



Георг
Зиммель

Избранное.
Созерцание
ЖИЗНИ



Георг Зиммель
Светлана Яковлевна Левит
Избранное. Созерцание жизни
Серия «Книга Света»

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=24435289

*Избранное. Созерцание жизни. / Зиммель Г. : Центр гуманитарных инициатив, Университетская книга; Москва, Санкт-Петербург; 2014
ISBN 978-5-98712-153-5*

Аннотация

Георг Зиммель (1858–1918) – немецкий философ, социолог, культуролог, один из главных представителей «философии жизни». Идеи Зиммеля оказали воздействие на современную антропологию, культурологию, философию. В том вошли труды и эссе «Созерцание жизни», «Проблема судьбы», «Индивид и свобода», «Фрагмент о любви», «Приключение», «Мода», работы по философии культуры – «Понятие и трагедия культуры», «О сущности культуры», «Изменение форм культуры», «Кризис культуры», «Конфликт современной культуры» и др. Книга рассчитана на философов, культурологов, социологов.

В формате a4.pdf сохранен издательский макет.

Содержание

Созерцание жизни	6
Созерцание жизни. Четыре метафизические главы	6
Глава I	6
Глава II	37
Конец ознакомительного фрагмента.	79

Георг Зиммель

Избранное.

Созерцание жизни

*...не искать никакой науки кроме той, какую
можно найти в себе самом или в громадной книге
света...*

Рене Декарт

Серия основана в 1997 г.

В подготовке серии принимали участие ведущие специа-
листы

Центра гуманитарных научно-информационных исследо-
ваний

Института научной информации по общественным нау-
кам

Института всеобщей истории

Института философии Российской академии наук

Главный редактор и автор проекта «Книга света» С.Я. Ле-
вит

Редакционная коллегия серии:

Л.В. Скворцов (председатель), Е.Н. Балашова, В.В. Быч-
ков, П.П. Гайденко, И.Л. Галинская, В.Д. Губин, П.С. Гуре-

вич, А.Л. Доброхотов, Г.И. Зверева, И.А. Осиновская, Ю.С. Пивоваров, М.М. Скибицкий, А.К. Сорокин, П.В. Соснов

Составитель тома: С.Я. Левит

Переводчики: М.И. Левина, И.И. Маханьков, А.М. Руткевич, Э.М. Телятникова, А.Ф. Филиппов, Г.А. Шевченко

Ответственный редактор: Л.Т. Мильская

Научный редактор: Е.Н. Балашова

Серийное оформление: П.П. Ефремов

Созерцание жизни

Созерцание жизни. Четыре метафизические главы

*Messo t'ho innanzi; omai per te ti ciba;
Chè a sè ritorce tutta la mia cura
Quella materia ond'io son fatto scriba*

Dante

*(Ich tische auf; nimm selbst dir dein Gericht:
Denn meine ganze Sorge gilt allein
Den Dingen, die zu künden meine Pflicht.)¹*

Глава I

Трансцендентность жизни

Положение человека в мире определяется тем, что во всех измерениях своего бытия и поведения он в каждый момент

¹ Стол пред тобой, любое блюдо выбирай. Вся моя забота – лишь вещи, возвестить о них – мой долг. (Данте. Божественная комедия. Рай. Песнь X. Ср. пер. М. Лозинского: Тебе я подал, чтоб ты сам питался, затем что полностью владеет мной предмет, который описать я взялся. Курсив Г. Зиммеля в немецком переводе эпиграфа. – *Ред.*).

находится между двумя границами. Это кажется формальной структурой нашего существования, выступающей всякий раз по-новому в многообразных областях, действиях и судьбах. Ценность и содержание жизни и каждого ее часа ощущаются нами лежащими между тем, что выше, и тем, что ниже; каждая мысль находится между более мудрой и более глупой, всякое владение между более обширным и более ограниченным, любое деяние между большим и меньшим по значимости, достаточности, нравственности. Мы постоянно ориентируемся, пусть и не в абстрактных понятиях, на то, что «над нами» и «под нами», на правое или левое, большее или меньшее, сильное или слабое, лучшее или худшее. Граница вверху и граница внизу являются для нас ориентирами в бесконечном пространстве нашего мира.

