage verteilt denken, wodurch sein *Wert* für meinen Ernährungstrieb auf die Hälfte herabgemindert wird. Ebenso verhält es sich mit der Größe der Lust im Verhältnis zum *Grade* meines Bedürfnisses. Wenn ich Hunger für zwei Butterbrote habe, und nur eines bekommen kann, so hat der aus dem einen gezogene Genuss nur die Hälfte des Wertes, den er haben würde, wenn ich nach der Aufzehrung satt wäre. Dies ist die Art, wie im Leben der *Wert* einer Lust bestimmt wird. Sie wird bemessen an den Bedürfnissen des Lebens. Unsere Begierden sind der *Maßstab*; die Lust ist das Gemessene. Der Sättigungsgenuss erhält nur dadurch einen Wert, dass Hunger vorhanden ist; und er erhält einen Wert von bestimmter Größe durch das Verhältnis, in dem er zu der Größe des vorhandenen Hungers steht.

Unerfüllte Forderungen unseres Lebens werfen ihre Schatten auch auf die befriedigten Begierden und beeinträchtigen den *Wert* genussreicher Stunden. Man kann aber auch von dem *gegenwärtigen Wert* eines Lustgefühles sprechen. Dieser Wert ist um so geringer, je kleiner die Lust im Verhältnis zur Dauer und Stärke unserer Begierde ist.

Vollen Wert hat für uns eine Lustmenge, die an Dauer und Grad genau mit unserer Begierde übereinstimmt. Eine gegenüber unserem Begehren kleinere Lustmenge vermindert den Lustwert; eine größere erzeugt einen nicht verlangten Überschuss, der nur so lange als Lust empfunden wird, als wir während des Genießens unsere Begierde zu steigern vermögen. Sind wir nicht imstande, in der Steigerung unseres Verlangens mit der zunehmenden Lust gleichen Schritt zu halten, so verwandelt sich die Lust in Unlust. Der Gegenstand, der uns sonst befriedigen würde, stürmt auf uns ein, ohne dass wir es wollen, und wir leiden darunter. Dies ist ein Beweis dafür, dass die Lust nur so lange für uns einen Wert hat, als wir sie an unserer Begierde messen können. Ein Übermaß von angenehmem Gefühl schlägt in Schmerz um. Wir können das besonders bei Menschen beobachten, deren Verlangen nach irgendeiner Art von Lust sehr gering ist. Leuten, deren Nahrungstrieb abgestumpft ist, wird das Essen leicht zum Ekel. Auch daraus geht hervor, dass die Begierde der Wertmesser der Lust ist.

наслаждение жизнью, выданные нам в наших влечениях, становятся дешевле, когда нельзя бывает надеяться учесть их за полную сумму. Если три дня я имею достаточно пищи, а следующие три дня должен голодать, то наслаждение в течение трёх сытых дней не становится из-за этого меньше. Но когда затем я подумаю о том, что мне нужно распределить его на шесть дней, то *ценность* его для моего влечения к пище уменьшится вдвое. Совершенно так же обстоит дело с величиною удовольствия по отношению к *степени* моей потребности. Если у меня голод на два бутерброда, а я могу получить только один, то доставленное им удовольствие имеет лишь половину той ценности, какую оно имело бы, если бы я был сыт после еды. Таков способ, каким определяется в жизни *ценность* удовольствия. Оно измеряется жизненными потребностями. Наши желания являются *мерилом*, удовольствие — тем, что измеряется. Наслаждение от насыщения обретает ценность только благодаря тому, что существует голод; и оно получает определённой величины ценность сообразно отношению, в котором оно находится к величине существующего голода.

Неисполненные запросы нашей жизни бросают свои тени также и на удовлетворенные желания и уменьшают *ценность* наполненных наслаждением часов. Но можно говорить также о *сиюминутной ценности* чувства удовольствия. Эта ценность тем незначительнее, чем удовольствие меньше по отношению к продолжительности и силе нашего желания.

Полную ценность для нас имеет то количество удовольствия, которое по длительности и степени точно соответствует нашему желанию. Меньшее по сравнению с нашим желанием количество удовольствия уменьшает его ценность, большее — порождает нетребовавшийся излишек, который ощущается как удовольствие только до тех пор, пока мы в состоянии во время наслаждения повышать наше желание. Если мы не в состоянии не отставать от возрастающего удовольствия, всё время повышая наше желание, то удовольствие превратится в неудовольствие. Предмет, который иначе удовлетворил бы нас, бурно устремляется на нас без нашего желания, и мы от этого страдаем. Вот доказательство того, что удовольствие имеет для нас ценность только до тех пор, пока мы можем соразмерять его с нашим желанием. Избыток приятного чувства оборачивается болью. Мы можем это наблюдать в особенности у людей, потребности которых в каком-либо роде удовольствий очень незначительны. Для людей

Nun kann der Pessimismus sagen: der unbefriedigte Nahrungstrieb bringe nicht nur die Unlust über den entbehrten Genuss, sondern positive Schmerzen, Qual und Elend in die Welt. Er kann sich hierbei berufen auf das namenlose Elend der von Nahrungssorgen heimgesuchten Menschen; auf die Summe von Unlust, die solchen Menschen mittelbar aus dem Nahrungsmangel erwächst. Und wenn er seine Behauptung auch auf die außermenschliche Natur anwenden will, kann er hinweisen auf die Qualen der Tiere, die in gewissen Jahreszeiten aus Nahrungsmangel verhungern. Von diesen Übeln behauptet der Pessimist, dass sie die durch den Nahrungstrieb in die Welt gesetzte Genussmenge reichlich überwiegen.

Es ist ja zweifellos, dass man *Lust* und *Unlust* miteinander vergleichen und den Überschuss der einen oder der andern bestimmen kann, wie das bei *Gewinn* und *Verlust* geschieht. Wenn aber der Pessimismus glaubt, dass auf Seite der Unlust sich ein Überschuss ergibt, und er daraus auf die Wertlosigkeit des Lebens schließen zu können meint, so ist er schon insofern im Irrtum, als er eine Rechnung macht, die im wirklichen Leben nicht ausgeführt wird.

Unsere Begierde richtet sich im einzelnen Falle auf einen bestimmten Gegenstand. Der Lustwert der Befriedigung wird, wie wir gesehen haben, um so größer sein, je größer die Lustmenge im Verhältnis zur Größe unseres Begehrens ist.* Von der Größe unseres Begehrens hängt es aber auch ab, wie groß die Menge der Unlust ist, die wir mit in Kauf nehmen wollen, um die Lust zu erreichen. Wir vergleichen die Menge der Unlust nicht mit der der Lust, sondern mit der Größe unserer Begierde. Wer große Freude am Essen hat, der wird wegen des Genusses in besseren Zeiten sich leichter über eine Periode des Hungers hinweghelfen, als ein anderer, dem diese Freude an der Befriedigung des Nahrungstriebes fehlt. Das Weib, das ein Kind haben will, vergleicht nicht die Lust, die ihm aus dessen Besitz erwächst, mit den Unlustmengen, die aus Schwangerschaft, Kindbett, Kinderpflege und so weiter sich ergeben, sondern mit seiner Begierde nach dem Besitz des Kindes.

* Von dem Falle, wo durch übermäßige Steigerung der Lust diese in Unlust umschlägt, sehen wir hier ab.

с ослабленным влечением к пище еда легко становится противной. Также и из этого следует, что желание является мерилом ценности удовольствия.

Пессимизм может возразить на это, говоря, что неудовлетворённое влечение к пище приносит в мир не только неудовольствие из-за неполученного наслаждения, но и прямые страдания, мучения и бедствия. Он может при этом сослаться на неописуемо бедственное положение людей, которых постигли заботы о пропитании, на сумму страданий, косвенно проистекающих для них от недостатка пищи. А если он пожелает применить своё утверждение также и к внечеловеческой природе, то может указать на страдания животных, умирающих в известные времена года из-за недостатка пищи. Об этих бедствиях пессимист утверждает, что они с избытком перевешивают вносимое в мир влечением к пище количество наслаждения.

Радость и страдание, несомненно, можно сравнивать между собой и определять перевес того или другого, как это делается в случае *прибыли и убытка*. Но если пессимизм полагает, что перевес оказывается на стороне страдания, и из этого обстоятельства считает возможным заключить о никчёмности жизни, то он находится в заблуждении хотя бы уже потому, что производит вычисление, которого не делают в действительной жизни.

Наше желание направляется в отдельном случае на определённый предмет. Ценность удовольствия от удовлетворения желания будет, как мы видели, тем больше, чем больше количество удовольствия по отношению к величине нашего желания*. Но от величины нашего желания зависит также и количество неудовольствия, с которым мы согласны мириться, чтобы достигнуть удовольствия. Мы сравниваем количество неудовольствия не с количеством удовольствия, а с величиной нашего желания. Кому еда доставляет большую радость, тот ради наслаждения, ожидающего его в лучшие времена, легче примирится с периодом голодания, чем другой человек, которому недостаёт этой радости от удовлетворения влечения к пище. Женщина, желающая иметь ребенка, сравнивает радость, возникающую из обладания им, не с количеством мучений, доставляемых ей беременностью, родами, уходом за ребенком и т.д., а со своим желанием иметь ребенка.

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

Wir erstreben niemals eine abstrakte Lust von bestimmter Größe, sondern die konkrete Befriedigung in einer ganz bestimmten Weise. Wenn wir nach einer Lust streben, die durch einen bestimmten Gegenstand oder eine bestimmte Empfindung befriedigt werden muss, so können wir nicht dadurch befriedigt werden, dass uns ein anderer Gegenstand oder eine andere Empfindung zuteil wird, die uns eine Lust von gleicher Größe bereitet. Wer nach Sättigung strebt, dem kann man die Lust an derselben nicht durch eine gleich große, aber durch einen Spaziergang erzeugte ersetzen. Nur wenn unsere Begierde ganz allgemein nach einem bestimmten Lustquantum strebte, dann müsste sie sofort verstummen, wenn diese Lust nicht ohne ein sie an Größe überragendes Unlustquantum zu erreichen wäre. Da aber die Befriedigung auf eine bestimmte Art erstrebt wird, so tritt die Lust mit der Erfüllung auch dann ein, wenn mit ihr eine sie überwiegende Unlust in Kauf genommen werden muss. Dadurch, dass sich die Triebe der Lebewesen in einer bestimmten Richtung bewegen und auf ein konkretes Ziel losgehen, hört die Möglichkeit auf, die auf dem Wege zu diesem Ziele sich entgegenstellende Unlustmenge als gleichgeltenden Faktor mit in Rechnung zu bringen. Wenn die Begierde nur stark genug ist, um nach Überwindung der Unlust — und sei sie absolut genommen noch so groß — noch in irgendeinem Grade vorhanden zu sein, so kann die Lust an der Befriedigung doch noch in voller Größe durchgekostet werden. Die Begierde bringt also die Unlust nicht direkt in Beziehung zu der erreichten Lust, sondern indirekt, indem sie ihre eigene Größe (im Verhältnis) zu der der Unlust in eine Beziehung bringt. Nicht darum handelt es sich, ob die zu erreichende Lust oder Unlust größer ist, sondern darum, ob die Begierde nach dem erstrebten Ziele oder der Widerstand der entgegretenden Unlust größer ist. Ist dieser Widerstand größer als die Begierde, dann ergibt sich die letztere in das Unvermeidliche, erlahmt und strebt nicht weiter. Dadurch, dass Befriedigung in einer bestimmten Art verlangt wird, gewinnt die mit ihr zusammenhängende Lust eine Bedeutung, die es ermöglicht, nach eingetretener Befriedigung das notwendige Unlustquantum nur insofern in die Rechnung einzustellen, als es das Maß unserer Begierde verringert hat. Wenn ich ein leidenschaftlicher Freund von Fernsichten bin, so berechne ich niemals: wieviel Lust macht mir der Blick von dem Berggipfel aus, direkt verglichen

Мы никогда не добиваемся абстрактного удовольствия определённой величины, а конкретного удовлетворения, достигаемого совершенно определённым образом. Когда мы стремимся к удовольствию, доставляемому определённым предметом или определённым ощущением, то мы не можем удовлетвориться тем, что нам достанется другой предмет или другое ощущение, которое доставит нам удовольствие равной величины. Кто стремится к насыщению, тому нельзя удовольствие от него заменить другим, одинаковым по величине, но вызываемым прогулкой. Лишь в том случае, если бы наше желание стремилось в самой общей форме к определённому количеству удовольствия, оно должно было бы тотчас умолкнуть, как только выяснялось бы, что это удовольствие не может быть достигнуто без превосходящего его по величине количества неудовольствия. Но так как мы стремимся к некоему определённому удовлетворению, то удовольствие от исполнения желания наступает и тогда, когда вместе с ним приходится принять также и превосходящее его количество неудовольствия. Поскольку влечения у живых существ движутся в определённом направлении и устремляются к конкретной цели, то вследствие этого становится невозможным учитывать в качестве равнозначющего фактора количество неудовольствия, встающего на пути к этой цели. Если только желание достаточно сильно, чтобы ещё существовать в той или иной мере и по преодолении неудовольствия — будь оно при этом в абсолютном выражении как угодно велико, — то удовольствие от удовлетворения всё ещё может быть испытано в полной мере. Итак, желание не ставит неудовольствие непосредственно в связь с достигнутым удовольствием, но делает это косвенно, приводя свою собственную величину в связь (пропорциональную) с величиной неудовольствия. Дело не в том, что больше — удовольствие, которого хотят достигнуть, или неудовольствие, — а в том, является ли желание достигнуть определённой цели сильнее сопротивления, оказываемого ему неудовольствием. Если это сопротивление больше, чем желание, тогда последнее сдаётся перед неизбежным, ослабевает и перестаёт стремиться дальше. Так как удовлетворение требуется непременно определённого рода, то связанное с ним удовольствие приобретает значение, которое даёт нам возможность по наступлении удовлетворения учитывать неизбежное количество неудовольствия лишь постольку, поскольку оно уменьшило меру нашего желания. Если я страстный любитель дальних видов, то

mit der Unlust des mühseligen Auf- und Abstiegs. Ich überlege aber: ob nach Überwindung der Schwierigkeiten meine Begierde nach der Fernsicht noch lebhaft genug sein wird. Nur mittelbar durch die Größe der Begierde können Lust und Unlust zusammen ein Ergebnis liefern. Es fragt sich also gar nicht, ob Lust oder Unlust im Übermaße vorhanden ist, sondern ob das Wollen der Lust stark genug ist, die Unlust zu überwinden.

Ein Beweis für die Richtigkeit dieser Behauptung ist der Umstand, dass der Wert der Lust höher angeschlagen wird, wenn sie durch große Unlust erkaufte werden muss, als dann, wenn sie uns gleichsam wie ein Geschenk des Himmels in den Schoß fällt. Wenn Leiden und Qualen unsere Begierde herabgestimmt haben, und dann das Ziel doch noch erreicht wird, dann ist eben die Lust *im Verhältnis* zu dem noch übriggebliebenen Quantum der Begierde um so *größer*. Dieses Verhältnis stellt aber, wie ich gezeigt habe, den *Wert* der Lust dar (vgl. S. 364 f.). Ein weiterer Beweis ist dadurch gegeben, dass die Lebewesen (einschließlich des Menschen) ihre Triebe so lange zur Entfaltung bringen, als sie imstande sind, die entgegenstehenden Schmerzen und Qualen zu ertragen. Und der Kampf ums Dasein ist nur die Folge dieser Tatsache. Das vorhandene Leben strebt nach Entfaltung, und nur derjenige Teil gibt den Kampf auf, dessen Begierden durch die Gewalt der sich auftürmenden Schwierigkeiten erstickt werden. Jedes Lebewesen sucht so lange nach Nahrung, bis der Nahrungsmangel sein Leben zerstört. Und auch der Mensch legt erst Hand an sich selber, wenn er (mit Recht oder Unrecht) glaubt, die ihm erstrebenswerten Lebensziele nicht erreichen zu können. Solange er aber noch an die Möglichkeit glaubt, das nach seiner Ansicht Erstrebenswerte zu erreichen, kämpft er gegen alle Qualen und Schmerzen an. Die Philosophie müsste dem Menschen erst die Meinung beibringen, dass Wollen nur dann einen Sinn hat, wenn die Lust größer als die Unlust ist; seiner Natur nach will er die Gegenstände seines Begehrens erreichen, wenn er die dabei notwendig werdende Unlust ertragen kann, sei sie dann auch noch so groß. Eine solche Philosophie wäre aber irrtümlich, weil sie das menschliche Wollen von einem Umstande abhängig macht (Überschuss der Lust über die Unlust), der dem Menschen ursprünglich fremd ist. Der ursprüngliche Maßstab des Wollens ist die Begierde, und diese setzt sich durch, solange sie kann. Man kann die Rechnung, welche das

я никогда не рассчитываю, сколько удовольствия доставит мне вид с вершины горы в непосредственном сравнении с тяготами утомительного подъёма и спуска. Но я поразмыслию о том, будет ли по преодолении трудностей моё желание созерцать дали ещё достаточно живо. Только косвенно, сообразуясь с величиной желания, могут удовольствие и неудовольствие вместе давать общий итог. Вопрос, следовательно, вовсе не в том, что находится в избытке — удовольствие или неудовольствие, — а в том, достаточно ли сильна воля к удовольствию, чтобы преодолеть неудовольствие.

Доказательством правильности этого утверждения является то обстоятельство, что удовольствие ценится выше, когда оно должно быть куплено ценой большого неудовольствия, чем когда оно достаётся нам даром, словно подарок свыше. Если страдания и муки ослабили наше желание, а цель всё-таки достигается, то удовольствие *по отношению* к оставшемуся ещё количеству желания бывает даже ещё *большим*. Отношение же это, как я уже показал (см. стр. 365 и след.), представляет собой *ценность* удовольствия. Ещё одно доказательство состоит в том, что живые существа (включая человека) развивают свои влечения до тех пор, пока в состоянии переносить противостоящие им страдания и муки. И борьба за существование есть лишь следствие этого факта. Наличная жизнь стремится к развитию, и только та её часть отказывается от борьбы, влечения которой заглушаются силой нагромождающихся трудностей. Каждое живое существо до тех пор ищет пищи, пока недостаток пищи не разрушит его жизнь. Также и человек накладывает на себя руки только тогда, когда (справедливо или несправедливо) думает, что не может достичь тех жизненных целей, которые считает достойными стремления. Но пока он ещё верит в возможность достижения того, что, по его мнению, достойно стремления, он борется против всех мук и страданий. Это философия сообщает человеку взгляд, будто бы воление только тогда имеет смысл, когда удовольствие больше, чем страдание; человек же по своей природе стремится достигать предметов своего желания, если в состоянии переносить возникающее при этом неудовольствие, будь оно даже велико. Конечно, такая философия ошибочна, потому что она ставит человеческое воление в зависимость от обстоятельства (перевес удовольствия над неудовольствием), которое человеку изначально чуждо. Первоначально мерилom воления служит желание, которое и осуществляет себя, пока может. Предъявляемый *жизнью*, а не

Leben, nicht eine verstandesmäßige Philosophie, anstellt, wenn Lust und Unlust bei Befriedigung eines Begehrens in Frage kommen, mit dem folgenden vergleichen. Wenn ich gezwungen bin, beim Einkaufe eines bestimmten Quantums Äpfel doppelt so viele schlechte als gute mitzunehmen — weil der Verkäufer seinen Platz frei bekommen will — so werde ich mich keinen Moment besinnen, die schlechten Äpfel mitzunehmen, wenn ich den Wert der geringeren Menge guter für mich so hoch veranschlagen darf, dass ich zu dem Kaufpreis auch noch die Auslagen für Hinwegschaffung der schlechten Ware auf mich nehmen will. Dies Beispiel veranschaulicht die Beziehung zwischen den durch einen Trieb bereiteten Lust- und Unlustmengen. Ich bestimme den Wert der guten Äpfel nicht dadurch, dass ich ihre Summe von der der schlechten subtrahiere, sondern danach, ob die ersteren trotz des Vorhandenseins der letzteren noch einen Wert behalten.