Но кроме того, что мы всегда и повсюду *имеем* границы, мы также границей *являемся*. Ведь если каждое жизненное содержание – чувство, опыт, деяние, мысль – наделены данной интенсивностью и окраской, данным количеством и местом в каком-то порядке, то от каждого из них простираются ряды – по двум направлениям, к двум полюсам. Тем самым каждое содержание причастно обоим этим направлениям, которые в нем сталкиваются и им разграничиваются. Такое участие в реальностях, тенденциях, идеях, составляющих как бы плюс и минус, два полюса наших «здесь», «теперь» и «так», может быть достаточно темным и частичным, но оно придает нашей жизни две взаимодополняющих, хотя

и нередко враждующих друг с другом ценности – богатство и определенность жизни. Те ограничивающие нас ряды и их части, которым мы сами указываем границы, образуют своего рода систему координат, с помощью которой устанавливается место каждого отрезка и любого содержания нашей жизни.

Но такое установление является лишь исходным пунктом для понимания решающей значимости пограничного характера нашей экзистенции. Хотя граница вообще неизбежна, всякая заданная граница может быть пересечена, любое заграждение отодвинуто, каждый барьер взорван; но каждый такой акт находит или создает новую границу. Оба эти утверждения: что граница безусловна, поскольку ее наличие соответствует нашему данному положению в мире, и что ни одна граница не безусловна, поскольку всякая, в принципе, может быть изменена, раздвинута, обойдена, – оба эти утверждения выступают как развертывание единого в себе жизненного акта.

Из бесчисленных примеров этого я выберу только один, весьма характерный для динамики этого процесса и временной определенности нашей жизни, – пример знания и незнания последствий наших действий. Все мы подобны игроку в шахматы: если бы он вообще не знал последствий одного хода с достаточной вероятностью, то игра была бы невозможна. Но она была бы невозможна и в том случае, если бы такое предвидение распространялось сколь угодно далеко. Плато-

новская дефиниция философа, как того, кто стоит между знанием и незнанием, относима к человеку вообще. Малейшее размышление показывает, насколько каждый без исключения шаг жизни определяется и делается возможным в силу нашего предвидения его последствий. Но определимым и возможным он будет потому, что мы предвидели его до некой границы, за которой он теряется и скрывается с глаз. Не только граница между знанием и незнанием делает нашу жизнь такой, как она нам ведома. Жизнь была бы абсолютно иной, если бы граница была всякий раз окончательной, если бы в идущей вперед жизни – как в целом, так и в каждом ее проявлении – сомнительное не делалось несомненным, а то, что было самой верою, не ставилось бы под вопрос. При-сущая нашим границам подвижность такова, что мы можем выразить нашу сущность с помощью парадокса: мы все-сторонне ограничены, и мы не ограничены ни с одной стороны.

Но это сразу подводит нас к следующему: наши границы *ведомы* нам как таковые – сначала по отдельности, затем в целом. Лишь тот, кто в каком-то смысле перешел за границу, знает, что он находится в границах и вообще осознает их наличие. Каспар Хаузер не знал о том, что он находился в заключении, пока не вышел на свободу и не увидел стен темницы извне. Наш непосредственный опыт и во-ображение внутреннего созерцания дают нам представление об определении вещей, которые явлены в градациях, имеют границы величины. За какими-то пределами быстрая и

медленная скорости становятся непредставимыми; для скорости света или медленного роста сталактита у нас нет соответствующего представления. Такие темпы непроницаемы для нашего чувства: температуры вроде 1000 градусов или абсолютного нуля, цвета спектра после красного и фиолетового для нас непредставимы и нам недоступны. Наше представление и *первичное* узнавание вырезают из бесконечной полноты действительного некие фрагменты – вероятно, таким образом, что подобная отграниченная величина достаточна для наших практических начинаний. Но уже упоминание таких границ показывает, что мы их каким-то образом можем перейти, что мы их уже перешли. Понятие и умозрение, конструкция и исчисление выводят нас из реальности чувственно данного мира и лишь этим показывают нам его ограниченность, дают нам увидеть его границы извне. Наша конкретная, непосредственная жизнь лежит между верхней и нижней границами какой-то области, но осознание их делает жизнь абстрактной и проницательной, способной сдвинуть границу и преодолеть ее, устанавливая самое ее наличие. Хотя жизнь ею сдерживается, стоит по сю сторону, тем же актом она оказывается по ту сторону и видит границу одновременно изнутри и извне. Обе стороны необходимы для проведения границы, и так же как сама граница требует двух сторон, так и единый акт жизни включает в себя ограниченность и прехождение границы – вопреки тому, что это кажется логическим противоречием самому понятию единства.