Ebenso wie ich bei dem Genuss der guten Äpfel die schlechten unberücksichtigt lasse, so gebe ich mich der Befriedigung einer Begierde hin, nachdem ich die notwendigen Qualen abgeschüttelt habe.

Wenn der Pessimismus auch recht hätte mit seiner Behauptung, dass in der Welt mehr Unlust als Lust vorhanden ist: auf das Wollen wäre das ohne Einfluss, denn die Lebewesen streben nach der übrigbleibenden Lust doch. Der empirische Nachweis, dass der Schmerz die Freude überwiegt, wäre, wenn er gelänge, zwar geeignet, die Aussichtslosigkeit jener philosophischen Richtung zu zeigen, die den Wert des Lebens in dem Überschuss der Lust sieht (Eudämonismus), nicht aber das Wollen überhaupt als unvernünftig hinzustellen; denn dieses geht nicht auf einen Überschuss von Lust, sondern auf die nach Abzug der Unlust noch übrigbleibende Lustmenge. Diese erscheint noch immer als ein erstrebenswertes Ziel.

Man hat den Pessimismus dadurch zu widerlegen versucht, dass man behauptete, es sei unmöglich, den Überschuss von Lust oder Unlust in der Welt auszurechnen. Die Möglichkeit einer jeden Berechnung beruht darauf, dass die in Rechnung zu stellenden Dinge ihrer Größe nach miteinander verglichen werden können. Nun hat jede Unlust und jede Lust eine bestimmte Größe (Stärke und Dauer). Auch Lustempfindungen verschiedener Art können wir ihrer Größe nach wenigstens schätzungsweise vergleichen. Wir wissen, ob uns eine gute Zigarre oder ein guter Witz mehr Vergnügen

рассудочной философией счёт, когда при удовлетворении какого-нибудь желания принимается в расчет удовольствие и неудовольствие, можно пояснить следующим сравнением. Когда при покупке известного количества яблок я принуждён взять вдвое больше плохих, чем хороших — потому что продавец хочет освободить от них место, — то я, не задумываясь, возьму также и плохие, если ценность меньшего числа хороших можно считать достаточно высокой для того, чтобы сверх их покупной цены взять на себя ещё и затраты на устранение плохого товара. Этот пример делает наглядным отношение между количествами удовольствия и неудовольствия, доставляемыми влечением. Я определяю ценность хороших яблок не тем, что вычитаю их стоимость из стоимости плохих, а соображением, сохраняют ли ещё свою ценность первые, несмотря на наличие вторых.

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

Если бы даже пессимизм был прав в своём утверждении, что в мире содержится больше неудовольствия, чем удовольствия, это не повлияло бы на воление, так как живые существа продолжают, тем не менее, стремиться за остающимся удовольствием. Эмпирическое доказательство того, что страдание перевешивает радость, хотя и могло бы, увенчайся оно успехом, показать безнадёжность философского направления, видящего ценность жизни в избытке удовольствия (эвдемонизм), но оно не в состоянии представить воление вообще неразумным, ибо воление направляется не на избыток удовольствия, а на остающееся ещё за вычетом неудовольствия количество удовольствия. Последнее представляется всё ещё достойной стремления целью.

Пессимизм пытались опровергнуть, утверждая, что невозможно вычислить перевес удовольствия или неудовольствия в мире. Возможность всякого вычисления основывается на том, что принимаемые в расчёт вещи могут быть сравниваемы друг с другом по величине. Ну а всякое неудовольствие и всякое удовольствие имеют определённую величину (силу и продолжительность). Ощущения удовольствий разного вида мы также можем, по крайней мере приблизительно, сравнивать по их величине. Мы знаем, что доставляет нам больше удовольствия — хорошая сигара или хорошая острота.

macht. Gegen die Vergleichbarkeit verschiedener Lust- und Unlustsorten, ihrer Größe nach, lässt sich somit nichts einwenden. Und der Forscher, der es sich zur Aufgabe macht, den Lust- oder Unlustüberschuss in der Welt zu bestimmen, geht von durchaus berechtigten Voraussetzungen aus. Man kann die Irrtümlichkeit der pessimistischen Resultate behaupten, aber man darf die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Abschätzung der Lust- und Unlustmengen und damit die Bestimmung der Lustbilanz nicht anzweifeln. Unrichtig aber ist es, wenn behauptet wird, dass aus dem Ergebnisse dieser Rechnung für das menschliche Wollen etwas folge. Die Fälle, wo wir den Wert unserer Betätigung wirklich davon abhängig machen, ob die Lust oder die Unlust einen Überschuss zeigt, sind die, in denen uns die Gegenstände, auf die unser Tun sich richtet, gleichgültig sind. Wenn es sich mir darum handelt, nach meiner Arbeit mir ein Vergnügen durch ein Spiel oder eine leichte Unterhaltung zu bereiten, und es mir völlig gleichgültig ist, was ich zu diesem Zwecke tue, so frage ich mich: was bringt mir den größten Überschuss an Lust? Und ich unterlasse eine Betätigung unbedingt, wenn sich die Waage nach der Unlustseite hin neigt. Bei einem Kinde, dem wir ein Spielzeug kaufen wollen, denken wir bei der Wahl nach, was ihm die meiste Freude bereitet. In allen anderen Fällen bestimmen wir uns nicht ausschließlich nach der Lustbilanz.

Wenn also die pessimistischen Ethiker der Ansicht sind, durch den Nachweis, dass die Unlust in größerer Menge vorhanden ist als die Lust, den Boden für die selbstlose Hingabe an die Kulturarbeit zu bereiten, so bedenken sie nicht, dass sich das menschliche Wollen seiner Natur nach von dieser Erkenntnis nicht beeinflussen lässt. Das Streben der Menschen richtet sich nach dem Maße der nach Überwindung aller Schwierigkeiten möglichen Befriedigung. Die Hoffnung auf diese Befriedigung ist der Grund der menschlichen Betätigung. Die Arbeit jedes einzelnen und die ganze Kulturarbeit entspringt aus dieser Hoffnung. Die pessimistische Ethik glaubt dem Menschen die Jagd nach dem Glücke als eine unmögliche hinstellen zu müssen, damit er sich seinen eigentlichen sittlichen Aufgaben widme. Aber diese sittlichen Aufgaben sind nichts anderes als die konkreten natürlichen und geistigen Triebe; und die Befriedigung derselben wird angestrebt trotz der Unlust, die dabei abfällt. Die Jagd nach dem Glücke, die der Pessi-

Поэтому против возможности сравнивать различные виды удовольствия и неудовольствия по их величине нельзя ничего возразить. И исследователь, ставящий себе задачу определить, что перевешивает в мире — удовольствие или неудовольствие, — исходит из вполне обоснованных предпосылок. Можно утверждать, что выводы пессимизма ошибочны, но нельзя сомневаться в возможности научной оценки количеств удовольствия и неудовольствия, а вместе с тем и в возможности определить баланс удовольствия. Однако когда утверждают, что из результата такого вычисления следуют какие-либо выводы для человеческого воления, то это не верно. Случаи, когда мы ценность нашего поступка действительно ставим в зависимость от перевеса удовольствия или неудовольствия, относятся к числу тех, когда предметы, на которые направлена наша деятельность, нам безразличны. Если дело идёт для меня о том, чтобы доставить себе после работы удовольствие посредством какой-либо игры или лёгкого разговора, и мне совершенно безразлично, что именно лучше для этого сделать, то я спрошу себя: что доставит мне больше удовольствия? И я, конечно, откажусь от того поступка, который склоняет весы в сторону неудовольствия. Когда мы хотим купить игрушку для ребенка, то при её выборе думаем, что доставит ему наибольшую радость. Во всех других случаях мы вовсе не руководствуемся исключительно только балансом удовольствия.

Итак, если сторонники пессимистической этики считают возможным с помощью доказательства того, что в мире неудовольствие преобладает над удовольствием, подготовить людям почву для самоотверженной отдачи себя культурной работе, то они не принимают в соображение, что на человеческое воление, в силу его природы, подобным знанием нельзя оказать никакого влияния. Стремление людей направлено на количество удовлетворения, которое можно получить после преодоления всех трудностей. Надежда на это удовлетворение является основой человеческой деятельности. Работа каждого человека в отдельности и вся культурная работа человечества вытекают из этой надежды. Пессимистическая этика полагает, что нужно представить человеку невозможность погони за счастьем, чтобы он посвятил себя своим подлинно нравственным задачам. Но эти нравственные задачи суть не что иное, как конкретные естественные и духовные влечения; и к их удовлетворению стремятся, несмотря на выпадающие при этом неудовольствия. Итак, погони за счастьем, ко-

mismus ausrotten will, ist also gar nicht vorhanden. Die Aufgaben aber, die der Mensch zu vollbringen hat, vollbringt er, weil er sie kraft seines Wesens, wenn er ihr Wesen wirklich erkannt hat, vollbringen *will*. Die pessimistische Ethik behauptet, der Mensch könne erst dann sich dem hingeben, was er als seine Lebensaufgabe erkennt, wenn er das Streben nach Lust aufgegeben hat. Keine Ethik aber kann je andere Lebensaufgaben ersinnen als die Verwirklichung der von den menschlichen Begierden geforderten Befriedigungen und die Erfüllung seiner sittlichen Ideale. Keine Ethik kann ihm die Lust nehmen, die er an dieser Erfüllung des von ihm Begehrten hat. Wenn der Pessimist sagt: strebe nicht nach Lust, denn du kannst sie nie erreichen; strebe nach dem, was du als deine Aufgabe erkennst, so ist darauf zu erwidern: das ist Menschenart, und es ist die Erfindung einer auf Irrwegen wandelnden Philosophie, wenn behauptet wird, der Mensch strebe bloß nach dem Glücke. Er strebt nach Befriedigung dessen, was sein Wesen begehrt und hat die konkreten Gegenstände dieses Strebens im Auge, nicht ein abstraktes «Glück»; und die Erfüllung ist ihm eine Lust. Was die pessimistische Ethik verlangt: nicht Streben nach Lust, sondern nach Erreichung dessen, was du als deine Lebensaufgabe erkennst, so trifft sie damit dasjenige, was der Mensch seinem Wesen nach *will*. Der Mensch braucht durch die Philosophie nicht erst umgekrempelt zu werden, er braucht seine Natur nicht erst abzuwerfen, um sittlich zu sein. Sittlichkeit liegt in dem Streben nach einem als berechtigt erkannten Ziel; ihm zu folgen, liegt im Menschenwesen, solange eine damit verknüpfte Unlust die Begierde danach nicht lähmt. Und dieses ist das Wesen alles wirklichen Wollens. Die Ethik beruht nicht auf der Ausrottung alles Strebens nach Lust, damit bleichsüchtige abstrakte Ideen ihre Herrschaft da aufschlagen können, wo ihnen keine starke Sehnsucht nach Lebensgenuss entgegensteht, sondern auf dem *starken*, von ideeller Intuition getragenen *Wollen*, das sein Ziel erreicht, auch wenn der Weg dazu ein dornenvoller ist.

Die sittlichen Ideale entspringen aus der moralischen Phantasie des Menschen. Ihre Verwirklichung hängt davon ab, dass sie von dem Menschen stark genug begehrt werden, um Schmerzen und Qualen zu überwinden. Sie sind *seine* Intuitionen, die Triebfedern, die sein Geist spannt; er *will* sie, weil ihre Verwirklichung seine höchste Lust ist. Er hat es nicht nö-

торуую хочет искоренить пессимизм, вовсе не существует. Задачи же, которые человеку надлежит выполнять, он выполняет потому, что, познав действительно их сущность, он, в силу особенности своего существа, *хочет* их выполнять. Пессимистическая этика утверждает, что человек только тогда может отдаться тому, что он признаёт как свою жизненную задачу, когда откажется от стремления к удовольствию. Но никакая этика не сможет когда-либо придумать человеку других жизненных задач, кроме достижения удовлетворения, требуемого человеческими желаниями, и исполнения его нравственных идеалов. Никакая этика не может лишить его удовольствия, получаемого им от этого исполнения желаемого им. Когда пессимист говорит: не стремись к удовольствию, ибо ты его никогда не достигнешь, а стремись к тому, что ты познаёшь как свою задачу, — то на это следует возразить: это заложено в природе человека, а когда утверждают, что человек стремится только к счастью, то это не более чем измышление блуждающей по неверным путям философии. Он стремится к удовлетворению того, чего желает его существо, и имеет в виду конкретные предметы этого стремления, а не абстрактное «счастье»; и исполнение его стремлений является для него удовольствием. Когда пессимистическая этика требует: стремись не к удовольствию, а к достижению того, что ты познал как свою жизненную задачу, — то она попадает этим своим требованием как раз в то самое, чего человек согласно существу своему *хочет*. Чтобы быть нравственным, человеку не нужно быть сначала переделанным философией, не нужно прежде отвергнуть свою природу. Нравственность заключается в стремлении к цели, признанной за правильную; следовать этому стремлению до тех пор, пока сопряжённые с ним неудовольствия не парализуют желания, — это заложено в самом существе человека. И такова сущность всякого действительного воления. Этика основывается не на искоренении всякого стремления к удовольствию, дабы малокровные абстрактные идеи могли развернуть своё господство там, где им не противостоит сильного устремления к жизненному наслаждению, а на *сильном*, несомом идеальной интуицией *волении*, которое достигает своей цели даже и тогда, когда путь к ней полон терний.

Нравственные идеалы проистекают из моральной фантазии человека. Их осуществление зависит от того, достаточно ли сильно желает их человек, чтобы ради их достижения превозмочь страдания и муки. Они суть *его* интуиции, побуждения, возбуждаемые (spannt)

tig, sich von der Ethik erst verbieten zu lassen, dass er nach Lust strebe, um sich dann gebieten zu lassen, wonach er streben *soll*. Er wird nach sittlichen Idealen streben, wenn seine moralische Phantasie tätig genug ist, um ihm Intuitionen einzugeben, die seinem Wollen die Stärke verleihen, sich gegen die in seiner Organisation liegenden Widerstände, wozu auch notwendige Unlust gehört, durchzusetzen.

Wer nach Idealen von hehrer Größe strebt, der tut es, weil sie der Inhalt seines Wesens sind, und die Verwirklichung wird ihm ein Genuss sein, gegen den die Lust, welche die Armseligkeit aus der Befriedigung der alltäglichen Triebe zieht, eine Kleinigkeit ist. Idealisten *schwelgen* geistig bei der Umsetzung ihrer Ideale in Wirklichkeit.

Wer die Lust an der Befriedigung des menschlichen Begehrens ausrotten will, muss den Menschen erst zum Sklaven machen, der nicht handelt, weil er will, sondern nur, weil er soll. Denn die Erreichung des Gewollten macht Lust. Was man *das Gute* nennt, ist nicht das, was der Mensch *soll*, sondern das, was er *will*, wenn er die volle wahre Menschennatur zur Entfaltung bringt. Wer dies nicht anerkennt, der muss dem Menschen erst das austreiben, was er will, und ihm dann *von außen* das vorschreiben lassen, was er seinem Wollen zum Inhalt zu geben hat.

Der Mensch verleiht der Erfüllung einer Begierde einen Wert, weil sie aus seinem Wesen entspringt. Das Erreichte hat seinen Wert, weil es gewollt ist. Spricht man dem Ziel des menschlichen Wollens als solchem seinen Wert ab, dann muss man die wertvollen Ziele von etwas nehmen, das der Mensch nicht will.

Die auf den Pessimismus sich aufbauende Ethik entspringt aus der Missachtung der moralischen Phantasie. Wer den individuellen Menschengestalt nicht für fähig hält, sich selbst den Inhalt seines Strebens zu geben, nur der kann die Summe des Wollens in der Sehnsucht nach Lust suchen. Der phantasielose Mensch schafft keine sittlichen Ideen. Sie müssen ihm gegeben werden. Dass er nach Befriedigung seiner niederen Begierden strebt: dafür aber sorgt die physische Natur. Zur Entfaltung des *ganzen* Menschen gehören aber auch die aus dem Geiste stammenden Begierden. Nur wenn man der Meinung ist, dass diese der Mensch überhaupt nicht hat, kann man behaupten, dass er sie von außen empfangen soll. Dann ist man auch berechtigt, zu

его духом; он *желает* их, потому что их осуществление доставляет ему высшее удовольствие. Ему нет нужды позволять этике сначала запрещать ему стремиться к удовольствию, чтобы потом повелевать, к чему он *должен* стремиться. Он будет стремиться к нравственным идеалам, если его моральная фантазия достаточно деятельна, чтобы подсказывать ему интуиции, сообщающие его волею силу, способную одержать верх над заложенными в его организации противодействиями, что неизбежно сопровождается неудовольствием.

Кто стремится к идеалам, исполненным благородного величия, тот делает это потому, что они составляют содержание его существа и осуществление их доставляет ему наслаждение, перед которым удовольствие, получаемое заурядностью от удовлетворения повседневных влечений, выглядит ничтожным. Идеалисты *наслаждаются* духовно при превращении своих идеалов в действительность.

Кто хочет искоренить удовольствие, получаемое от удовлетворения человеческого желания, должен сначала сделать человека рабом, который действует не потому, что он хочет, а только потому, что он должен. Ибо достижение желаемого доставляет удовольствие. Называемое *добром* — это не то, что человек *должен* делать, а то, чего он *желает*, когда во всей полноте раскрывает свою истинную человеческую природу. Кто этого не признаёт, тот вынужден сначала вытравить из человека то, чего он хочет, а затем *извне* предписать ему, какое содержание он должен давать своему волею.

Человек придаёт исполнению какого-нибудь желания ценность потому, что оно проистекает из его существа. Достигнутое имеет свою ценность потому, что оно было поволено. Если у цели человеческого волеяния, как таковой, отрицать её ценность, тогда придётся цели, имеющие ценность, заимствовать у чего-то такого, чего человек не хочет.

Этика, возводимая на пессимизме, проистекает из пренебрежительного отношения к моральной фантазии. Лишь тот, кто считает индивидуальный человеческий дух неспособным давать самому себе содержание своего стремления, может источник волевых импульсов искать в тоске по удовольствию. Лишённый фантазии человек не творит нравственных идей. Они ему должны быть даны. А что касается его стремления к удовлетворению своих низших желаний, то об этом заботится физическая природа. Но для развития *целого* человека необходимы ещё желания, происходящие из духа. Только полагая, что

sagen, dass er verpflichtet ist, etwas zu tun, was er nicht will. Jede Ethik, die von dem Menschen fordert, dass er sein Wollen zurückdränge, um Aufgaben zu erfüllen, die er nicht will, rechnet nicht mit dem *ganzen* Menschen, sondern mit einem solchen, dem das geistige Begehungsvermögen fehlt. Für den harmonisch entwickelten Menschen sind die sogenannten Ideen des Guten nicht *außerhalb*, sondern *innerhalb* des Kreises seines Wesens. Nicht in der Austilgung eines einseitigen Eigenwillens liegt das sittliche Handeln, sondern in der *vollen* Entwicklung der Menschennatur. Wer die sittlichen Ideale nur für erreichbar hält, wenn der Mensch seinen Eigenwillen ertötet, der weiß nicht, dass diese Ideale ebenso von dem Menschen gewollt sind, wie die Befriedigung der sogenannten tierischen Triebe.

Es ist nicht zu leugnen, dass die hiermit charakterisierten Anschauungen leicht missverstanden werden können. Unreife Menschen ohne moralische Phantasie sehen gerne die Instinkte ihrer Halbnatur für den vollen Menschheitsgehalt an, und lehnen alle nicht von ihnen erzeugten sittlichen Ideen ab, damit sie ungestört «sich ausleben» können. Dass für die halbenentwickelte Menschennatur nicht gilt, was für den Vollmenschen richtig ist, ist selbstverständlich. Wer durch Erziehung erst noch dahin gebracht werden soll, dass seine sittliche Natur die Eischalen der niederen Leidenschaften durchbricht: von dem darf nicht in Anspruch genommen werden, was für den reifen Menschen gilt. Hier sollte aber nicht verzeichnet werden, was dem unentwickelten Menschen einzuprägen ist, sondern das, was in dem Wesen des ausgereiften Menschen liegt. Denn es sollte die Möglichkeit der Freiheit nachgewiesen werden; diese erscheint aber nicht an Handlungen aus sinnlicher oder seelischer Nötigung, sondern an solchen, die von geistigen Intuitionen getragen sind.

Dieser ausgereifte Mensch gibt seinen Wert sich selbst. Nicht die Lust erstrebt er, die ihm als Gnadengeschenk von der Natur oder von dem Schöpfer gereicht wird; und auch nicht die abstrakte Pflicht erfüllt er, die er als solche erkennt, nachdem er das Streben nach Lust abgestreift hat. Er handelt, wie er will, das ist nach Maßgabe seiner ethischen Intuitionen; und er empfindet die Erreichung dessen, was er will, als seinen wahren Lebensgenuss. Den Wert des Lebens bestimmt er an dem Verhältnis des Erreichten zu dem Erstrebten. Die Ethik, welche an die Stelle des Wollens das bloße

человек вообще не имеет таковых, можно утверждать, что он должен получать их извне. Тогда, в самом деле, правомерным будет сказать, что он бывает обязан делать что-то такое, чего он не желает. Всякая этика, требующая от человека, чтобы он подавил свою волю для выполнения задач, которых он не хочет, принимает в расчёт не *целого* человека, а такого, у которого отсутствует способность иметь духовные желания. Для гармонически развитого человека так называемые идеи добра находятся не *вне*, а *внутри* круга его существа. Не в искоренении одностороннего своеволия заключается нравственная деятельность, а в *полном* развитии человеческой природы. Кто считает нравственные идеалы достижимыми лишь при условии, что человек умертвит своеволие, тот не знает, что эти идеалы воляются человеком так же, как и удовлетворение так называемых животных влечений.

Нельзя отрицать, что очерченные здесь взгляды легко могут быть поняты неверно. Незрелые люди, лишённые моральной фантазии, охотно принимают инстинкты своей половинчатой природы за полноту человечности и отклоняют все не ими созданные нравственные идеи, чтобы мочь без помех «изживать себя». Само собой разумеется, что к полуразвитой человеческой природе не относится то, что правильно для вполне развитого человека. К человеку, который только ещё должен быть через воспитание подведён к тому, чтобы его нравственная природа пробила скорлупу низших страстей, не может относиться то, что имеет значение для зрелого человека. Но в нашу задачу здесь входило указать не на то, что должно быть напечатлено неразвитому человеку, а на то, что лежит в существе зрелого человека. Ибо надлежало показать возможность свободы; свобода же проявляется не в тех поступках, которые обусловлены чувственным и душевным принуждением, а в тех, которые несомы духовными интуициями.

Развитый человек даёт себе свою ценность сам. Не к удовольствию, которое ему предлагается как милостивый дар природы или Творца, стремится он; и не абстрактный долг, который он признаёт, как таковой, после того, как отрёкся от стремления к удовольствию, исполняет он. Он действует так, как он того хочет, т.е. сообразно своим этическим интуициям; и он испытывает от достижения того, чего он хочет, своё истинное жизненное наслаждение. Ценность жизни он определяет отношением между достигнутым и тем, к чему он стремится. Этика, ставящая на место воления одно только долженствование, на место склонности — один только долг, определяет

Sollen, an die Stelle der Neigung die bloße Pflicht setzt, bestimmt folgerichtig den Wert des Menschen an dem Verhältnis dessen, was die Pflicht fordert, zu dem, was er erfüllt. Sie misst den Menschen an einem außerhalb seines Wesens gelegenen Maßstab. — Die hier entwickelte Ansicht weist den Menschen auf sich selbst zurück. Sie erkennt nur das als den wahren Wert des Lebens an, was der einzelne nach Maßgabe seines Wollens als solchen ansieht. Sie weiß ebenso wenig von einem nicht vom Individuum anerkannten Wert des Lebens wie von einem nicht aus diesem entsprungenen Zweck des Lebens. Sie sieht in dem allseitig durchschauten wesenhaften Individuum seinen eigenen Herrn und seinen eigenen Schätzer.

Zusatz zur Neuauflage 1918.

Verkennen kann man das in diesem Abschnitt Dargestellte, wenn man sich festbeißt in den scheinbaren Einwand: das Wollen des Menschen als solches ist eben das Unvernünftige; man müsse ihm diese Unvernünftigkeit nachweisen, dann wird er einsehen, dass in der endlichen Befreiung von dem Wollen das Ziel des ethischen Strebens liegen müsse. Mir wurde von berufener Seite allerdings ein solcher Schein-Einwand entgegengehalten, in dem mir gesagt wurde, es sei eben die Sache des Philosophen, nachzuholen, was die Gedankenlosigkeit der Tiere und der meisten Menschen versäumt, eine wirkliche Lebensbilanz zu ziehen. Doch wer diesen Einwand macht, sieht eben die Hauptsache nicht: soll Freiheit sich verwirklichen, so muss in der Menschennatur das Wollen von dem intuitiven Denken getragen sein; zugleich aber ergibt sich, dass ein Wollen auch von anderem als von der Intuition bestimmt werden kann, und *nur* in der aus der Menschenwesenheit erfließenden freien Verwirklichung der Intuition ergibt sich das Sittliche und sein Wert. Der ethische Individualismus ist geeignet, die Sittlichkeit in ihrer vollen Würde darzustellen, denn er ist nicht der Ansicht, dass wahrhaft sittlich ist, was in äußerer Art Zusammenstimmung eines Wollens mit einer Norm herbeiführt, sondern was aus dem Menschen dann ersteht, wenn er das sittliche Wollen als ein Glied seines vollen Wesens in sich entfaltet, so dass das Unsittliche zu tun ihm als Verstümmelung, Verkrüppelung seines Wesens erscheint.

логически ценность человека отношением того, чего требует долг, к тому, что он исполняет. Она измеряет человека мерилом, лежащим вне его существа. — Развитое здесь воззрение отсылает человека обратно к нему самому. Оно признаёт за истинную жизненную ценность только то, что считает таковой отдельный человек соответственно своему волеию. Оно столь же мало ведаёт о какой-либо признанной не индивидуумом жизненной ценности, сколь и об исходящей не от него цели жизни. Оно видит во всесторонне познанном сущностном индивидууме его собственного владыку и собственного его оценщика.

Дополнение к изданию 1918 г.

Изложенное в этой главе может быть понято неверно, если крепко увязнуть в одном мнимом возражении, будто волеие человека, как таковое, и есть именно неразумное в нём; поэтому надо-де показать ему его неразумность, и тогда он поймёт, что цель этического стремления должна заключаться в окончательном освобождении от воли. Подобное мнимое возражение и было сделано мне с компетентной стороны, когда мне было сказано, что задача философии и состоит именно в том, чтобы наверстать упускаемое безмыслием животных и большинства людей: составить настоящий баланс жизни. Но делающий такое возражение не замечает как раз главного: чтобы свобода могла осуществиться, волеие в природе человека должно быть несомо интуитивным мышлением; в то же время, оказывается, что волеие может определяться ещё и чем-то другим, кроме интуиции, и что *только* в проистекающем из существа человека свободном осуществлении интуиций обнаруживается нравственное и его ценность. Этический индивидуализм в состоянии представить нравственность в её полном достоинстве, ибо полагает, что истинно нравственным является не то, что внешним образом добывается согласия волеия с какой-либо нормой, а то, что возникает из человека, когда он развивает в себе нравственное волеие как член всего своего существа, так что сделать что-либо безнравственное явилось бы для него изуродованием, искалечением своего существа.

XIV. INDIVIDUALITÄT UND GATTUNG

Der Ansicht, dass der Mensch zu einer vollständigen in sich geschlossenen, freien Individualität veranlagt ist, stehen scheinbar die Tatsachen entgegen, dass er als Glied innerhalb eines natürlichen Ganzen auftritt (Rasse, Stamm, Volk, Familie, männliches und weibliches Geschlecht), und dass er innerhalb eines Ganzen wirkt (Staat, Kirche und so weiter). Er trägt die allgemeinen Charaktereigentümlichkeiten der Gemeinschaft, der er angehört, und gibt seinem Handeln einen Inhalt, der durch den Platz, den er innerhalb einer Mehrheit einnimmt, bestimmt ist.

Ist dabei überhaupt noch Individualität möglich? Kann man den Menschen selbst als ein Ganzes für sich ansehen, wenn er aus einem Ganzen herauswächst, und in ein Ganzes sich eingliedert?

Das Glied eines Ganzen wird seinen Eigenschaften und Funktionen nach durch das Ganze bestimmt. Ein Volksstamm ist ein Ganzes, und alle zu ihm gehörigen Menschen tragen die Eigentümlichkeiten an sich, die im Wesen des Stammes bedingt sind. Wie der einzelne beschaffen ist und wie er sich betätigt, ist durch den Stammescharakter bedingt. Dadurch erhält die Physiognomie und das Tun des einzelnen etwas Gattungsmäßiges. Wenn wir nach dem Grunde fragen, warum dies und jenes an dem Menschen so oder so ist, so werden wir aus dem Einzelwesen hinaus auf die Gattung verwiesen. Diese erklärt es uns, warum etwas an ihm in der von uns beobachteten Form auftritt.

Von diesem Gattungsmäßigen macht sich aber der Mensch frei. Denn das menschlich Gattungsmäßige ist, vom Menschen richtig erlebt, nichts seine Freiheit Einschränkungendes, und soll es auch nicht durch künstliche Veranstaltungen sein. Der Mensch entwickelt Eigenschaften und Funktionen an sich, deren Bestimmungsgrund wir nur in ihm selbst suchen können. Das Gattungsmäßige dient ihm dabei nur als Mittel, um seine besondere

XIV. Индивидуальность и род

Воззрению, что человек предрасположен развиться в совершенную, самодостаточную, свободную индивидуальность, противоречит, по видимому, тот факт, что он выступает внутри [определённого] природного целого (расы, племени, народа, семьи, мужского или женского пола) как его член и что он действует внутри [другого] целого (государства, церкви и т.д.). Он несёт в себе общие характерные особенности сообщества, к которому он принадлежит, и даёт своей деятельности содержание, определяемое местом, которое он занимает внутри [той или иной] множественности.

Возможна ли при этом вообще ещё какая-то индивидуальность? Можно ли рассматривать самого человека как нечто само по себе целое, если он вырастает из целого и вчлняет себя в целое?

Член целого определяется в своих свойствах и функциях через целое. Племя есть целое, и все принадлежащие к нему люди несут в себе особенности, обусловленные существом племени. Каков отдельный человек и как он действует — это обусловлено характером племени. Вследствие этого облик и поведение отдельного человека получают отпечаток родового. Если мы спросим о причине, почему то или другое у человека является таким или иным, то мы должны будем перейти от отдельного человека к роду. Последний объяснит нам, почему что-либо выступает в нём в наблюдаемой нами форме.

Но человек освобождает себя от этой родовой обусловленности. Ибо человеческое родовое, если человек переживает его правильно, не ограничивает его свободу и не должно этого делать также с помощью искусственных приёмов. Человек развивает в себе свойства и функции, определяющую основу которых мы можем искать только в нём самом. Родовое служит ему при этом лишь средством для выражения в родовом своей особой сущности. Он пользуется

Wesenheit in ihm auszudrücken. Er gebraucht die ihm von der Natur mitgegebenen Eigentümlichkeiten als Grundlage und gibt ihm die seinem eigenen Wesen gemäße Form. Wir suchen nun vergebens den Grund für eine Äußerung dieses Wesens in den Gesetzen der Gattung. Wir haben es mit einem Individuum zu tun, das nur durch sich selbst erklärt werden kann. Ist ein Mensch bis zu dieser Loslösung von dem Gattungsmäßigen durchgedrungen, und wir wollen alles, was an ihm ist, auch dann noch aus dem Charakter der Gattung erklären, so haben wir für das Individuelle kein Organ.

Es ist unmöglich, einen Menschen ganz zu verstehen, wenn man seiner Beurteilung einen Gattungsbegriff zugrunde legt. Am hartnäckigsten im Beurteilen nach der Gattung ist man da, wo es sich um das Geschlecht des Menschen handelt. Der Mann sieht im Weibe, das Weib in dem Manne fast immer zuviel von dem allgemeinen Charakter des anderen Geschlechtes und zu wenig von dem Individuellen. Im praktischen Leben schadet das den Männern weniger als den Frauen. Die soziale Stellung der Frau ist zumeist deshalb eine so unwürdige, weil sie in vielen Punkten, wo sie es sein sollte, nicht bedingt ist durch die individuellen Eigentümlichkeiten der einzelnen Frau, sondern durch die allgemeinen Vorstellungen, die man sich von der natürlichen Aufgabe und den Bedürfnissen des Weibes macht. Die Betätigung des Mannes im Leben richtet sich nach dessen individuellen Fähigkeiten und Neigungen, die des Weibes soll ausschließlich durch den Umstand bedingt sein, dass es eben Weib ist. Das Weib soll der Sklave des Gattungsmäßigen, des Allgemein-Weiblichen sein. Solange von Männern darüber debattiert wird, ob die Frau «ihrer Naturanlage nach» zu diesem oder jenem Beruf taugt, solange kann die sogenannte Frauenfrage aus ihrem elementarsten Stadium nicht herauskommen. Was die Frau ihrer Natur nach wollen kann, das überlasse man der Frau zu beurteilen. Wenn es wahr ist, dass die Frauen nur zu dem Berufe taugen, der ihnen jetzt zukommt, dann werden sie aus sich selbst heraus kaum einen anderen erreichen. Sie müssen es aber selbst entscheiden können, was ihrer Natur gemäß ist. Wer eine Erschütterung unserer sozialen Zustände davon befürchtet, dass die Frauen nicht als Gattungsmenschen, sondern als Individuen genommen werden, dem muss entgegnet werden, dass soziale Zustände, innerhalb wel-

сообщёнными ему природой особенностями как основой и придаёт родовому сообразную своему собственному существу форму. И мы напрасно будем искать основания для какого-нибудь проявления этого существа в законах рода. Мы имеем дело с индивидуумом, который может быть объяснён только через самого себя. Если человек уже пробился до этого высвобождения из родового, а мы и тогда ещё пытаемся всё, что он имеет в себе, объяснить исходя из характера рода, то, значит, у нас нет органа для восприятия индивидуального.

Невозможно вполне понять человека, если в основу его оценки положить понятие родового. Упорнее всего родовая оценка держится там, где дело идёт о поле человека. Почти всегда мужчина видит в женщине, а женщина в мужчине слишком много присущего общему характеру другого пола и слишком мало индивидуального. В практической жизни мужчинам это вредит меньше, чем женщинам. Социальное положение женщины чаще всего потому бывает таким недостойным, что во многих случаях, где оно должно бы было быть обусловлено индивидуальными особенностями отдельной женщины, оно обуславливается общими представлениями, составленными о её естественной задаче и потребностях. Участие мужчины в жизни сообразуется с его индивидуальными способностями и склонностями; участие же женщины почему-то должно быть обусловлено исключительно тем обстоятельством, что она именно женщина. Женщина обязана быть рабой родового, общеженского. Пока мужчины спорят о том, годится ли женщина или не годится «по ее естественному предрасположению» к тому или другому призванию, до тех пор так называемый женский вопрос не сможет выйти из своей самой элементарной стадии. Чего может хотеть женщина по своей природе — решение этого вопроса следует предоставить самой женщине. Если верно, что женщины годятся только к тому роду деятельности, который им сейчас предоставлен, тогда они едва ли сами по себе достигнут чего-либо другого. Но им самим должно быть предоставлено решать, что свойственно их природе. Если кто-то опасается потрясения наших социальных устоев оттого, что женщины будут рассматриваться не как члены рода, а как индивидуальности, то ему нужно возразить, что социальные условия, при которых половина чело-

cher die Hälfte der Menschheit ein menschenunwürdiges Dasein hat, eben der Verbesserung gar sehr bedürftig sind.*

Wer die Menschen nach Gattungscharakteren beurteilt, der kommt eben gerade bis zu der Grenze, über welcher sie anfangen, Wesen zu sein, deren Betätigung auf freier Selbstbestimmung beruht. Was unterhalb dieser Grenze liegt, das kann natürlich Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung sein. Die Rassen-, Stammes-, Volks- und Geschlechtseigentümlichkeiten sind der Inhalt besonderer Wissenschaften. Nur Menschen, die allein als Exemplare der Gattung leben wollten, könnten sich mit einem allgemeinen Bilde decken, das durch solche wissenschaftliche Betrachtung zustande kommt. Aber alle diese Wissenschaften können nicht vordringen bis zu dem besonderen Inhalt des einzelnen Individuums. Da, wo das Gebiet der Freiheit (des Denkens und Handelns) beginnt, hört das Bestimmen des Individuums nach Gesetzen der Gattung auf. Den begrifflichen Inhalt, den der Mensch durch das Denken mit der Wahrnehmung in Verbindung bringen muss, um der vollen Wirklichkeit sich zu bemächtigen (vgl. S. 180 ff.), kann niemand ein für allemal festsetzen und der Menschheit fertig hinterlassen. Das Individuum muss seine Begriffe durch eigene Intuition gewinnen. Wie der einzelne zu denken hat, lässt sich nicht aus irgendeinem Gattungsbegriffe ableiten. Dafür ist einzig und allein das Individuum maßgebend. Ebenso wenig ist aus allgemeinen Menschencharakteren zu bestimmen, welche konkrete Ziele das Individuum seinem Wollen vorsetzen will. Wer das einzelne Individuum verstehen will, muss bis in dessen besondere Wesenheit dringen, und nicht bei typischen Eigentümlichkeiten stehen bleiben. In diesem Sinne ist jeder einzelne Mensch ein Problem. Und alle Wissenschaft, die sich mit abstrakten Gedanken und Gattungsbegriffen befasst, ist nur eine Vorbereitung zu jener Erkenntnis, die uns zuteil wird, wenn uns

* Man hat mir auf die obigen Ausführungen gleich beim Erscheinen (1894) dieses Buches eingewendet, innerhalb des Gattungsmäßigen könne sich die Frau schon jetzt so individuell ausleben, wie sie nur will, weit freier als der Mann, der schon durch die Schule und dann durch Krieg und Beruf entindividualisiert werde. Ich weiß, dass man diesen Einwand vielleicht heute noch stärker erheben wird. Ich muss die Sätze doch hier stehen lassen und möchte hoffen, dass es auch Leser gibt, die verstehen, wie stark ein solcher Einwand gegen den Freiheitsbegriff, der in dieser Schrift entwickelt wird, verstößt, und die meine obigen Sätze an anderem beurteilen als an der Entindividualisierung des Mannes durch die Schule und den Beruf.

вечества ведёт недостойное человека существование, чрезвычайно нуждаются в улучшении*.