Такое самопрехождение духа совершается не только в отдельных отрезках, где за каждым количественным ограничением лежит следующее и где лишь прорыв через предел выявляет его как таковой. Даже главенствующие принципы сознания находятся во власти такого самопрехождения. Одним из самых выдающихся прехождений границы, давшим нам иначе недоступное знание о нашей ограниченности, было расширение нашего чувственного мира посредством телескопа и микроскопа. Ранее человечество имело определенный естественным употреблением органов чувств мир, гармонически совпадающий со всей их организацией. Но эта гармония разрушена с тех пор, как мы сделали себе глаза, способные видеть за миллиарды километров то, что естественно нами воспринимается лишь на близком расстоянии, а также глаза, способные проникать в тончайшие структуры микробъектов, которые вообще не имеют места в нашем естественном чувственном созерцании пространства.

Один в высшей степени рассудительный биолог высказался об этом следующим образом: «Существо с глазами вроде гигантского телескопа было бы и во всем остальном совершенно иным, чем мы. Оно обладало бы совсем другими способностями в практическом использовании увиденного. Оно формировало бы новые предметы и обладало бы прежде всего несравнимо большей, нежели наша, длительностью жизни. Наверное, фундаментально другим было бы и восприятие времени. Чтобы осознать несоответствие между

пространственно-временными отношениями в нашем и в его мирах, достаточно вспомнить о том, что ни один костыль не даст нам возможности одним шагом покрывать полкилометра. Даже если мы сверх меры увеличим наши органы чувств или средства передвижения, то принципиально ничего не изменится – в любом случае они разрывают естественную целесообразность нашего организма».

Тем не менее уже тот факт, что мы, познающие существа, находясь в рамках возможного познания, вообще способны прийти к идее, что мир не входит в формы нашего познания; тот факт, что мы, будучи сами чисто проблематичными существами, можем мыслить данность мира, каковую мы *мыслить* как раз *не можем*, – именно это является выходом духовной жизни за собственные пределы, прорывом к лежащему по ту сторону. И это – прорыв не какой-то единичной границы, но границ вообще, акт самотрансценденции, устанавливающий имманентную границу, будь она действительной или только возможной.

Данная формула подходит для любого оформления всеобщего. В односторонности великих философских систем находит свое недвусмысленное выражение связь между многозначностью мира и нашими ограниченными возможностями его истолкования. Но то, что мы знаем об этой односторонности, причем не об отдельных ее примерах, но о принципиальной ее необходимости – как раз это ставит нас над односторонностью. Мы отрицаем ее в то самое мгновение, как

о ней узнаем, не переставая при этом пребывать в односторонности. Только это освобождает нас от отчаяния по поводу нашей ограниченности и конечности: то, что мы не просто заключены в границы, но осознаем их, а тем самым из них выходим. Знание о нашем знании и незнании, а затем и знание об этом объемлющем знании и т. д., вплоть до потенциальной бесконечности – это подлинная бесконечность движения жизни на ступени духа. Здесь преодолимо каждое ограничение, но лишь потому, что граница была положена, а тем самым имеется нечто преодолимое.

Этим движением трансценденции дух показывает свою жизненность. В этической области это выступает в многообразных формах вновь и вновь возникающей идеи о преодолении самого себя как нравственной задаче человека. От целиком индивидуалистической формулы: «От силы, связующей все сущее, человек освобождается, преодолевая самого себя» и вплоть до формулы философски-исторической: «Человек есть нечто, что должно быть преодолено». С логической точки зрения это кажется противоречием: тот, кто преодолевает себя самого, является и преодолевающим, и преодолеваемым. Побеждая, Я покоряется себе; покоряясь себе, оно себя же побеждает. Но противоречие возникает лишь с упрочением двух противоположных, взаимоисключающих аспектов. Единый и целостный процесс нравственной жизни постижим в преодолении низшего состояния высшим, а его – еще более высоким. Самопреодоление человека означает,

что он выходит за границы, положенные ему мгновением. Должно быть нечто преодолеваемое, но лишь с тем, чтобы стать преодоленным. Так что и этически человек есть пограничное существо, не имеющее границ.

Это беглое описание самого общего и не слишком глубокого аспекта жизни подготавливает вытекающее из него понимание жизни. В качестве исходного пункта я возьму размышление о природе времени.

Строго логически понятие настоящего означает лишь абсолютную неразвернутость момента; это столь же не является временем, как точка – пространством. Оно означает только столкновение прошлого и будущего, каковые и являются временными *величинами*, т. е. временем вообще. Но так как одного уже нет, а другого еще нет, то реальность схватывается лишь в настоящем. Иначе говоря, реальность есть нечто вообще вневременное, а понятие времени применимо к ее содержаниям, когда вневременная реальность *настоящего* сделалась «уже не» или «еще не» – во всяком случае каким-то «не». Времени нет в действительности, а действительность не есть время.

Только логическое рассмотрение объекта принудительно ведет к такому парадоксу. Субъективно *переживаемая* жизнь ему не желает подчиняться; она ощущает себя – независимо от наличия или отсутствия логического оправдания – реальной во временном протяжении. Пусть неточно и поверхностно, язык выражает это положение вещей, подразу-

мевая под «настоящим» не просто точку (каковой оно является для понятия), но присоединяет к ней небольшие отрезки прошлого и будущего. Их протяженность весьма различна в зависимости от того «настоящего», о котором идет речь, – личностного или политического, культуры или истории Земли. При более глубоком рассмотрении становится очевидно, что любая действительность жизни соотносится со своим прошлым иначе, чем механическое событие. Последнее столь безразлично к породившему его прошлому, что одно и то же состояние, в принципе, может быть результатом различных комплексов причин. Но в том материале наследственности, из которого строится организм, встречаются бесчисленные *индивидуальные* элементы, причем таким образом, что ведущий к *каждой* индивидуальности ряд событий прошлого не может быть заменен никаким другим. Воздействие здесь оставляет след – в отличие от механического движения, которое может быть результатом сколь угодно различных компонентов.

Но во всей своей чистоте вживленность прошлого в настоящее выступает там, где жизнь достигает стадии духа. Жизнь обладает тут двумя формами: объективацией в понятиях и в формах, которые с момента своего возникновения и как таковые переходят во владение сколь угодно большого числа потомков; и памятью, в которой прошлое субъективной жизни выступает не только как причина ее настоящего, но в относительной живости своего содержания сохраняется в

настоящем. Поскольку ранее пережитое живет в нас как воспоминание – не сделавшись вневременным содержанием, а связанное в нашем сознании со своим местом во времени, – постольку оно не может без всякого ущерба быть заменено другим, как в случае механистически-причинного рассмотрения. Сфера реальной настоящей жизни простирается назад вплоть до этого места. Тем самым прошлое как таковое не восстает из своей могилы; так как наше переживание связано не с настоящим, но привязано к тогдашнему моменту, то и само наше настоящее оказывается не точечным (как в механическом существовании), но, так сказать, растянутым назад. В такие мгновения мы вживляемся в мгновения прошлого.

Аналогично наше отношение к будущему, которое недостаточно выражено определением человека как «целеполагающего существа». Сколь угодно удаленная «цель» выступает как неподвижная точка, от которой отделено настоящее, тогда как решающим является как раз непосредственное вживание настоящей воли (а также чувства, мышления) в будущее: настоящее жизни заключается в том, что оно трансцендирует настоящее. Каждое протекающее в настоящем движение воли указывает на нереальность порога между «теперь» и будущим: установив его, мы сразу оказываемся и по сю, и по ту сторону преграды. «Цель» позволяет непрерывному жизненному движению сгуститься вокруг одной точки, что в известной мере отвечает нуждам рационализма и практи-

ки. Тем самым в непрерывной временной жизни образуется провал, где на одном берегу в субстанциальной затвержденности оказывается точка настоящего, а на другом берегу ей противостоит точка цели. Будущее, как и прошлое, локализуется в какой-то одной, пусть парящей в неопределенности, точке. Так процесс жизни распадается в логическом разграничении трех грамматически обособленных *tempora*² и в них затвердевает, скрывая непосредственную, неразрывную устремленность в будущее, каковой и является всякая жизнь настоящего. Будущее лежит перед нами не как неизведанная земля, отделенная от настоящего четкой пограничной линией, но мы постоянно живем в пограничьи, которое столь же принадлежит будущему, сколь и настоящему.