Кто судит о людях по родовым характеристикам, тот доходит как раз до той границы, за которой они начинают становиться существами, деятельность которых основывается на свободном самоопределении. Всё, что лежит ниже этой границы, может быть, естественно, предметом научного рассмотрения. Особенности расы, племени, народа и пола составляют содержание специальных наук. Лишь те люди, которые захотели бы жить только как экземпляры рода, могли бы полностью совпадать с общей картиной, получаемой благодаря такому научному рассмотрению. Но все эти науки не способны проникнуть до особенного содержания отдельного индивидуума. Где начинается область свободы (мышления и деятельности), там кончается определение индивидуума по законам рода. Содержание понятия, которое человек при помощи мышления должен соединить с восприятием, чтобы овладеть полной действительностью (см. стр. 181 и след.), никто не может установить раз и навсегда и передать человечеству готовым. Индивидуум должен свои понятия добывать посредством собственной интуиции. Как должен мыслить отдельный человек — этого нельзя вывести ни из какого родового понятия. Это зависит исключительно от самого индивидуума. Нельзя также, исходя из общих человеческих характеристик, определить, какие конкретные цели хочет поставить индивидуум своему волеию. Кто хочет понять отдельного индивидуума, должен проникнуть до его особой сущности, а не останавливаться на типических свойствах. В этом смысле каждый отдельный человек является проблемой. И всякая наука, занятая абстрактными мыслями и родовыми понятиями, является лишь подготовкой к тому познанию, которое мы получаем,

* На вышеприведённые рассуждения мне тотчас же по появлении этой книги (в 1894 году) было сделано возражение, что в пределах родового женщина уже и сейчас может индивидуально изживать себя, как она захочет, и даже гораздо свободнее мужчины, который деиндивидуализируется уже благодаря школе, а затем военной службе и своей профессии. Я знаю, что в настоящее время это возражение могло бы быть сделано, пожалуй, с ещё большей силой. Однако я оставляю сказанное здесь на месте и хотел бы надеяться, что найдутся читатели, которые поймут, как сильно такое возражение грешит против понятия свободы, развитого в этой книге, и которые сумеют о сказанном мною судить в связи с чем-нибудь другим, а не на примере деиндивидуализации мужчины благодаря школе и профессии.

eine menschliche Individualität ihre Art, die Welt anzuschauen, mitteilt, und zu der anderen, die wir aus dem Inhalt ihres Wollens gewinnen. Wo wir die Empfindung haben: hier haben wir es mit demjenigen an einem Menschen zu tun, das frei ist von typischer Denkungsart und gattungsmäßigem Wollen, da müssen wir aufhören, irgendwelche Begriffe aus unserem Geiste zu Hilfe zu nehmen, wenn wir sein Wesen verstehen wollen. Das Erkennen besteht in der Verbindung des Begriffes mit der Wahrnehmung durch das Denken. Bei allen anderen Objekten muss der Beobachter die Begriffe durch seine Intuition gewinnen; beim Verstehen einer freien Individualität handelt es sich nur darum, deren Begriffe, nach denen sie sich ja selbst bestimmt, rein (ohne Vermischung mit eigenem Begriffsinhalt) herüberzunehmen in unseren Geist. Menschen, die in jede Beurteilung eines anderen sofort ihre eigenen Begriffe einmischen, können nie zu dem Verständnis einer Individualität gelangen. So wie die freie Individualität sich frei macht von den Eigentümlichkeiten der Gattung, so muss das Erkennen sich frei machen von der Art, wie das Gattungsmäßige verstanden wird.

Nur in dem Grade, in dem der Mensch sich in der gekennzeichneten Weise frei gemacht hat vom Gattungsmäßigen, kommt er als freier Geist innerhalb eines menschlichen Gemeinwesens in Betracht. Kein Mensch ist vollständig Gattung, keiner ganz Individualität. Aber eine größere oder geringere Sphäre seines Wesens löst jeder Mensch allmählich ab, ebenso von dem Gattungsmäßigen des animalischen Lebens, wie von den ihn beherrschenden Geboten menschlicher Autoritäten.

Für den Teil, für den sich der Mensch aber eine solche Freiheit nicht erobern kann, bildet er ein Glied innerhalb des Natur- und Geistesorganismus. Er lebt in dieser Hinsicht, wie er es ändern abguckt, oder wie sie es ihm befehlen. Einen im wahren Sinne ethischen Wert hat nur der Teil seines Handelns, der aus seinen Intuitionen entspringt. Und was er an moralischen Instinkten durch Vererbung sozialer Instinkte an sich hat, wird ein Ethisches dadurch, dass er es in seine Intuitionen aufnimmt. Aus individuellen ethischen Intuitionen und deren Aufnahme in Menschengemeinschaften entspringt alle sittliche Betätigung der Menschheit. Man kann auch sagen: das sittliche Leben der Menschheit ist die Gesamtsumme der moralischen Phantasieerzeugnisse der freien menschlichen Individuen. Dies ist das Ergebnis des Monismus.

когда человеческая индивидуальность сообщает нам свой способ рассмотрения мира, а также и к другому познанию, которое мы получаем из содержания его воления. Когда у нас возникает ощущение: здесь мы имеем в человеке дело с элементом, свободным от типического образа мышления и от родового воления, — тогда мы должны перестать черпать какие-либо понятия из нашего духа, если хотим понять его существо. Познание состоит в соединении через мышление понятия с восприятием. При всех прочих объектах наблюдатель должен добывать понятия посредством своей интуиции; при постижении же какой-либо свободной индивидуальности дело сводится лишь к тому, чтобы перенести в наш дух во всей чистоте (без смешения с нашим собственным понятийным содержанием) понятия этой индивидуальности, согласно которым она сама себя определяет. Люди, которые в каждое суждение о другом сейчас же подмешивают свои собственные понятия, никогда не смогут достигнуть понимания индивидуальности. Подобно тому как свободная индивидуальность освобождает себя от особенностей рода, так и познание должно освободить себя от того способа, каким понимают родовое.

Только в той степени, в какой человек описанным образом освободил себя от родового, может он рассматриваться как свободный дух внутри человеческого сообщества. Ни один человек не есть всецело род, и ни один — всецело индивидуальность. Но бóльшую или меньшую сферу своего существа всякий человек постепенно высвобождает как из родового начала, присущего животной жизни, так и из господствующих над ним заповедей человеческих авторитетов.

В той же части, для которой человек не может завоевать себе такой свободы, он представляет собой член внутри природного и духовного организмов. Он живёт, в этом отношении, видя, как живут другие или как они ему предписывают жить. Этическую в истинном смысле слова ценность имеет только та часть его поведения, которая вытекает из его интуиций. А та доля моральных инстинктов, которая содержится в нём вследствие унаследования социальных инстинктов, становится этической лишь благодаря тому, что он принимает её в свои интуиции. Из индивидуальных этических интуиций и из их усвоения человеческими сообществами проистекает вся нравственная деятельность человечества. Можно также сказать: нравственная жизнь человечества представляет собой общую сумму порождений моральной фантазии свободных человеческих индивидуумов. Таков итог монизма.

DIE LETZTEN FRAGEN

ПОСЛЕДНИЕ ВОПРОСЫ

DIE KONSEQUENZEN DES MONISMUS

Die einheitliche Welterklärung oder der hier gemeinte Monismus entnimmt der menschlichen Erfahrung die Prinzipien, die er zur Erklärung der Welt braucht. Die Quellen des Handelns sucht er ebenfalls innerhalb der Beobachtungswelt, nämlich in der unserer Selbsterkenntnis zugänglichen menschlichen Natur, und zwar in der moralischen Phantasie. Er lehnt es ab, durch abstrakte Schlussfolgerungen die letzten Gründe für die dem Wahrnehmen und Denken vorliegende Welt *außerhalb* derselben zu suchen. Für den Monismus ist die Einheit, welche die erlebbare denkende Beobachtung zu der mannigfaltigen Vielheit der Wahrnehmungen hinzubringt, zugleich diejenige, die das menschliche Erkenntnisbedürfnis verlangt und durch die es den Eingang in die physischen und geistigen Weltbereiche sucht. Wer hinter dieser so zu suchenden Einheit noch eine andere sucht, der beweist damit nur, dass er die Übereinstimmung des durch das Denken Gefundenen mit dem vom Erkenntnistrieb Geforderten nicht erkennt. Das einzelne menschliche Individuum ist von der Welt nicht tatsächlich abgesondert. Es ist ein Teil der Welt, und es besteht ein Zusammenhang mit dem Ganzen des Kosmos der Wirklichkeit nach, der nur für unsere Wahrnehmung unterbrochen ist. Wir sehen fürs erste diesen Teil als für sich existierendes Wesen, weil wir die Riemen und Seile nicht sehen, durch welche die Bewegung unseres Lebensrades von den Grundkräften des Kosmos bewirkt wird. Wer auf diesem Standpunkt stehen bleibt, der sieht den Teil eines Ganzen für ein wirklich selbständig existierendes Wesen, für die Monade an, welches die Kunde von der übrigen Welt auf irgendeine Weise von außen erhält. Der hier gemeinte Monismus zeigt, dass die Selbständigkeit nur so lange geglaubt werden kann, als das Wahrgenommene nicht durch das Denken in das Netz der Begriffswelt eingespannt wird. Geschieht dies, so entpuppt sich die Teilexistenz als ein bloßer *Schein des Wahrnehmens*. Seine in sich geschlossene Totalexistenz im Universum kann der Mensch nur finden durch intuitives Denkerlebnis. Das Denken zerstört den Schein des Wahrnehmens

Выводы монизма

Целостное объяснение мира, или разумеемый здесь монизм, принципы, которыми он пользуется для объяснения мира, заимствует из человеческого опыта. Источники деятельности он также ищет внутри наблюдаемого мира, то есть в доступной нашему самопознанию человеческой природе, а именно — в моральной фантазии. Он отвергает искание посредством абстрактных умозаключений последних основ предлежащего нашему мышлению и восприятию мира *вне* этого мира. Для монизма единство, привносимое переживаемым мыслящим наблюдением в многообразную множественность восприятий, есть одновременно то самое единство, которого жаждет человеческая потребность познания и посредством которого последнее ищет доступа в физические и духовные области мира. Кто позади этого, таким образом искомого, единства ищет ещё какого-то другого, тот лишь доказывает этим, что не распознаёт соответствия находимого посредством мышления тому, чего требует наше влечение к познанию. Отдельный человеческий индивидуум не отделён фактически от мира. Он — часть мира, и существует действительная связь с целым космоса, которая прервана только для нашего восприятия. Мы видим сначала эту часть как существующую саму по себе сущность, поскольку не прозреваем тех «приводных ремней» и «оснастки», с помощью которых колесо нашей жизни приводится в движение основными силами космоса. Кто останавливается на этой точке зрения, тот принимает часть целого за действительно самостоятельно существующую сущность, за монаду, получающую весть об остальном мире каким-то образом извне. Разумеемый здесь монизм показывает, что в эту самостоятельность можно верить лишь до тех пор, пока воспринятое не воткано мышлением в сеть мира понятий. Но как только это совершилось, тотчас же всякое частичное существование разоблачается как лишь *видимость восприятия*. Своё замкнутое в себе целостное существование во Вселенной человек может найти только посредством интуитивного переживания мышления. Мыш-

und gliedert unsere individuelle Existenz in das Leben des Kosmos ein. Die Einheit der Begriffswelt, welche die objektiven Wahrnehmungen enthält, nimmt auch den Inhalt unserer subjektiven Persönlichkeit in sich auf. Das Denken gibt uns von der Wirklichkeit die wahre Gestalt, als einer in sich geschlossenen Einheit, während die Mannigfaltigkeit der Wahrnehmungen nur ein durch unsere Organisation bedingter Schein ist (vgl. S. 176 ff.). Die Erkenntnis des Wirklichen gegenüber dem Schein des Wahrnehmens bildete zu allen Zeiten das Ziel des menschlichen Denkens. Die Wissenschaft bemühte sich, die Wahrnehmungen durch Aufdeckung der gesetzmäßigen Zusammenhänge innerhalb derselben als Wirklichkeit zu erkennen. Wo man aber der Ansicht war, dass der von dem menschlichen Denken ermittelte Zusammenhang nur eine subjektive Bedeutung habe, suchte man den wahren Grund der Einheit in einem jenseits unserer Erfahrungswelt gelegenen Objekte (erschlossener Gott, Wille, absoluter Geist usw.). — Und, auf diese Meinung gestützt, bestrebte man sich zu dem Wissen über die innerhalb der Erfahrung erkennbaren Zusammenhänge noch ein zweites zu gewinnen, das über die Erfahrung hinausgeht, und den Zusammenhang derselben mit den nicht mehr erfahrbaren Wesenheiten aufdeckt (nicht durch Erleben, sondern durch Schlussfolgerung gewonnene Metaphysik). Den Grund, warum wir durch geregeltes Denken den Weltzusammenhang begreifen, sah man von diesem Standpunkte aus darin, dass ein Urwesen nach logischen Gesetzen die Welt aufgebaut hat, und den Grund für unser Handeln sah man in dem Willen des Urwesens. Doch erkannte man nicht, dass das Denken Subjektives und Objektives zugleich umspannt, und dass in dem Zusammenschluss der Wahrnehmung mit dem Begriff die totale Wirklichkeit vermittelt wird. Nur solange wir die Wahrnehmung durchdringende und bestimmende Gesetzmäßigkeit in der abstrakten Form des Begriffes betrachten, solange haben wir es in der Tat mit etwas rein Subjektivem zu tun. Subjektiv ist aber nicht der Inhalt des Begriffes, der mit Hilfe des Denkens zu der Wahrnehmung hinzugewonnen wird. Dieser Inhalt ist nicht aus dem Subjekte, sondern aus der Wirklichkeit genommen. Er ist der Teil der Wirklichkeit, den das Wahrnehmen nicht erreichen kann. Er ist Erfahrung, aber nicht durch das Wahrnehmen vermittelte Erfahrung. Wer sich nicht vorstellen kann, dass der Begriff ein Wirkliches ist, der denkt nur an die abstrakte Form, wie er denselben in seinem Geiste festhält. Aber in solcher Absonderung ist er ebenso nur durch unsere Organisation vorhanden, wie die Wahrnehmung

ление разрушает видимость восприятия и вчленяет наше индивидуальное существование в жизнь космоса. Единство мира понятий, которое содержит в себе объективные восприятия, включает в себя также и содержание нашей субъективной личности. Мышление даёт нам истинный образ действительности как замкнутого в себе самом единства, между тем как многообразие восприятий есть только обусловленная нашей организацией видимость (см. стр. 177 и след.). Познание действительного в противоположность видимости восприятия составляло во все времена цель человеческого мышления. Наука старалась восприятия познать как действительность путём вскрытия закономерных связей между ними. Но там, где существовал взгляд, что устанавливаемая человеческим мышлением связь имеет лишь субъективное значение, там истинное основание единства искали в лежащем по ту сторону мира нашего опыта объекте (в умозаклучаемом боге, воле, абсолютном духе и т.д.). И, опираясь на это мнение, стремились, кроме знания о познаваемых внутри опыта связях, добыть ещё другое знание, выходящее за пределы опыта и вскрывающее его связь с уже больше не доступными опыту существами (такова метафизика, получаемая путём не переживаний, а умозаклучений). Основание, почему мы посредством упорядоченного мышления постигаем мировую связь, с этой точки зрения усматривали в том, что какое-то первосущество построило мир по логическим законам, а основание для нашей деятельности видели в волеи первосущества. При всём том не понимали, что мышление охватывает одновременно как субъективное, так и объективное и что в сочетании восприятия с понятием сообщается полная действительность. Лишь до тех пор, пока мы закономерность, пронизывающую восприятие и определяющую его, рассматриваем в абстрактной форме понятия, мы действительно имеем дело с чем-то чисто субъективным. Но субъективно не содержание понятия, которое посредством мышления добывается для восприятия. Это содержание взято не из субъекта, а из действительности. Оно есть та часть действительности, которой не может достигнуть восприятие. Оно есть опыт, но опыт, который сообщается не восприятием. Кто не способен представить себе, что понятие есть нечто действительное, тот думает только об абстрактной форме, в которой он удерживает его в своём духе. Но в таком обособлении понятие, как и восприятие, существует только благодаря нашей организации. Даже дерево, которое мы воспринимаем, обособленно,

es ist. Auch der Baum, den man wahrnimmt, hat abgesondert für sich keine Existenz. Er ist nur innerhalb des großen Räderwerkes der Natur ein Glied, und nur in realem Zusammenhang mit ihr möglich. Ein abstrakter Begriff hat für sich keine Wirklichkeit, ebenso wenig wie eine Wahrnehmung für sich. Die Wahrnehmung ist der Teil der Wirklichkeit, der objektiv, der Begriff derjenige, der subjektiv (durch Intuition, vgl. Seite 188 ff.) gegeben wird. Unsere geistige Organisation reißt die Wirklichkeit in diese beiden Faktoren auseinander. Der eine Faktor erscheint dem Wahrnehmen, der andere der Intuition. Erst der Zusammenhang der beiden, die gesetzmäßig sich in das Universum eingliedernde Wahrnehmung, ist volle Wirklichkeit. Betrachten wir die bloße Wahrnehmung für sich, so haben wir keine Wirklichkeit, sondern ein zusammenhangloses Chaos; betrachten wir die Gesetzmäßigkeit der Wahrnehmungen für sich, dann haben wir es bloß mit abstrakten Begriffen zu tun. Nicht der abstrakte Begriff enthält die Wirklichkeit; wohl aber die denkende Beobachtung, die weder einseitig den Begriff, noch die Wahrnehmung für sich betrachtet, sondern den Zusammenhang beider.

Dass wir in der Wirklichkeit leben (mit unserer realen Existenz in derselben wurzeln), wird selbst der orthodoxeste subjektive Idealist nicht leugnen. Er wird nur bestreiten, dass wir ideell mit unserem Erkennen auch das erreichen, was wir real durchleben. Demgegenüber zeigt der Monismus, dass das Denken weder subjektiv, noch objektiv, sondern ein beide Seiten der Wirklichkeit umspannendes Prinzip ist. Wenn wir denkend beobachten, vollziehen wir einen Prozess, der selbst in die Reihe des wirklichen Geschehens gehört. Wir überwinden durch das Denken innerhalb der Erfahrung selbst die Einseitigkeit des bloßen Wahrnehmens. Wir können durch abstrakte, begriffliche Hypothesen (durch rein begriffliches Nachdenken) das Wesen des Wirklichen nicht erklügeln, aber wir *leben*, indem wir zu den Wahrnehmungen die Ideen finden, in dem Wirklichen. Der Monismus sucht zu der Erfahrung kein Unerfahrbares (Jenseitiges), sondern sieht in Begriff und Wahrnehmung das Wirkliche. Er spinnt aus bloßen abstrakten Begriffen keine Metaphysik, weil er in dem Begriffe an sich nur die *eine* Seite der Wirklichkeit sieht, die dem Wahrnehmen verborgen bleibt und nur im Zusammenhang mit der Wahrnehmung einen Sinn hat. Er ruft aber in dem Menschen die Überzeugung hervor, dass er in der Welt der Wirklichkeit lebt und nicht außerhalb seiner Welt eine unerlebbare höhere Wirklichkeit zu

само по себе не имеет никакого существования. Оно лишь член внутри великого круговращения природы и возможно только в реальной связи с нею. Абстрактное понятие само по себе лишено действительности, как лишено её и восприятие само по себе. Восприятие есть часть действительности, которая даётся объективно, понятие — та её часть, которая даётся субъективно (через интуицию; см. стр. 189 и след.). Наша духовная организация разрывает действительность на два эти фактора. Один фактор является восприятию, другой — интуиции. Только связь их обоих, т.е. восприятие, закономерно вчлняющееся во Вселенную, есть полная действительность. Когда мы рассматриваем простое восприятие само по себе, нам предстаёт не действительность, а бессвязный хаос; рассматривая закономерность восприятий саму по себе, мы имеем дело лишь с абстрактными понятиями. Не абстрактное понятие содержит действительность, а мыслящее наблюдение, которое не рассматривает односторонне ни понятие, ни восприятие само по себе, но связь их обоих.