Все учения, помещающие нашу душевную жизнь в волю, выражают только то, что душевное существование, так сказать, перетекает через точку настоящего, а будущее принадлежит его реальности. Простое желание может направляться в дальнее, еще не жизненное будущее, но действительная воля находится по ту сторону противоположности настоящего и будущего. Уже в актуальный момент воления мы оказываемся за его пределами, поскольку в его кажущейся логически неизбежной непротяженности не положена *направленность* последующего движения волящей жизни. Сказать, что она виртуально принадлежит данной точке, – значит просто прикрыть словами непостижимое. Жизнь действительно *явля-*

² Времен (*лат.*).

ется прошлым и будущим; они к ней не просто примысливаются, как в случае неорганической, чисто точечной действительности. Но и до ступени духа, в зарождении и развитии, мы находим сходную форму: любая жизнь перешагивает через саму себя, образуя единство настоящего с «еще не» будущего.

Пока мы строго понятийно разграничиваем прошлое, настоящее и будущее, время ирреально, так как действительностью обладает только нерастяжимый во времени, т. е. вневременной момент настоящего. Но жизнь есть существование особого рода, такое расчленение не подходит для ее фактичности. Только задним числом, в разложении на механические схемы, появляются три логически разграниченных времени. Только для жизни время реально (идеальность времени у Канта, быть может, внутренне связана с механистическим элементом его мировоззрения). Время представляет собой, вероятно, абстрактную форму сознания того, чем является жизнь в невыразимой, лишь переживаемой непосредственной конкретности. Время есть жизнь в отвлечении от ее содержаний, поскольку лишь жизнь из вневременной точки настоящего по двум направлениям трансцендирует любую действительность и тем самым реализует временную длительность, т. е. само время.

Если мы рассмотрим понятие и факт настоящего в самом общем виде (на что мы имеем полное право), то эта сущностная структура жизни предстает как постоянный выход за

пределы самого себя как настоящего. Это выхождение актуальной жизни в то, что актуальным не является, однако, таково, что именно это выхождение составляет актуальность. Оно не является чем-то, к чему жизнь только приходит, но тем, что свершается в росте и в рождении, духовном развитии как сущность жизни. Способ существования, который не ограничивает свою реальность настоящим моментом, выталкивая тем самым прошлое и будущее в ирреальное, но подлинная длительность которого реально находится по ту сторону подобного разделения, так что его прошлое действительно существует в настоящем, а настоящее в будущем, — такой способ существования мы называем жизнью.

Утверждение, что жизнь протекает в форме, обозначенной мною как выхождение за собственные пределы, опирается на антиномию. Мы представляем себе жизнь как непрерывный поток поколений. Но ее носителями (не теми, кто жизнь имеет, но теми, кто ею являются) оказываются *индивиды*, т. е. замкнутые в себе, имеющие в себе свой центр, однозначно обособленные друг от друга существа. Если поток жизни протекает через индивидов (вернее, в них), то он скапливается в каждом из них и обретает в них четко очерченную форму. В ней индивид противостоит как себе подобным, так и окружающему миру со всем его содержанием. Как нечто законченное индивид не терпит никакого стирания своих границ. В этом заключается последняя метафизическая проблема жизни: она является и безграничной непре-

рывностью, и Я с определенными границами.