Что мы живём в действительности (коренимся в ней нашим реальным существованием) — этого не будет отрицать даже самый ортодоксальный субъективный идеалист. Он будет только оспаривать, что мы также и идеально, нашим познанием достигаем того, что переживаем реально. В противоположность ему, монизм показывает, что мышление ни субъективно, ни объективно, а что оно есть охватывающий обе стороны действительности принцип. Когда мы мысля наблюдаем, мы совершаем процесс, который сам принадлежит к ряду действительного свершения. Мышлением мы преодолеваем в пределах самого опыта односторонность чистого восприятия. Посредством абстрактных, понятийных гипотез (посредством чисто понятийного размышления) мы не можем выдумать сущность действительного, но мы *живём* в действительном, когда для восприятий находим идеи. Монизм не приискивает к опыту ничего не доступного опыту (потустороннего), но видит действительное в понятии и восприятии. Он не прядёт метафизики из простых абстрактных понятий, потому что в понятии самом по себе видит только *одну* сторону действительности, остающуюся скрытой от восприятия и имеющую смысл лишь в связи с восприятием. Но он вызывает в человеке убеждение, что тот живёт в мире действительности и что ему незачем искать вне своего мира какой-то непереживаемой высшей действительности. Он отказывается искать абсолютно действительное где-либо, кроме опыта,

suchen hat. Er hält davon ab, das Absolut-Wirkliche anderswo als in der Erfahrung zu suchen, weil er den Inhalt der Erfahrung selbst als das Wirkliche erkennt. Und er ist befriedigt durch diese Wirklichkeit, weil er weiß, dass das Denken die Kraft hat, sie zu verbürgen. Was der Dualismus erst hinter der Beobachtungswelt sucht, das findet der Monismus in dieser selbst. Der Monismus zeigt, dass wir mit unserem Erkennen die Wirklichkeit in ihrer wahren Gestalt ergreifen, nicht in einem subjektiven Bilde, das sich zwischen den Menschen und die Wirklichkeit einschöbe. Für den Monismus ist der Begriffsinhalt der Welt für alle menschlichen Individuen derselbe (vgl. S. 180 ff.). Nach monistischen Prinzipien betrachtet ein menschliches Individuum ein anderes als seinesgleichen, weil es derselbe Weltinhalt ist, der sich in ihm auslebt. Es gibt in der einigen Begriffswelt nicht etwa so viele Begriffe des Löwen, wie es Individuen gibt, die einen Löwen denken, sondern nur *einen*. Und der Begriff, den A zu der Wahrnehmung des Löwen hinzufügt, ist derselbe, wie der des B, nur durch ein anderes Wahrnehmungssubjekt aufgefasst (vgl. S. 182 f.). Das Denken führt alle Wahrnehmungssubjekte auf die gemeinsame ideelle Einheit aller Mannigfaltigkeit. Die einige Ideenwelt lebt sich in ihnen als in einer Vielheit von Individuen aus. Solange sich der Mensch bloß durch Selbstwahrnehmung erfasst, sieht er sich als diesen besonderen Menschen an; sobald er auf die in ihm aufleuchtende, alles Besondere umspannende Ideenwelt blickt, sieht er in sich das absolut Wirkliche lebendig aufleuchten. Der Dualismus bestimmt das göttliche Urwesen als dasjenige, was alle Menschen durchdringt und in ihnen allen lebt. Der Monismus findet dieses gemeinsame göttliche Leben in der Wirklichkeit selbst. Der ideelle Inhalt eines andern Menschen ist auch der meinige, und ich sehe ihn nur so lange als einen andern an, als ich wahrnehme, nicht mehr aber, sobald ich denke. Jeder Mensch umspannt mit seinem Denken nur einen Teil der gesamten Ideenwelt, und insofern unterscheiden sich die Individuen auch durch den tatsächlichen Inhalt ihres Denkens. Aber diese Inhalte sind in einem in sich geschlossenen Ganzen, das die Denkinhalte aller Menschen umfasst. Das gemeinsame Urwesen, das alle Menschen durchdringt, ergreift somit der Mensch in seinem Denken. Das mit dem Gedankeninhalt erfüllte Leben in der Wirklichkeit ist zugleich das Leben in Gott. Das bloß erschlossene, nicht zu erlebende Jenseits beruht auf einem Missverständnis derer, die glauben, dass das Diesseits den

потому что само содержание опыта признаёт действительным. И он удовлетворён этой действительностью, ибо знает, что мышление в состоянии поручиться за неё. То, что дуализм ищет только позади мира наблюдений, монизм находит в нём самом. Монизм показывает, что мы нашим познанием охватываем действительность в её истинном облике, а не в субъективном образе, вдвигающемся между человеком и действительностью. Для монизма понятийное содержание мира одинаково для всех человеческих индивидуумов (см. стр. 181 и след.). Согласно монистическим принципам, один человеческий индивидуум потому рассматривает другого индивидуума как подобного себе, что в нём изживает себя то же самое мировое содержание. В едином мире понятий существует только *одно* понятие льва, а не столько, сколько существует индивидуумов, мыслящих льва. И понятие, которое индивидуум А присоединяет к восприятию льва, то же самое, что и понятие индивидуума В, но только полученное другим субъектом восприятия (см. стр. 183). Мышление приводит все субъекты восприятия к общему идеальному единству всяческого многообразия. Единый мир идей изживает себя в них как в множественности индивидуумов. До тех пор, пока человек постигает себя только посредством самовосприятия, он рассматривает себя как этого отдельного человека; но как только он бросает взор на вспыхивающий в нём и охватывающий всё отдельное мир идей, так он видит вспыхнувшим и ожившим в себе абсолютно-действительное. Дуализм определяет божественное Первосущество как такое, которое пронизывает всех людей и во всех них живёт. Монизм находит эту общую божественную жизнь в самой действительности. Идеальное содержание другого человека является также и моим, и я только до тех пор рассматриваю его как другое, пока воспринимаю, и перестаю это делать, как только начинаю мыслить. Каждый человек охватывает своим мышлением только часть совокупного мира идей, и в этом отношении индивидуумы различаются также и фактическим содержанием своего мышления. Но эти содержания существуют в едином, замкнутом в себе целом, охватывающем мысленные содержания всех людей. Таким образом, человек в своём мышлении обретает общее Первосущество, пронизывающее всех людей. Исполненная мысленного содержания жизнь в действительности есть одновременно и жизнь в Боге. Получаемое только посредством умозаключений и не могущее быть пережитым потустороннее основывается на недостатке понимания у тех,

Grund seines Bestandes nicht in sich hat. Sie sehen nicht ein, dass sie durch das Denken das finden, was sie zur Erklärung der Wahrnehmung verlangen. Deshalb hat aber auch noch keine Spekulation einen Inhalt zutage gefördert, der nicht aus der uns gegebenen Wirklichkeit entlehnt wäre. Der durch abstrakte Schlussfolgerung angenommene Gott ist nur der in ein Jenseits versetzte Mensch; der Wille Schopenhauers die verabsolutierte menschliche Willenskraft; das aus Idee und Wille zusammengesetzte unbewusste Urwesen Hartmanns eine Zusammensetzung zweier Abstraktionen aus der Erfahrung. Genau dasselbe ist von allen anderen auf nicht erlebtem Denken ruhenden jenseitigen Prinzipien zu sagen.

Der menschliche Geist kommt in Wahrheit nie über die Wirklichkeit hinaus, in der wir leben, und er hat es auch nicht nötig, da alles in dieser Welt liegt, was er zu ihrer Erklärung braucht. Wenn sich die Philosophen zuletzt befriedigt erklären mit der Herleitung der Welt aus Prinzipien, die sie der Erfahrung entlehnen und in ein hypothetisches Jenseits versetzen, so muss eine solche Befriedigung auch möglich sein, wenn der gleiche Inhalt im Diesseits belassen wird, wohin er für das erlebbare Denken gehört. Alles Hinausgehen über die Welt ist nur ein scheinbares, und die aus der Welt hinausversetzten Prinzipien erklären die Welt nicht besser, als die in derselben liegenden. Das sich selbst verstehende Denken fordert aber auch gar nicht zu einem solchen Hinausgehen auf, da ein Gedankeninhalt nur innerhalb der Welt, nicht außerhalb derselben einen Wahrnehmungsinhalt suchen muss, mit dem zusammen er ein Wirkliches bildet. Auch die Objekte der Phantasie sind nur Inhalte, die ihre Berechtigung erst haben, wenn sie zu Vorstellungen werden, die auf einen Wahrnehmungsinhalt hinweisen. Durch diesen Wahrnehmungsinhalt gliedern sie sich der Wirklichkeit ein. Ein Begriff, der mit einem Inhalt erfüllt werden sollte, der außerhalb der uns gegebenen Welt liegen soll, ist eine Abstraktion, der keine Wirklichkeit entspricht. Ersinnen können wir nur die *Begriffe* der Wirklichkeit; um diese selbst zu finden, bedarf es auch noch des Wahrnehmens. Ein Urwesen der Welt, für das ein Inhalt *erdacht* wird, ist für ein sich selbst verstehendes Denken eine unmögliche Annahme. Der Monismus leugnet nicht das Ideelle, er sieht sogar einen Wahrnehmungsinhalt, zu dem das ideelle Gegenstück fehlt, nicht für volle Wirklichkeit an; aber er findet im ganzen Gebiet des Denkens nichts, das nötigen könnte, aus dem Erlebnisbereich

кто верит, что посюстороннее имеет основу своего существования не в самом себе. Они не понимают, что посредством мышления находят то, чего требуют для объяснения восприятий. Но поэтому ни одно умозрение и не выявило ещё такого содержания, которое не было бы заимствовано из данной нам действительности. Принятый в силу абстрактного умозаключения Бог есть лишь перенесённый в потустороннее человек; воля Шопенгауэра есть возведённая в абсолют сила человеческой воли; составленное из идеи и воли бессознательное первосущество Гартмана есть соединение двух абстракций, взятых из опыта. Совершенно то же самое нужно сказать обо всех других основанных на неперезитом мышлении потусторонних принципах.

Человеческий дух на самом деле никогда не выходит за пределы действительности, в которой мы живем, да и не имеет в этом нужды, поскольку всё необходимое ему для объяснения мира находится в этом мире. Если философы объявляют себя в конце концов удовлетворёнными выведением мира из принципов, заимствованных ими из опыта и перенесённых в гипотетическую потусторонность, то такое же удовлетворение должно быть возможно и в том случае, если то же содержание оставить в посюсторонности, к которой оно принадлежит для переживаемого мышления. Всякое выхождение за пределы мира есть лишь видимость, и вынесенные за пределы мира принципы объясняют мир не лучше, чем лежащие в нём. Но понимающее само себя мышление вовсе и не призывает к такому выходению, ибо лишь в пределах мира, а не вне его мысленное содержание должно искать содержание восприятий, вместе с которым оно составляет нечто действительное. И объекты фантазии суть также только содержания, которые своё правомочие получают лишь тогда, когда становятся представлениями, указывающими на какое-либо содержание восприятия. Благодаря этому содержанию восприятия они включаются в действительность. Понятие, которое было бы наполнено содержанием, лежащим вне данного нам мира, было бы абстракцией, которой не соответствовало бы никакой действительности. Выдумать мы можем только *понятие* действительности; чтобы найти её самоё, необходимо ещё восприятие. Первосущество мира, для которого *придумывается* содержание, есть невозможное для понимающего себя мышления допущение. Монизм не отрицает идеального; он даже не считает содержание восприятия, которому недостаёт идеального соответствия, полной действительностью; но во всей области

des Denkens durch Verleugnung der objektiv geistigen Wirklichkeit des Denkens herauszutreten. Der Monismus sieht in einer Wissenschaft, die sich darauf beschränkt, die Wahrnehmungen zu beschreiben, ohne zu den ideellen Ergänzungen derselben vorzudringen, eine Halbheit. Aber er betrachtet ebenso als Halbheiten alle abstrakten Begriffe, die ihre Ergänzung nicht in der Wahrnehmung finden und sich nirgends in das die beobachtbare Welt umspannende Begriffsnetz einfügen. Er kennt daher keine Ideen, die auf ein jenseits unserer Erfahrung liegendes Objektives hindeuten, und die den Inhalt einer bloß hypothetischen Metaphysik bilden sollen. Alles, was die Menschheit an solchen Ideen erzeugt hat, sind ihm Abstraktionen aus der Erfahrung, deren Entlehnung aus derselben von ihren Urhebern nur übersehen wird.

Ebensowenig können nach monistischen Grundsätzen die Ziele unseres Handelns aus einem außermenschlichen Jenseits entnommen werden. Sie müssen, insofern sie gedacht sind, aus der menschlichen Intuition stammen. Der Mensch macht nicht die Zwecke eines objektiven (jenseitigen) Urwesens zu seinen individuellen Zwecken, sondern er verfolgt seine eigenen, ihm von seiner moralischen Phantasie gegebenen. Die in einer Handlung sich verwirklichende Idee löst der Mensch aus der einigen Ideenwelt los und legt sie seinem Wollen zugrunde. In seinem Handeln leben sich also nicht die aus dem Jenseits dem Diesseits eingepflichten Gebote aus, sondern die der diesseitigen Welt angehörigen menschlichen Intuitionen. Der Monismus kennt keinen solchen Weltenlenker, der außerhalb unserer selbst unseren Handlungen Ziel und Richtung setzte. Der Mensch findet keinen solchen jenseitigen Urgrund des Daseins, dessen Ratschlüsse er erforschen könnte, um von ihm die Ziele zu erfahren, nach denen er mit seinen Handlungen hinzusteuern hat. Er ist auf sich selbst zurückgewiesen. Er selbst muss seinem Handeln einen Inhalt geben. Wenn er außerhalb der Welt, in der er lebt, nach Bestimmungsgründen seines Wollens sucht, so forscht er vergebens. Er muss sie, wenn er über die Befriedigung seiner natürlichen Triebe, für die Mutter Natur vorgesorgt hat, hinausgeht, in seiner eigenen moralischen Phantasie suchen, wenn es nicht seine Bequemlichkeit vorzieht, von der moralischen Phantasie anderer sich bestimmen zu lassen, das heißt: er muss alles Handeln unterlassen oder nach Bestimmungsgründen handeln, die er sich selbst aus der Welt seiner Ideen heraus gibt, oder die

мышления он не находит ничего такого, что могло бы принуждать выходить за пределы сферы мыслительного переживания посредством отрицания объективной духовной действительности мышления. Монизм видит в науке, ограничивающей себя описанием восприятий и не проникающей до их идеальных дополнений, лишь половинчатость. Но он рассматривает как нечто половинчатое и все абстрактные понятия, не находящие своих дополнений в восприятии и нигде не включающиеся в охватывающую наблюдаемый мир сеть понятий. Поэтому он не знает идей, которые указывали бы на какую-либо лежащую по ту сторону нашего опыта объективность и которые должны были бы образовать содержание чисто гипотетической метафизики. Всё созданное человечеством в виде таких идей является для него абстрагированным из опыта, с той только особенностью, что их заимствование из него упускается из виду их авторами.

Не могут, согласно принципам монизма, быть взяты из внечеловеческой потусторонности также и цели нашей деятельности. Поскольку они мыслятся, они должны исходить из человеческой интуиции. Человек не делает своими индивидуальными целями цели какого-то объективного (потустороннего) Первосущества, а преследует свои собственные цели, данные ему его моральной фантазией. Осуществляющуюся в поступке идею человек извлекает из единого мира идей и кладёт её в основу своего воления. В его деятельности, таким образом, изживают себя не привитые посюстороннему миру из потустороннего заповеди, а принадлежащие посюстороннему миру человеческие интуиции. Монизм не знает такого мироправителя, который бы вне нас самих ставил нашим поступкам цель и давал направление. Человек не находит такой потусторонней первоосновы бытия, о чьих решениях он мог бы осведомиться, чтобы от неё узнать цели, которыми ему следует руководствоваться в своих поступках. Он предоставлен самому себе. Он должен сам давать содержание своей деятельности. Если оснований для определения своего воления человек ищет вне мира, в котором он живёт, то он ищет напрасно. Он должен искать их, выходя за пределы удовлетворения своих естественных влечений, о которых позаботилась мать-природа, в своей собственной моральной фантазии, если только, по склонности к удобству, не предпочтёт давать определять себя моральной фантазии других; то есть он должен либо воздерживаться от всяких действий, либо действовать, исходя из оснований, которые он даёт себе сам из

ihm andere aus derselben heraus geben. Er wird, wenn er über sein sinnliches Triebleben und über die Ausführung der Befehle anderer Menschen hinauskommt, durch nichts, als durch sich selbst bestimmt. Er muss aus einem von ihm selbst gesetzten, durch nichts anderes bestimmten Antrieb handeln. Ideell ist dieser Antrieb allerdings in der einigen Ideenwelt bestimmt; aber faktisch kann er nur durch den Menschen aus dieser abgeleitet und in Wirklichkeit umgesetzt werden. Für die aktuelle Umsetzung einer Idee in Wirklichkeit durch den Menschen kann der Monismus nur in dem Menschen selbst den Grund finden. Dass eine Idee zur Handlung werde, muss der Mensch erst *wollen*, bevor es geschehen kann. Ein solches Wollen hat seinen Grund also nur in dem Menschen selbst. Der Mensch ist dann das letzte Bestimmende seiner Handlung. Er ist *frei*.

1. Zusatz zur Neuauflage 1918.

Im zweiten Teile dieses Buches wurde versucht, eine Begründung dafür zu geben, dass die Freiheit in der Wirklichkeit des menschlichen Handelns zu finden ist. Dazu war notwendig, aus dem Gesamtgebiete des menschlichen Handelns diejenigen Teile auszusondern, denen gegenüber bei unbefangener Selbstbeobachtung von Freiheit gesprochen werden kann. Es sind diejenigen Handlungen, die sich als Verwirklichungen ideeller Intuitionen darstellen. Andere Handlungen wird kein unbefangenes Betrachten als freie ansprechen. Aber der Mensch wird eben bei unbefangener Selbstbeobachtung sich für veranlagt halten müssen zum Fortschreiten auf der Bahn nach ethischen Intuitionen und deren Verwirklichung. *Diese* unbefangene Beobachtung des ethischen Wesens des Menschen kann aber für sich keine letzte Entscheidung über die Freiheit bringen. Denn wäre das intuitive Denken selbst aus irgendeiner andern Wesenheit entspringend, wäre seine Wesenheit nicht eine auf sich selbst ruhende, so erwiese sich das aus dem Ethischen fließende Freiheitsbewusstsein als ein Scheingebilde. Aber der zweite Teil dieses Buches findet seine naturgemäße Stütze in dem ersten. Dieser stellt das intuitive Denken als erlebte innere Geistbetätigung des Menschen hin. *Diese* Wesenheit des Denkens *erlebend* verstehen, kommt aber der Erkenntnis von der *Freiheit* des intuitiven Denkens gleich. Und weiß man, dass dieses Denken frei ist, dann sieht man auch den Umkreis des Wollens,

мира своих идей или заимствует у других людей, которые получают их из того же мира. Выходя за пределы жизни своих чувственных влечений и за пределы исполнения приказаний других людей, он не определяется ничем и никем другим, кроме самого себя. Он должен поступать, исходя из им самим поставленного и ничем другим не определяемого побуждения. Идеально это побуждение, конечно, определено в едином мире идей, но фактически оно может быть выведено из этого мира идей и перенесено в действительность только через человека. Для актуального переведения идей через человека в действительность монизм может найти основание только в самом человеке. Чтобы идея стала поступком, человек должен сначала, прежде чем это может совершиться, *поволить*. Такое воление, следовательно, имеет своё основание только в самом человеке. Тогда человек является тем последним, что определяет его действие. Он *свободен*.

Первое дополнение к изданию 1918 г.

Во второй части этой книги была сделана попытка дать обоснование того, что свободу можно найти в действительности человеческой деятельности. Для этого необходимо было из всей области человеческой деятельности выделить те её части, в отношении которых при непредвзятом самонаблюдении может идти речь о свободе. Это те поступки, которые представляют собой осуществление идеальных интуиций. Остальные поступки никакое беспристрастное рассмотрение не назовёт свободными. Но именно при непредвзятом самонаблюдении человек неизбежно должен будет считать себя predisposed идти путём, ведущим к этическим интуициям и их осуществлению. *Это* непредвзятое наблюдение этического существа человека само по себе ещё не может, однако, дать окончательного решения проблемы свободы. Ибо если бы само интуитивное мышление происходило из какого-нибудь другого существа, если бы его собственная сущность не покоилась на себе самой, то тогда происходящее из этического сознание свободы оказалось бы призрачным. Но вторая часть этой книги находит свою естественную опору в первой. Там интуитивное мышление показано как пережитая внутренняя духовная деятельность человека. Понять в *переживании* эту сущность мышления равносильно познанию *свободы* интуитивного

dem die Freiheit zuzusprechen ist. Den handelnden Menschen wird für *frei* halten derjenige, welcher dem intuitiven Denkerleben eine in sich ruhende Wesenheit auf Grund der inneren Erfahrung zuschreiben darf. Wer solches nicht vermag, der wird wohl keinen irgendwie unanfechtbaren Weg zur Annahme der Freiheit finden können. Die hier geltend gemachte Erfahrung findet *im Bewusstsein* das intuitive Denken, das nicht bloß im Bewusstsein Wirklichkeit hat. Und sie findet damit die Freiheit als Kennzeichen der aus den Intuitionen des Bewusstseins fließenden Handlungen.

2. Zusatz zur Neuauflage 1918.

Die Darstellung dieses Buches ist aufgebaut auf dem rein geistig erlebbar-intuitiven Denken, durch das eine jegliche Wahrnehmung in die Wirklichkeit erkennend hineingestellt wird. Es sollte in dem Buche mehr nicht dargestellt werden, als sich von dem Erlebnis des intuitiven Denkens aus überschauen lässt. Aber es sollte auch geltend gemacht werden, welche Gedankengestaltung dieses erlebte Denken erfordert. Und es fordert, dass es im Erkenntnisvorgang als in sich ruhendes Erlebnis nicht verleugnet werde. Dass ihm die Fähigkeit nicht abgesprochen werde, zusammen mit der Wahrnehmung die Wirklichkeit zu erleben, statt diese erst zu suchen in einer außerhalb dieses Erlebens liegenden, zu erschließenden Welt, der gegenüber die menschliche Denkbetätigung nur ein Subjektives sei. —

Damit ist in dem Denken das Element gekennzeichnet, durch das der Mensch in die Wirklichkeit sich geistig hineinlebt. (Und niemand sollte eigentlich diese auf das erlebte Denken gebaute Weltanschauung mit einem bloßen Rationalismus verwechseln.) Aber andererseits geht doch wohl aus dem ganzen Geiste dieser Darlegungen hervor, dass das Wahrnehmungselement für die menschliche Erkenntnis eine Wirklichkeitsbestimmung erst erhält, wenn es im Denken ergriffen wird. *Außer* dem Denken kann die Kennzeichnung als Wirklichkeit nicht liegen. Also darf nicht etwa vorgestellt werden, dass die sinnliche Art des Wahrnehmens die einzige Wirklichkeit verbürge. Was als Wahrnehmung auftritt, das muss der Mensch auf seinem Lebenswege schlechterdings *erwarten*. Es könnte sich nur fragen: darf aus

мышления. А когда человек знает, что это мышление свободно, то он видит также и ту область воления, за которой можно признать свободу. Кто в состоянии на основании внутреннего опыта приписать интуитивному мыслительному переживанию покоящуюся на самой себе сущность, тот будет считать действующего человека *свободным*. Кто сделать этого не в состоянии, тот, вероятно, не сможет найти никакого так или иначе неоспоримого пути к признанию свободы. Представленный здесь опыт находит *в сознании* интуитивное мышление, которое имеет свою действительность не только в сознании. И он находит вместе с тем свободу как отличительный признак протекающих из интуиций сознания поступков.

Второе дополнение к изданию 1918 г.

Изложенное в этой книге построено на чисто духовно переживаемом интуитивном мышлении, через которое каждое восприятие познавательно включается в действительность. В книге должно было быть дано не более того, что можно обозреть с точки зрения переживания интуитивного мышления. Но было необходимо также показать, какой выработки мыслей (Gedankengestaltung) требует это переживаемое мышление. А оно требует, чтобы в процессе познания оно не отрицалось как покоящееся в себе самом переживание. Требуется, чтобы ему не было отказано в способности переживать вместе с восприятием действительность, вместо того чтобы сначала искать её в каком-то лежащем вне этого переживания и ещё подлежащем открытию мире, по отношению к которому мыслительная деятельность человека является лишь субъективной. —

Тем самым в мышлении обозначен элемент, посредством которого человек духовно вживается в действительность. (И никому не следовало бы, собственно говоря, смешивать это построенное на переживаемом мышлении мировоззрение с рационализмом.) Но, с другой стороны, из всего духа этого изложения вытекает, что элемент восприятия получает для человеческого познания определение действительности только тогда, когда он схвачен мышлением. *Вне* мышления ничто не может быть обозначено как действительность. Таким образом, нельзя представлять себе, что чувственный род восприятия служит ручательством единственной действительности. Того, что

dem Gesichtspunkte, der sich bloß aus dem intuitiv erlebten Denken ergibt, berechtigt *erwartet* werden, dass der Mensch außer dem Sinnlichen auch Geistiges *wahrnehmen* könne? Dies darf erwartet werden. Denn, wenn auch *einerseits* das intuitiv erlebte Denken ein im Menschengeste sich vollziehender tätiger Vorgang ist, so ist es *andererseits* zugleich eine geistige, ohne sinnliches Organ erfasste Wahrnehmung. Es ist eine Wahrnehmung, in der der Wahrnehmende selbst tätig ist, und es ist eine Selbstbetätigung, die zugleich wahrgenommen wird. Im intuitiv erlebten Denken ist der Mensch in eine geistige Welt auch als Wahrnehmender versetzt. Was ihm innerhalb dieser Welt als Wahrnehmung so entgegentritt wie die geistige Welt seines eigenen Denkens, das erkennt der Mensch als geistige Wahrnehmungswelt. Zu dem Denken hätte *diese* Wahrnehmungswelt dasselbe Verhältnis wie nach der Sinnenseite hin die sinnliche Wahrnehmungswelt. Die geistige Wahrnehmungswelt kann dem Menschen, sobald er sie erlebt, nichts Fremdes sein, weil er im intuitiven Denken schon ein Erlebnis hat, das rein geistigen Charakter trägt. Von einer solchen geistigen Wahrnehmungswelt sprechen eine Anzahl der von mir nach diesem Buche veröffentlichten Schriften. Diese «Philosophie der Freiheit» ist die philosophische Grundlegung für diese späteren Schriften. Denn in diesem Buche wird versucht, zu zeigen, dass richtig verstandenes Denk-Erleben schon Geist-Erleben *ist*. Deshalb scheint es dem Verfasser, dass derjenige nicht vor dem Betreten der geistigen Wahrnehmungswelt haltmachen wird, der in vollem Ernste den Gesichtspunkt des Verfassers dieser «Philosophie der Freiheit» einnehmen kann. Logisch ableiten — durch Schlussfolgerungen — lässt sich aus dem Inhalte dieses Buches allerdings nicht, was in des Verfassers späteren Büchern dargestellt ist. Vom lebendigen Ergreifen des in diesem Buche gemeinten intuitiven Denkens wird sich aber naturgemäß der weitere lebendige Eintritt in die geistige Wahrnehmungswelt ergeben.

выступает как восприятие, человек должен на своём жизненном пути просто *ждать*. Можно было бы лишь спросить себя: позволительно ли с точки зрения, вытекающей только из интуитивно переживаемого мышления, по праву *ожидать*, что человек способен кроме чувственного *воспринимать* также и духовное? Да, этого можно ожидать. Ибо если, с *одной стороны*, интуитивно переживаемое мышление является совершающимся в человеческом духе деятельным процессом, то, с *другой стороны*, оно также есть духовное восприятие, которое получают без чувственного органа. Оно есть восприятие, в котором деятелен сам воспринимающий, и оно есть самоосуществление (Селbstbetätigung), которое в то же время воспринимается. В интуитивно переживаемом мышлении человек перенесён в духовный мир также и в качестве воспринимающего. То, что выступает ему навстречу внутри этого мира в качестве восприятия, как духовный мир его собственного мышления, — человек узнаёт это как мир духовного восприятия. К мышлению мир *этого* восприятия, можно сказать, имеет такое же отношение, какое со стороны внешних чувств имеет к нему мир чувственных восприятий. Мир духовного восприятия, когда человек его переживает, не может быть чем-то чуждым ему, потому что уже в интуитивном мышлении он имеет переживание, носящее чисто духовный характер. О таком мире духовных восприятий говорится в ряде опубликованных мною после этой книги сочинений. Эта «Философия свободы» является философским обоснованием тех позднейших сочинений. Ибо в данной книге делается попытка показать, что правильно понятое переживание мышления *есть* уже переживание духа. Поэтому автору кажется, что человек, могущий с полной серьёзностью разделять точку зрения автора этой «Философии свободы», не остановится перед вступлением в мир духовных восприятий. Вывести логически — путём умозаключений — из содержания этой книги изложенное в позднейших сочинениях автора, конечно, невозможно. Но живое постижение разумеемого в этой книге интуитивного мышления естественно приводит к последующему живому вступлению в мир духовных восприятий.

ERSTER ANHANG
(Zusatz zur Neuauflage 1918)

Einwendungen, die mir gleich nach dem Erscheinen dieses Buches von philosophischer Seite her gemacht worden sind, veranlassen mich, die folgende kurze Ausführung dieser Neuauflage hinzuzufügen. Ich kann mir gut denken, dass es Leser gibt, die für den übrigen Inhalt dieses Buches Interesse haben, die aber das Folgende als ein ihnen überflüssiges und fernliegendes abstraktes Begriffsgespinnst ansehen. Sie können diese kurze Darstellung ungelesen lassen. Allein innerhalb der philosophischen Weltbetrachtung tauchen Probleme auf, die mehr in gewissen Vorurteilen der Denker als im naturgemäßen Gang jedes menschlichen Denkens selbst ihren Ursprung haben. Was sonst in diesem Buche behandelt ist, das scheint mir eine Aufgabe zu sein, die *jeden* Menschen angeht, der nach Klarheit ringt in bezug auf das Wesen des Menschen und dessen Verhältnis zur Welt. Das Folgende aber ist mehr ein Problem, von dem gewisse Philosophen fordern, dass es behandelt werde, wenn von den in diesem Buche dargestellten Dingen die Rede ist, weil diese Philosophen sich durch ihre Vorstellungsart gewisse nicht allgemein vorhandene Schwierigkeiten geschaffen haben. Geht man ganz an solchen Problemen vorbei, so sind dann gewisse Persönlichkeiten schnell mit dem Vorwurf des Dilettantismus und dergleichen bei der Hand. Und es entsteht die Meinung, als ob der Verfasser einer Darstellung wie der in diesem Buche gegebenen mit Ansichten sich nicht auseinandergesetzt hätte, die er in dem Buche selbst nicht besprochen hat.

Das Problem, das ich hier meine, ist dieses: Es gibt Denker, welche der Meinung sind, dass sich eine besondere Schwierigkeit ergäbe, wenn man begreifen will, wie ein anderes menschliches Seelenleben auf das eigene (des Betrachters) wirken könne. Sie sagen: meine bewusste Welt ist in mir abgeschlossen; eine andere bewusste Welt ebenso in sich. Ich kann in die Bewusstseinswelt eines andern nicht hineinschauen. Wie komme ich dazu, mich mit ihm in einer gemeinsamen Welt zu wissen? Diejenige Weltansicht,

ПЕРВОЕ ПРИЛОЖЕНИЕ
(Дополнение к изданию 1918 г.)

Возражения, сделанные мне с философской стороны сразу же по появлении этой книги, побудили меня присоединить к этому новому изданию нижеследующее краткое рассмотрение. Я вполне могу представить себе читателей, которые с интересом отнесутся к содержанию книги, но которым последующее покажется излишним и чуждым им абстрактным сплетением понятий. Они могут оставить это краткое рассуждение непрочитанным. Но в философском рассмотрении мира всплывают проблемы, берущие начало не столько в естественном ходе всякого человеческого мышления, сколько в некоторых предрассудках мыслителей. Всё, что кроме этого изложено в этой книге, представляется мне задачей, касающейся *каждого* человека, стремящегося прийти к ясности в вопросе о существовании человека и его отношении к миру. Дальнейшее же является проблемой, рассмотрение которой требуют некоторые философы, когда речь заходит об изложенных в этой книге вещах, потому что эти философы создали себе, благодаря своему роду представлений, некоторые не являющиеся всеобщими трудности. Если совсем пройти мимо этих проблем, то некоторые лица тут же готовы будут бросить вам упрек в дилетантизме и тому подобном. И возникает мнение, будто автор изложения, представленного в этой книге, не разобрался с воззрениями, которых он в самой книге не рассмотрел.

Проблема, которую я здесь имею в виду, заключается в следующем: существуют мыслители, придерживающиеся мнения, будто возникает особенная трудность, когда хотят понять, каким образом душевная жизнь другого человека может влиять на таковую самого размышляющего. Они говорят: осознаваемый мною мир замкнут во мне самом; другой осознанный мир также замкнут в себе самом. Я не могу заглянуть в мир сознания другого человека. Каким образом прихожу я к убеждению, что живу с ним в одном общем мире? Мирозозрение, считающее возможным от осознаваемого мира заклю-

welche es für möglich hält, von der bewussten Welt aus auf eine unbewusste zu schließen, die nie bewusst werden kann, versucht diese Schwierigkeit in der folgenden Art zu lösen. Sie sagt: die Welt, die ich in meinem Bewusstsein habe, ist die in mir repräsentierte Welt einer von mir bewusst nicht zu erreichenden Wirklichkeitswelt. In dieser liegen die mir unbekannt-ten Veranlasser meiner Bewusstseinswelt. In dieser liegt auch meine wirkliche Wesenheit, von der ich ebenfalls nur einen Repräsentanten in meinem Bewusstsein habe. In dieser liegt aber auch die Wesenheit des andern Menschen, der mir gegenübertritt. Was nun im Bewusstsein dieses andern Menschen erlebt wird, das hat seine von diesem Bewusstsein unabhängige entsprechende Wirklichkeit in seiner Wesenheit. Diese wirkt in dem Gebiet, das nicht bewusst werden kann, auf meine prinzipielle unbewusste Wesenheit, und dadurch wird in meinem Bewusstsein eine Repräsentanz geschaffen für das, was in einem von meinem bewussten Erleben ganz unabhängigen Bewusstsein gegenwärtig ist. Man sieht: es wird hier zu der von meinem Bewusstsein erreichbaren Welt eine für dieses im Erleben unerreichbare hypothetisch hinzugedacht, weil man sonst sich zu der Behauptung gedrängt glaubt, alle Außenwelt, die ich meine vor mir zu haben, sei nur meine Bewusstseinswelt, und das ergäbe die — solipsistische — Absurdität, auch die andern Personen lebten nur innerhalb meines Bewusstseins.

Klarheit über diese durch manche erkenntnistheoretische Strömungen der neueren Zeit geschaffene Frage kann man gewinnen, wenn man vom Gesichtspunkte der geistgemäßen Beobachtung, der in der Darstellung dieses Buches eingenommen ist, die Sache zu überschauen trachtet. Was habe ich denn zunächst vor mir, wenn ich einer andern Persönlichkeit gegenüberstehe? Ich sehe auf das nächste. Es ist die mir als Wahrnehmung gegebene sinnliche Leibeserscheinung der andern Person; dann noch etwa die Gehörwahrnehmung dessen, was sie sagt, und so weiter. Alles dies starre ich nicht bloß an, sondern es setzt meine denkende Tätigkeit in Bewegung. Indem ich denkend vor der andern Persönlichkeit stehe, kennzeichnet sich mir die Wahrnehmung gewissermaßen als seelisch durchsichtig. Ich bin genötigt, im denkenden Ergreifen der Wahrnehmung mir zu sagen, dass sie dasjenige gar nicht ist, als was sie den äußeren Sinnen erscheint. Die Sinneserscheinung offenbart in dem, was sie unmittelbar ist, ein anderes, was sie mittelbar ist. Ihr Sich-vor-mich-Hinstellen ist zugleich ihr Auslöschen als bloße Sinneserscheinung. Aber was sie in diesem Auslöschen zur

чать к неосознаваемому, который никогда не может быть осознан, пытается разрешить эту трудность следующим образом. Оно говорит: мир, находящийся в моём сознании, есть только представительство во мне другого, сознательно не достижимого для меня действительного мира. В последнем содержатся неизвестные мне возбудители мира моего сознания. В нём содержится также и моя действительная сущность, от которой я равным образом имею в моём сознании только некоего представителя. Но в том мире содержится также и сущность другого, противостоящего мне человека. Что переживается в сознании этого человека, имеет свою соответствующую, независимую от этого сознания действительность в его сущности. Эта последняя в области, которая никогда не сможет быть осознанной, действует на мою принципиальную, бессознательную сущность, и благодаря этому в моём сознании создаётся представительство того, что присутствует в совершенно независимом от моего сознательного переживания сознании [другого человека]. Мы видим: к достижимому для моего сознания миру здесь гипотетически примышляется другой, в переживании недостижимый для него, потому что иначе человек считал бы себя вынужденным утверждать, что весь внешний мир, который я полагаю лежащим передо мною, есть лишь мир моего сознания, а отсюда следовала бы — солипсическая — нелепость, будто и все остальные люди живут лишь внутри моего сознания.

Добиться ясности в этом вопросе, поднятом некоторыми теоретико-познавательными течениями нового времени, можно, попытавшись взглянуть на него с точки зрения сообразного духу наблюдения, изложенного в этой книге. Что я имею, прежде всего, перед собой, когда я стою перед другой личностью? Я обращаю внимание на ближайшее. Передо мной — данное мне как восприятие чувственное телесное явление другого лица; затем, возможно, — слуховое восприятие того, что оно говорит мне, и т.д. На всё это я не просто гляжу — оно приводит в движение мою мыслительную деятельность. Когда, мысля, я стою перед другой личностью, восприятие оказывается для меня как бы до некоторой степени душевно-прозрачным. Я вынужден сказать себе при мыслительном схватывании восприятия, что оно вовсе не таково, каким предстаёт внешним органам чувств. Чувственное явление обнаруживает в том, чем оно является непосредственно, ещё нечто другое, чем оно является косвенно. Его выдвигание-себя-передо-мною есть, в то же время, и его погашение как только чувствен-

Erscheinung bringt, das zwingt mich als denkendes Wesen, mein Denken für die Zeit ihres Wirkens auszulöschen und an dessen Stelle *ihr* Denken zu setzen. Dieses *ihr* Denken aber ergreife ich in meinem Denken als Erlebnis wie mein eigenes. Ich habe das Denken des andern wirklich wahrgenommen. Denn die als Sinneserscheinung sich auslöschende unmittelbare Wahrnehmung wird von meinem Denken ergriffen, und es ist ein vollkommen *in* meinem Bewusstsein liegender Vorgang, der darin besteht, dass sich an die Stelle meines Denkens das andere Denken setzt. Durch das Sich-Auslöschten der Sinneserscheinung wird die Trennung zwischen den beiden Bewusstseinsphären tatsächlich aufgehoben. Das repräsentiert sich in meinem Bewusstsein dadurch, dass ich im Erleben des andern Bewusstseinsinhaltes mein eigenes Bewusstsein ebenso wenig erlebe, wie ich es im traumlosen Schläfe erlebe. Wie in diesem mein Tagesbewusstsein ausgeschaltet ist, so im Wahrnehmen des fremden Bewusstseinsinhaltes der eigene. Die Täuschung, als ob dies nicht so sei, rührt nur davon her, dass im Wahrnehmen der andern Person erstens an die Stelle der Auslöschung des eigenen Bewusstseinsinhaltes nicht Bewusstlosigkeit tritt wie im Schläfe, sondern der andere Bewusstseinsinhalt, und zweitens, dass die Wechselzustände zwischen Auslöschten und Wieder-Aufleuchten des Bewusstseins von mir selbst zu schnell aufeinander folgen, um für gewöhnlich bemerkt zu werden. — Das ganze hier vorliegende Problem löst man nicht durch künstliche Begriffskonstruktionen, die von Bewusstem auf solches schließen, das nie bewusst werden kann, sondern durch wahres Erleben dessen, was sich in der Verbindung von Denken und Wahrnehmung ergibt. Es ist dies bei sehr vielen Fragen der Fall, die in der philosophischen Literatur auftreten. Die Denker sollten den Weg suchen zu unbefangener geistgemäßer Beobachtung; statt dessen schieben sie vor die Wirklichkeit eine künstliche Begriffskonstruktion hin.

In einer Abhandlung Eduard von Hartmanns «Die letzten Fragen der Erkenntnistheorie und Metaphysik» (in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 108. Bd. S. 55 ff.) wird meine «Philosophie der Freiheit» in die philosophische Gedankenrichtung eingereiht, die sich auf einen «erkenntnistheoretischen Monismus» stützen will. Ein solcher Standpunkt wird von Eduard von Hartmann als ein unmöglicher abgelehnt. Dem liegt folgendes zugrunde. Gemäß der Vorstellungsart, welche sich in dem genannten Aufsatz zum Ausdruck bringt, gibt es nur drei mögliche erkennt-

ного явления. Но то, что оно являет при этом погашении, заставляет меня как мыслящее существо погасить на время его деятельности моё мышление и поставить на это место *его* мышление. Но это *его* мышление я, переживая его, постигаю в моём мышлении как моё собственное. Я действительно воспринял мышление другого. Ибо погашающее себя как чувственное явление непосредственное восприятие схватывается моим мышлением, и происходит заключённый всецело в моём сознании процесс, состоящий в том, что на место моего мышления становится другое мышление. Самопогашением чувственного явления фактически упраздняется разделение между обеими сферами сознания. Это выражается в моём сознании таким образом, что при переживании содержания другого сознания я столь же мало переживаю своё собственное сознание, сколь во время сна без сновидений. Как во время такого сна бывает выключено моё дневное сознание, так при восприятии содержания другого сознания выключается моё собственное сознание. Ошибочное мнение, будто это не так, происходит только оттого, что при восприятии другого лица, во-первых, на месте погашенного содержания собственного сознания выступает не бессознательность, как во сне, а содержание другого сознания, а во-вторых, смена состояний погашения и вторичного вспыхивания сознания себя самого происходит слишком быстро, чтобы обычно быть замеченной. — Лежащая перед нами проблема разрешается не с помощью искусственных понятийных конструкций, умозаключающих от осознанного к чему-то такому, что никогда не сможет стать осознанным, а посредством подлинного переживания того, что вытекает из соединения мышления и восприятия. То же самое относится и ко многим другим вопросам, возникающим в философской литературе. Было бы хорошо, если бы мыслители искали пути к непредвзятому, сообразному духу наблюдению; вместо же этого они возводят перед действительностью искусственное понятийное построение.

В одной статье Эдуарда фон Гартмана, озаглавленной «Последние вопросы теории познания и метафизики» (помещена в «Журнале философии и философской критики», том 108, стр. 55 и след. нем. изд.), моя «Философия свободы» зачисляется в направление философской мысли, желающее опереться на «теоретико-познавательный монизм». Такая точка зрения отклоняется Эдуардом фон Гартманом как невозможная. В основе этого лежит следующее. Согласно роду представления, выраженному в названной статье, существует лишь

nisttheoretische Standpunkte. Entweder man bleibt auf dem naiven Standpunkt stehen, welcher die wahrgenommenen Erscheinungen als wirkliche Dinge außer dem menschlichen Bewusstsein nimmt. Dann fehlte es einem an kritischer Erkenntnis. Man sehe nicht ein, dass man mit seinem Bewusstseinsinhalt doch nur in dem eigenen Bewusstsein sei. Man durchschaue nicht, dass man es nicht mit einem «Tische an sich» zu tun habe, sondern nur mit dem eigenen Bewusstseinsobjekte. Wer auf diesem Standpunkte bleibe oder durch irgendwelche Erwägungen zu ihm wieder zurückkehre, der sei naiver Realist. Allein dieser Standpunkt sei eben unmöglich, denn er verkenne, dass das Bewusstsein nur seine eigenen Bewusstseinsobjekte habe. Oder man durchschaue diesen Sachverhalt und gestehe sich ihn voll ein. Dann werde man zunächst transzendentaler Idealist. Man müsse dann aber ablehnen, dass von einem «Dinge an sich» jemals etwas im menschlichen Bewusstsein auftreten könne. Dadurch entgehe man aber nicht dem absoluten Illusionismus, wenn man nur konsequent genug dazu sei. Denn es verwandelt sich einem die Welt, der man gegenübersteht, in eine bloße Summe von Bewusstseinsobjekten, und zwar nur von Objekten des eigenen Bewusstseins. Auch die anderer Menschen sei man dann — absurderweise — gezwungen, nur als im eigenen Bewusstseinsinhalt allein anwesend zu denken. Ein möglicher Standpunkt sei nur der dritte, der transzendentaler Realismus. Dieser nimmt an, es gibt «Dinge an sich», aber das Bewusstsein kann in keiner Weise im unmittelbaren Erleben mit ihnen zu tun haben. Sie bewirken jenseits des menschlichen Bewusstseins auf eine Art, die nicht ins Bewusstsein fällt, dass in diesem die Bewusstseinsobjekte auftreten. Man kann auf diese «Dinge an sich» nur durch Schlussfolgerung aus dem allein erlebten, aber eben bloß vorgestellten Bewusstseinsinhalt kommen. Eduard von Hartmann behauptet nun in dem genannten Aufsätze, ein «erkenntnistheoretischer Monismus», als den er meinen Standpunkt auffasst, müsse sich in Wirklichkeit zu einem der drei Standpunkte bekennen; er tue es nur nicht, weil er die tatsächlichen Konsequenzen seiner Voraussetzungen nicht ziehe. Und dann wird in dem Aufsatz gesagt: «Wenn man herausbekommen will, welchem erkenntnistheoretischen Standpunkt ein angeblicher erkenntnistheoretischer Monist angehört, so braucht man ihm nur einige Fragen vorzulegen und ihn zur Beantwortung derselben zu zwingen. Denn von selbst lässt sich kein solcher zur Äußerung über diese Punkte herbei, und auch der Beantwortung direkter Fragen wird er auf alle

три возможных теоретико-познавательных точки зрения. Человек либо остаётся на наивной точке зрения, принимающей воспринятые явления за действительные вещи, существующие вне человеческого сознания. Тогда ему недостаёт критического познания. Он не понимает, что со своим содержанием сознания он находится всё же лишь в своём собственном сознании. Он не видит, что имеет дело не со «столом в себе», а только с объектом собственного сознания. Кто остаётся на этой точке зрения или по каким-либо соображениям снова возвращается к ней, тот является наивным реалистом. Однако эта точка зрения неприемлема, поскольку она упускает из виду, что сознание обладает только своими собственными объектами сознания. Либо [в другом случае] человек распознаёт, что положение вещей именно таково, и полностью признаётся себе в этом. Тогда он становится сначала трансцендентальным идеалистом. Но в таком случае ему приходится отклонить возможность того, что от «вещи в себе» что-либо когда-либо может выступить в человеческом сознании. Тем самым ему не удастся избежать абсолютного иллюзионизма, если только он будет достаточно последовательным. Ибо мир, перед которым он стоит, превращается для него просто в сумму объектов сознания, и притом исключительно объектов собственного сознания. Также объекты сознания других людей человек бывает тогда вынужден — как это ни нелепо — мыслить присутствующими единственно в своём собственном содержании сознания. Возможной является только третья точка зрения — трансцендентальный реализм. Этот последний допускает существование «вещей в себе», но считает, что сознание никоим образом не может иметь с ними дело в непосредственном переживании. Они вызывают по ту сторону человеческого сознания и способом, который не достигает сознания, то, что в последнем выступают объекты сознания. К этим «вещам в себе» можно прийти только посредством умозаключения от единственно переживаемого — но всего лишь в представлении — содержания сознания. И вот, Эдуард фон Гартман утверждает в упомянутой статье, что «теоретико-познавательный монизм», как он понимает мою точку зрения, должен в действительности стать на одну из этих трёх точек зрения; и он, мол, избегает этого только потому, что не делает фактических выводов из своих предпосылок. И затем в статье говорится: «Когда хотят узнать, на какой теоретико-познавательной точке зрения стоит мнимый теоретико-познавательный монист, то надо

Weise auszuweichen suchen, weil jede Antwort den Anspruch auf erkenntnistheoretischen Monismus als einen von den drei anderen verschiedenen Standpunkt aufhebt. Diese Fragen sind folgende: 1. Sind die Dinge in ihrem Bestande *kontinuierlich* oder *intermittierend*? Wenn die Antwort lautet: sie sind kontinuierlich so hat man es mit irgendeiner Form des naiven Realismus zu tun. Wenn sie lautet: sie sind intermittierend, so liegt transzendentaler Idealismus vor. Wenn sie aber lautet: sie sind einerseits (als Inhalte des absoluten Bewusstseins, oder als unbewusste Vorstellungen oder als Wahrnehmungsmöglichkeiten) kontinuierlich, andererseits (als Inhalte des beschränkten Bewusstseins) intermittierend, so ist transzendentaler Realismus konstatiert. — 2. Wenn drei Personen an einem Tisch sitzen, *wieviele Exemplare des Tisches* sind vorhanden? Wer antwortet: eines, ist naiver Realist; wer antwortet: drei, ist transzendentaler Idealist; wer aber antwortet: vier, der ist transzendentaler Realist. Es ist dabei allerdings vorausgesetzt, dass man so ungleichartiges wie den einen Tisch als Ding an sich und die drei Tische als Wahrnehmungsobjekte in den drei Bewusstseinen unter die gemeinsame Bezeichnung «Exemplare des Tisches» zusammenfassen dürfe. Wem dies als eine zu große Freiheit erscheint, der wird die Antwort «einer und drei» geben müssen, anstatt «vier». — 3. Wenn zwei Personen allein in einem Zimmer zusammen sind, *wieviele Exemplare dieser Personen* sind vorhanden? Wer antwortet: zwei, ist naiver Realist; wer antwortet: vier (nämlich in jedem der beiden Bewusstseine ein Ich und ein anderer), der ist transzendentaler Idealist; wer aber antwortet: sechs (nämlich zwei Personen als Dinge an sich und vier Vorstellungsobjekte von Personen in den zwei Bewusstseinen), der ist transzendentaler Realist. Wer den erkenntnistheoretischen Monismus als einen von diesen drei Standpunkten verschiedenen erweisen wollte, der müsste auf jede dieser drei Fragen eine andere Antwort geben; ich wüsste aber nicht wie diese lauten könnte.» Die Antworten der «Philosophie der Freiheit» müssten so lauten: 1. Wer von den Dingen nur die Wahrnehmungsinhalte erfasst und diese für Wirklichkeit nimmt, ist naiver Realist, und er macht sich nicht klar, dass er eigentlich *diese Wahrnehmungsinhalte* nur so lange für bestehend ansehen dürfte, als er auf die Dinge hinsieht, dass er also, was er vor sich hat, als intermittierend denken müsste. Sobald er sich aber klar darüber wird, dass Wirklichkeit nur im gedankendurchsetzten Wahrnehmbaren vorhanden ist, gelangt er zu der Einsicht, dass der als *intermittierend* auftretende Wahrnehmungsinhalt

лишь предложить ему несколько вопросов и заставить ответить на них. Потому что сам по себе он никогда не согласится высказаться на эти темы и даже постарается всячески уклониться от ответа на прямые вопросы, ибо каждый ответ упраздняет его притязание на теоретико-познавательный монизм как на отличную от трёх указанных точку зрения. Вопросы эти суть следующие: 1) Существуют ли вещи *непрерывно* или *прерывно*? Если ответ будет гласить, что они непрерывны, то мы имеем дело с какой-либо формой наивного реализма. Если он гласит, что они прерывны, то перед нами трансцендентальный идеализм. Если же он гласит, что они, с одной стороны (как содержание абсолютного сознания, или как бессознательные представления, или как возможность восприятия), непрерывны, с другой стороны (как содержания ограниченного сознания) — прерывны, то можно констатировать трансцендентальный реализм. 2) Когда три лица сидят за столом, *сколько* имеется *экземпляров стола*? Кто ответит: один, — тот наивный реалист; кто ответит: три, — тот трансцендентальный идеалист; а кто ответит: четыре, — тот трансцендентальный реалист. При этом, конечно, предполагается, что нечто столь разнородное, как один стол в качестве «вещи в себе» и три стола в качестве объектов восприятия в трёх сознаниях, можно соединить в одном общем наименовании «экземпляры стола». Кому это покажется чрезмерной вольностью, тот, вероятно, ответит: не «четыре», а «один и три». 3) Когда два лица находятся в одной комнате, *сколько* имеется *экземпляров этих лиц*? Кто ответит: два, — тот наивный реалист; кто ответит: четыре (а именно, в каждом из обоих сознаний одно свое «я» и одно другое), — тот трансцендентальный идеалист; а кто ответит: шесть (а именно, два лица как «вещи в себе» и четыре объекта представлений лиц в двух сознаниях), — тот трансцендентальный реалист. Если бы кто-нибудь захотел представить теоретико-познавательный монизм отличным от этих трёх точек зрения, то ему пришлось бы дать на каждый из этих трёх вопросов другие ответы; но я не знаю, как они могли бы гласить». Ответы «Философии свободы» должны были бы гласить так: 1) Кто схватывает от вещей только содержания восприятий и принимает их за действительность, тот наивный реалист, не отдающий себе отчета в том, что он, собственно говоря, вправе считать *эти содержания восприятий* существующими только до тех пор, пока он смотрит на вещи, и что он, следовательно, должен был бы мыслить то, что он имеет перед собой,

durchsetzt von dem im Denken Erarbeiteten sich als kontinuierlich offenbart. Als kontinuierlich muss also gelten: der von dem erlebten Denken erfasste Wahrnehmungsgehalt, von dem das, was nur wahrgenommen wird, als intermittierend zu denken wäre, wenn es — was nicht der Fall ist — wirklich wäre. — 2. Wenn drei Personen an einem Tisch sitzen, wie viele Exemplare des Tisches sind vorhanden? Es ist nur *ein* Tisch vorhanden; aber *so lange* die drei Personen bei ihren Wahrnehmungsbildern stehen bleiben wollten, müssten sie sagen: *diese* Wahrnehmungsbilder sind überhaupt keine Wirklichkeit. Sobald sie zu dem in ihrem Denken erfassten Tisch übergehen, offenbart sich ihnen die *eine* Wirklichkeit des Tisches; sie sind mit ihren drei Bewusstseinsinhalten in dieser Wirklichkeit vereinigt. — 3. Wenn zwei Personen allein in einem Zimmer zusammen sind, wie viele Exemplare dieser Personen sind vorhanden? Es sind ganz gewiss nicht sechs — auch nicht im Sinne des transzendentalen Realisten — Exemplare vorhanden, sondern nur zwei. Nur hat jede der Personen zunächst sowohl von sich von der anderen Person nur das unwirkliche Wahrnehmungsbild. Von diesen *Bildern* sind vier vorhanden, bei deren Anwesenheit in den Denktätigkeiten der zwei Personen sich die Ergreifung der Wirklichkeit abspielt. In dieser Denktätigkeit übergreift eine jede der Personen ihre Bewusstseinsphäre; die der anderen und der eigenen Person lebt in ihr auf. In den Augenblicken dieses Auflebens sind die Personen ebenso wenig in ihrem Bewusstsein beschlossen wie im Schläfe. Nur tritt in den anderen Augenblicken das Bewusstsein von diesem Aufgehen in dem andern wieder auf, so dass das Bewusstsein einer jeden der Personen im denkenden Erleben sich und den andern ergreift. Ich weiß, dass der transzendente Realist dieses als einen Rückfall in den naiven Realismus bezeichnet. Doch habe ich bereits in dieser Schrift darauf hingewiesen, dass der naive Realismus für das erlebte Denken seine Berechtigung behält. Der transzendente Realist lässt sich auf den wahren Sachverhalt im Erkenntnisvorgang gar nicht ein; er schließt sich von diesem durch ein Gedankengespinnt ab und verstrickt sich in diesem. Es sollte der in der «Philosophie der Freiheit» auftretende Monismus auch nicht «erkenntnistheoretischer» genannt werden, sondern, wenn man einen Beinamen will, Gedanken-Monismus. Das alles wurde durch Eduard von Hartmann verkannt. Er ging auf das Spezifische der Darstellung in der «Philosophie der Freiheit» nicht ein, sondern behauptete: ich hätte den Versuch gemacht, den *Hegelschen* universalistischen Panlogismus mit *Hu-*

прерывным. Но как только ему станет ясно, что действительность присутствует лишь в пронизанном мыслью воспринимаемом, он поймёт, что выступающее *прерывным* содержание восприятия, будучи пронизанным тем, что вырабатывается в мышлении, обнаруживает себя как непрерывное. Итак, непрерывным должно считаться схваченное переживаемым мышлением содержание восприятия, в котором то, что только воспринимается, должно было бы мыслиться прерывным, если бы — чего на самом деле нет — оно было действительным. — 2) Когда три лица сидят за столом, сколько имеется экземпляров стола? — Имеется только *один* стол; но *до тех пор, пока* эти три лица пожелали бы оставаться при своих образах восприятия, они должны были бы сказать: *эти* образы восприятия вообще не являются действительностью. Стоит им, однако, перейти к схваченному в их мышлении столу, как они обнаружат *одну* действительность стола; они своими тремя содержаниями сознания соединены в этой действительности. — 3) Когда два лица находятся в одной комнате, сколько присутствует экземпляров этих лиц? — Присутствует, разумеется, не шесть экземпляров — даже в смысле трансцендентального реализма, — а лишь два. Но только каждое лицо имеет сначала как от себя, так и от другого лица лишь недействительные образы восприятий. *Этих образов* имеется четыре, и при наличии их в мыслительной деятельности обоих лиц совершается постижение действительности. В этой мыслительной деятельности каждое из двух лиц выходит за пределы сферы своего сознания; в нём оживают сферы сознания другого лица и своего собственного. В мгновения этого оживания оба лица столь же мало заключены в своём сознании, как и во время сна. Но в другие мгновения снова выступает осознание этого растворения в другом, так что сознание каждого из двух лиц в мыслительном переживании охватывает и себя и другого. Я знаю, что трансцендентальный реалист назовёт это возвратом к наивному реализму. Но я уже указал в этом сочинении, что наивный реализм сохраняет свои права в случае переживаемого мышления. Трансцендентальный реалист совершенно не вникает в истинное положение вещей в ходе процесса познания; он закрывается от него мысленной сетью и запутывается в последней. Выступающий в «Философии свободы» монизм следовало бы также назвать не теоретико-познавательным, а — уж если необходимо название — мысле-монизмом (Gedanken-Monismus). Всего этого не увидел Эдуард фон Гартман. Он не вник в

mes individualistischem Phänomenalismus zu verbinden (S. 71 der Zeitschrift für Philosophie, 108. Bd., Anmerkung), während in der Tat die «Philosophie der Freiheit» als solche gar nichts mit diesen zwei Standpunkten, die sie angeblich zu vereinigen bestrebt ist, zu tun hat. (Hier liegt auch der Grund, warum es mir nicht naheliegen konnte, mich zum Beispiel mit dem «erkenntnistheoretischen Monismus» Johannes Rehmkes auseinanderzusetzen. Es ist eben der Gesichtspunkt der «Philosophie der Freiheit» ein ganz anderer, als was Eduard von Hartmann und andere erkenntnistheoretischen Monismus nennen.)

специфическое изложение «Философии свободы», а утверждал, будто я сделал попытку связать *гегелевский* универсалистический панлогизм с *юмовским* индивидуалистическим феноменализмом (стр. 71 вышеуказанной статьи), между тем как на самом деле «Философия свободы», как таковая, не имеет ничего общего с обеими этими точками зрения, которые она якобы пыталась соединить. (В этом кроется также и причина, по которой я не мог считать входящим в мою задачу, например, разбор «теоретико-познавательного монизма» Иоганна Ремке. Точка зрения «Философии свободы» совершенно иная, чем та, которую Эдуард фон Гартман и другие называют теоретико-познавательным монизмом.)

ZWEITER ANHANG (VORREDE ZUR 1. AUSGABE VON 1884)

In dem Folgenden wird in allem Wesentlichen wiedergegeben, was als eine Art «Vorrede» in der ersten Auflage dieses Buches stand. Da es mehr die Gedankenstimmung gibt, aus der ich vor fünfundzwanzig Jahren das Buch niederschrieb, als dass es mit dem Inhalte desselben unmittelbar etwas zu tun hätte, setze ich es hier als «*Anhang*» her. Ganz weglassen möchte ich es aus dem Grunde nicht, weil immer wieder die Ansicht auftaucht, ich habe wegen meiner späteren geisteswissenschaftlichen Schriften etwas von meinen früheren Schriften zu unterdrücken.*

Unser Zeitalter kann die *Wahrheit* nur aus der Tiefe des menschlichen Wesens schöpfen wollen. Von Schillers bekannten zwei Wegen:

Wahrheit suchen wir beide, du außen im Leben, ich innen
In dem Herzen, und so findet sie jeder gewiss.
Ist das Auge gesund, so begegnet es außen dem Schöpfer;
Ist es das Herz, dann gewiss spiegelt es innen die Welt

wird der Gegenwart vorzüglich der zweite frommen. Eine Wahrheit, die uns von außen kommt, trägt immer den Stempel der Unsicherheit an sich. Nur was einem jeden von uns in seinem eigenen Innern als Wahrheit erscheint, daran mögen wir glauben.

Nur die Wahrheit kann uns Sicherheit bringen im Entwickeln unserer individuellen Kräfte. Wer von Zweifeln gequält ist, dessen Kräfte sind gelähmt. In einer Welt, die ihm rätselhaft ist, kann er kein Ziel seines Schaffens finden.

Wir wollen nicht mehr bloß *glauben*; wir wollen *wissen*. Der Glaube fordert Anerkennung von Wahrheiten, die wir nicht ganz durchschauen. Was

* Ganz weggelassen sind hier nur die allerersten Eingangssätze (der ersten Auflage) dieser Ausführungen, die mir heute ganz unwesentlich erscheinen. Was aber des weiteren darin gesagt ist, scheint mir auch gegenwärtig trotz der naturwissenschaftlichen Denkart unserer Zeitgenossen, ja gerade wegen derselben, zu sagen notwendig.

ВТОРОЕ ПРИЛОЖЕНИЕ

Здесь мы воспроизводим во всех существенных чертах то, что в первом издании этой книги было помещено в качестве своего рода «предисловия». Поскольку оно, скорее, передаёт общее настроение мыслей, исходя из которого я двадцать пять лет назад написал эту книгу, чем имеет непосредственное отношение к её содержанию, то я помещаю его теперь в «*Приложении*». Совершенно выпустить его я не хотел бы, т.к. всё вновь всплывает мнение, будто бы из-за моих позднейших духовнонаучных сочинений мне приходится отказываться от чего-либо имеющегося в более ранних*.

Наша эпоха склонна черпать *истину* только из глубины человеческого существа. Из известных двух путей Шиллера:

Истину ищем мы оба: ты в жизни ищешь, вовне,
Я же — в сердце, и так каждый находит её.
Если глаз твой здоров, то вовне Творца он встречает,
Если же сердце — внутри мир отражает оно, —

в настоящее время, скорее, подошёл бы второй. Истина, приходящая к нам извне, всегда несёт на себе печать сомнительности. Только тому, что каждому из нас является внутри нас самих как истина, согласны мы верить.

Только истина может доставить нам уверенность в развитии наших индивидуальных сил. Если человека мучают сомнения, то силы его парализованы. В мире, который для него загадочен, он не может найти цели для своего творчества.

Мы больше не хотим только *верить*; мы хотим *знать*. Вера требует признания истин, которые мы не можем видеть насквозь. А чего мы

* Совершенно опущены в этих рассуждениях лишь самые первые вступительные фразы (первого издания), которые кажутся мне сейчас совершенно несущественными. Сказанное же дальше мне и сейчас представляется необходимым сказать, несмотря на естественнонаучный образ мыслей наших современников, и даже как раз по причине его.

wir aber nicht ganz durchschauen, widerstrebt dem Individuellen, das alles mit seinem tiefsten Innern durchleben will. Nur das *Wissen* befriedigt uns, das keiner äußeren Norm sich unterwirft, sondern aus dem Innenleben der Persönlichkeit entspringt.

Wir wollen auch kein solches Wissen, das in eingefrorenen Schulregeln sich ein für allemal ausgestaltet hat, und in für alle Zeiten gültigen Kompendien aufbewahrt ist. Wir halten uns jeder berechtigt, von seinen nächsten Erfahrungen, seinen unmittelbaren Erlebnissen auszugehen, und von da aus zur Erkenntnis des ganzen Universums aufzusteigen. Wir erstreben ein sicheres Wissen, aber jeder auf seine eigene Art.

Unsere wissenschaftlichen Lehren sollen auch nicht mehr eine solche Gestalt annehmen, als wenn ihre Anerkennung Sache eines unbedingten Zwanges wäre. Keiner von uns möchte einer wissenschaftlichen Schrift einen Titel geben, wie einst *Fichte*: «Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. *Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen.*» Heute soll niemand zum Verstehen *gezwungen* werden. Wen nicht ein besonderes, individuelles Bedürfnis zu einer Anschauung treibt, von dem fordern wir keine Anerkennung, noch Zustimmung. Auch dem noch unreifen Menschen, dem Kinde, wollen wir gegenwärtig keine Erkenntnisse eintrichtern, sondern wir suchen seine Fähigkeiten zu entwickeln, damit es nicht mehr zum Verstehen *gezwungen* zu werden braucht, sondern verstehen *will*.

Ich gebe mich keiner Illusion hin in bezug auf diese Charakteristik meines Zeitalters. Ich weiß, wie viel individualitätsloses Schablonentum lebt und sich breit macht. Aber ich weiß ebenso gut, dass viele meiner Zeitgenossen im Sinne der angedeuteten Richtung ihr Leben einzurichten suchen. Ihnen möchte ich diese Schrift widmen. Sie soll nicht «den einzig möglichen» Weg zur Wahrheit führen, aber sie soll von demjenigen *erzählen*, den einer eingeschlagen hat, dem es um Wahrheit zu tun ist.

Die Schrift führt zuerst in abstraktere Gebiete, wo der Gedanke scharfe Konturen ziehen muss, um zu sichern Punkten zu kommen. Aber der Leser wird aus den dürren Begriffen heraus auch in das konkrete Leben geführt. Ich bin eben durchaus der Ansicht, dass man auch in das Ätherreich der Begriffe sich erheben muss, wenn man das Dasein nach allen Richtungen durchleben will. Wer nur mit den Sinnen zu genießen versteht, der kennt die Leckerbissen des Lebens nicht. Die orientalischen Gelehrten lassen die

не можем видеть насквозь, то противится индивидуальному, которое хочет всё переживать своим собственным глубочайшим внутренним. Только то *знание* удовлетворяет нас, которое не подчиняется никакой внешней норме, но происходит из внутренней жизни личности.

Не хотим мы также и такого знания, которое раз и навсегда отлилось в застывшие школьные правила и хранится в пригодных на все времена компендиумах. Мы считаем, что каждый из нас вправе исходить из своего ближайшего опыта, из своих непосредственных переживаний и отсюда подниматься к познанию всего Универсума. Мы стремимся к достоверному знанию, но каждый по-своему.

Наши научные взгляды также не должны больше принимать такой формы, как если бы признание их было делом безусловного принуждения. Никто из нас уже не захотел бы озаглавить научный труд так, как это сделал некогда *Фихте*: «Ясное как день сообщение широким кругам публики о подлинном существом новейшей философии. *Попытка принудить читателей к пониманию*». Ныне никто не должен быть *принуждаем* к пониманию. Кого не склоняет к какому-либо воззрению особая индивидуальная потребность, от того мы не требуем никакого признания или согласия. Также ещё незрелому человеку, ребёнку мы не хотим в настоящее время вдавливать в голову никакого познания, но пытаемся развить его способности, чтобы не нужно было более *принуждать его* к пониманию, а чтобы он *хотел* понимать.

Я не предаюсь никакой иллюзии относительно этой характеристики моей эпохи. Я знаю, как много ещё живет и высоко мнит о себе всякой безындивидуальной шаблонности. Но я отлично знаю также, что многие из моих современников стремятся устроить свою жизнь в духе очерченного направления. Им я хотел бы посвятить это сочинение. Оно не собирается вести к истине «единственно возможным путём», но оно намерено *рассказать* о том пути, на который вступил один человек, которому есть дело до истины.

Это сочинение ведёт сначала в более абстрактные области, где мысль должна проводить резкие очертания, чтобы прийти к надёжным позициям. Но из области сухих понятий читатель выводится также в конкретную жизнь. Я безусловно придерживаюсь того мнения, что если мы хотим пережить бытие по всем направлениям, то необходимо также восходить и в эфирное царство понятий. Способный наслаждаться лишь внешними чувствами не знает изысканных блюд

Lernenden erst Jahre eines entsagenden und asketischen Lebens verbringen, bevor sie ihnen mitteilen, was sie selbst wissen. Das Abendland fordert zur Wissenschaft keine frommen Übungen und keine Askese mehr, aber es verlangt dafür den guten Willen, kurze Zeit sich den unmittelbaren Eindrücke des Lebens zu entziehen, und in das Gebiet der reinen Gedankenwelt sich zu begeben.

Der Gebiete des Lebens sind viele. Für jedes einzelne entwickeln sich besondere Wissenschaften. Das Leben selbst aber ist eine Einheit, und je mehr die Wissenschaften bestrebt sind, sich in die einzelnen Gebiete zu vertiefen, desto mehr entfernen sie sich von der Anschauung des lebendigen Weltganzen. Es muss ein Wissen geben, das in den einzelnen Wissenschaften die Elemente sucht, um den Menschen zum vollen Leben wieder zurückzuführen. Der wissenschaftliche Spezialforscher will sich durch seine Erkenntnisse ein Bewusstsein von der Welt und ihren Wirkungen erwerben; in dieser Schrift ist das Ziel ein philosophisches: die Wissenschaft soll selbst organisch-lebendig werden. Die Einzelwissenschaften sind Vorstufen der hier angestrebten Wissenschaft. Ein ähnliches Verhältnis herrscht in den Künsten. Der Komponist arbeitet auf Grund der Kompositionslehre. Die letztere ist eine Summe von Kenntnissen, deren Besitz eine notwendige Vorbedingung des Komponierens ist. Im Komponieren dienen die Gesetze der Kompositionslehre dem Leben, der realen Wirklichkeit. Genau in demselben Sinne ist die Philosophie eine *Kunst*. Alle wirklichen Philosophen waren *Begriffskünstler*. Für sie wurden die menschlichen Ideen zum Kunstmaterial und die wissenschaftliche Methode zur künstlerischen Technik. Das abstrakte Denken gewinnt dadurch konkretes, individuelles Leben. Die Ideen werden Lebensmächte. Wir haben dann nicht bloß ein Wissen von den Dingen, sondern wir haben das Wissen zum realen, sich selbst beherrschenden Organismus gemacht; unser wirkliches, tätiges Bewusstsein hat sich über ein bloß passives Aufnehmen von Wahrheiten gestellt.

Wie sich die Philosophie als Kunst zur *Freiheit* des Menschen verhält, was die letztere ist, und ob wir ihrer teilhaftig sind oder es werden können: das ist die Hauptfrage meiner Schrift. Alle anderen wissenschaftlichen Ausführungen stehen hier nur, weil sie zuletzt Aufklärung geben über jene, meiner Meinung nach, den Menschen am nächsten liegenden Fragen. Eine *«Philosophie der Freiheit»* soll in diesen Blättern gegeben werden.

жизни. Восточные мудрецы заставляют учеников сначала целые годы вести аскетическую жизнь, полную отречения, прежде чем сообщить им то, что они знают сами. Запад не требует больше для науки ни благочестивых упражнений, ни аскезы, но зато он требует доброй воли и готовности на короткое время отвлекаться от непосредственных впечатлений жизни и восходить в сферу чистого мира мыслей.

В жизни существует много областей. Для каждой отдельной области развиваются особые науки. Но жизнь сама есть единство, и чем больше науки стараются углубиться в отдельные области, тем больше они отдаляются от созерцания живого мирового целого. Должно существовать знание, которое в отдельных науках собирало бы элементы, помогающие вновь вернуть человека к полноте жизни. Учёный исследователь-специалист хочет своими познаниями выработать себе осознанное отношение к миру и его действиям; цель же данного сочинения — философская: наука должна сама стать органически живой. Отдельные науки являются предварительными ступенями к науке, к которой мы здесь стремимся. Подобное же отношение господствует и в искусствах. Композитор работает, исходя из основ композиции. Эта дисциплина является совокупностью знаний, овладение которыми составляет необходимую предпосылку для сочинения музыки. При сочинении музыки законы теории композиции служат жизни, реальной действительности. Совершенно в таком же смысле является *искусством* и философия. Все истинные философы были *художниками понятий*. Человеческие идеи становились для них художественным материалом, а научный метод — художественной техникой. Абстрактное мышление получает благодаря этому конкретную индивидуальную жизнь. Идеи становятся жизненными силами. Мы тогда не только имеем знание о вещах, но мы сделали знание реальным, имеющим над самим собой власть организмом; наше действительное, деятельное сознание поднялось над только пассивным принятием истин.

Каково отношение философии как искусства к *свободе* человека, что такое эта свобода и причастны ли мы ей или можем ли стать причастными, — вот основной вопрос моего сочинения. Все другие научные рассуждения фигурируют здесь только потому, что они, в конце концов, проливают свет на этот, по моему мнению, ближайшим образом касающийся человека вопрос. На этих страницах должна быть дана *Философия Свободы*.

Alle Wissenschaft wäre nur Befriedigung müßiger Neugierde, wenn sie nicht auf die Erhöhung des *Daseinswertes der menschlichen Persönlichkeit* hinstrebte. Den wahren Wert erhalten die Wissenschaften erst durch eine Darstellung der menschlichen Bedeutung ihrer Resultate. Nicht die Veredlung eines einzelnen Seelenvermögens kann Endzweck des Individuums sein, sondern die Entwicklung aller in uns schlummernden Fähigkeiten. Das Wissen hat nur dadurch Wert, dass es einen Beitrag liefert zur *allseitigen* Entfaltung der *ganzen* Menschennatur.

Diese Schrift fasst deshalb die Beziehung zwischen Wissenschaft und Leben nicht so auf, dass der Mensch sich der Idee zu beugen hat und seine Kräfte ihrem Dienst weihen soll, sondern in dem Sinne, dass er sich der Ideenwelt bemächtigt, um sie zu seinen *menschlichen* Zielen, die über die bloß wissenschaftlichen hinausgehen, zu gebrauchen.

Man muss sich der Idee erlebend gegenüberstellen können; *sonst* gerät man unter ihre Knechtschaft.

Всякая наука была бы лишь удовлетворением праздного любопытства, если бы не стремилась к повышению *ценности бытия человеческой личности*. Истинную ценность науки получают только благодаря выявлению значения их результатов для человека. Конечной целью индивидуума может быть не облагорожение отдельной душевной способности, а развитие всех дремлющих в нас способностей. Знание имеет цену только благодаря тому, что способствует *всестороннему* раскрытию всей природы человека.

Поэтому отношение между наукой и жизнью в этой книге понимается не в том смысле, что человек должен подчиняться идее и посвящать свои силы служению ей, а в том, что он овладевает миром идей, чтобы пользоваться им для своих *человеческих* целей, выходящих за пределы целей чисто научных.

Человек должен быть в состоянии в переживании противопоставлять себя идее; *иначе* он попадёт к ней в рабство.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Архимед (ок. 287–212 до Р.Х.) 127
Беркли Джордж (1684–1753) 147, 149, 153
Вейгандт Вильгельм 175
Гамерлинг Роберт (1830–1889) 89, 317, 337, 339
Гартман Эдуард фон (1842–1906) 11, 25, 27, 29, 31, 32, 36, 62, 85, 87, 133, 155, 159, 169, 173, 235, 263, 267, 301, 343, 345, 347, 353, 355, 359, 361, 407, 421, 423, 427, 429
Гегель Георг Вильгельм (1770–1831) 10, 13, 93, 137, 429
Геккель Эрнст (1834–1909) 335
Гёте Иоган Вольфанг фон (1749–1832) 12, 13, 95, 103
Дарвин Чарльз (1809–1882) 335
Дюбуа-Реймон Эмиль (1815–1896) 215
Кабанис Пьер Жан (1757–1808) 119
Кант Иммануил (1724–1804) 9, 10, 13, 15, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 34, 42, 46, 51, 54, 153, 155, 213, 269, 275, 293
Картезий (Декарт Рене) (1596–1650) 121, 125
Коперник Николай (1473–1543) 145
Крейенбюль И. 269
Ланге Фридрих Альберт (1828–1875) 103
Лаплас Пьер Симон (1749–1827) 331
Лейбниц Готтфрид Вильгельм фон (1646–1716) 343
Либман Отто (1840–1912) 22, 25, 28, 153
Мюллер Иоанн (1801–1858) 30, 157
Паскаль Блэз (1623–1662) 125
Паульсен Фридрих (1846–1908) 329
Рее Пауль (1849–1901) 91
Ремке Иоганн (1848–1930) 21, 28, 429
Спенсер Герберт (1820–1903) 81, 139
Спиноза Барух (1632–1677) 81, 85
Фихте Иоганн Готтлиб (1762–1814) 10, 17, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 101, 173, 433
Фолькельт Иоганн (1848–1930) 13, 20, 24, 25, 28, 60, 155
Франц, Д-р И.К. Август (врач) 145
Циген Теодор (1826–1950) 107, 299, 309
Шеллинг Фридрих Вильгельм (1775–1854) 10, 123
Шефтсбери Энтони Эшли (1621–1689) 343
Шопенгауэр Артур (1788–1860) 10, 27, 165, 167, 185, 187, 189, 343, 345, 347, 349, 407
Штраус Давид Фридрих (1808–1874) 79
Юм Давид (1711–1776) 47, 429

Р. Штайнер

Истина и наука
Философия свободы