Поток жизни останавливается не только в обособленном Я, но также в любом переживаемом содержании, в любой объективности, словно прикрепившись к какой-то точке. Там, где переживается нечто, наделенное четкой формой, жизнь как бы заходит в тупик, ее поток кристаллизуется в этом нечто и ограничивается им самим сформированной формой. Но так как дальнейший поток неудержим, а продолжительность существования организма в целом, его центра – Я или соотносимых с ним содержаний не отменяет непрерывности этого потока, то возникает мысль, что жизнь стремится прорвать всякую органическую, душевную, вещную форму и выйти за эту преграду. Непрерывный гераклитовский поток, не содержащий в себе ничего покоящегося, не знает ни границ, ни субъекта, *который* их преодолевает. Но стоит появиться чему-то сохраняющемуся, обладающему собственным центром тяжести, и перетекание с одной стороны границы на другую уже не будет бессубъектной подвижностью, но как-то связано с этим центром. Ему принадлежит тогда движение по ту сторону границы, выхождение за собственные пределы, присущее субъекту, и все же выходящее за его границы. Сущностной конституцией жизни является то, что она представляет собой непрерывный поток, но при этом остается замкнутой в его носителях и содержаниях, образующих индивидуализированные центры. Если посмотреть с другой стороны, жизнь всегда есть ограниченное обра-

зование, постоянно преодолевающее свою ограниченность. Конечно, категория «выхода жизни за собственные пределы» имеет лишь символическое значение, указывая в общем и целом на ее характер; это указание можно было бы улучшить. Но все же я считаю первичным и существенным это схематичное и абстрактное обозначение. Оно представляет собой знак или форму конкретной полноты жизни, сущность которой (не что-то извне приданное ее бытию, но это бытие составляющее) заключается в том, что трансценденция для жизни имманентна.

Самым простым и самым фундаментальным примером этого является самосознание, прафеномен и духа, и человеческой жизни вообще. Я не только противостоит самому себе и делает себя предметом знания, но также судит себя, почитает или презирает, а тем самым становится *над* самим собою, постоянно через себя перешагивает, оставаясь самим собою. Субъект и объект здесь тождественны. Я разворачивает это несубстанциальное тождество в духовном самопознании, не разрывая его. Но возвышение познающего сознания над самим собой как познаваемым простирается в бесконечность: я знаю не только то, что я знаю, но также знаю об этом знании. Записав это предложение еще раз, я еще раз поднимаюсь над предшествующей стадией этого процесса и т. д. Здесь обнаруживается трудность мышления: Я как бы всегда охотится за самим собой и никогда не может себя поймать. Но эта трудность исчезает, если выход за собственные пре-

дела понимается как прафеномен жизни вообще, предстает в сублимированной форме, освобожденной от всех случайных содержаний.

В высшем, преодолевающем нас самих сознании мы — абсолютное, стоящее над нашей относительностью. Но поскольку в дальнейшем продвижении этот процесс вновь релятивизирует абсолютное, трансцендентность жизни выступает как истинная абсолютность, в которой противоположность между абсолютным и относительным снята. Такое возвышение над фундаментальными противоположностями, вытекающими из того, что трансценденция имманентна жизни, ведет к успокоению видимых противоречий: жизнь одновременно неизменна и изменчива, навсегда запечатлена и развивается, оформлена и разрывает форму, стоит и торопится дальше, связана и свободна, кружится в субъективностях и объективно возвышается над предметами и собою. Все эти противоположности суть проявления одного и того же метафизического факта: глубочайшей сущностью жизни является то, что она простирается вовне, полагает свои границы, возвышается над собою и выходит за свои пределы.

Этическая проблема воли имеет ту же форму, как и духовное возвышение жизни над собой в самосознании. Деятельность человеческой воли представляется только в образе множества обитающих в нас волевых устремлений. Высшая воля совершает окончательный выбор между ними: какое из устремлений разовьется до подлинного акта воли. Свобода

и ответственность обнаруживаются нами не в волениях, за возникновение которых мы не отвечаем, но в этой последней инстанции воли. Это единая воля, развертывающаяся в самотрансценденции, подобно тому, как единое Я разделяется в самосознании на субъект и объект. Только в случае воли многообразие содержаний побуждает к раздвоению и к принятию решения, чего нет в случае теоретического сознания Я. Имеется аналогия и к бесконечному процессу Я. Часто мы чувствуем, что совершенное решение все же не соответствует нашей истинной воле, что в нас есть более высокая инстанция, способная отменить это решение. Такой подход жизни к себе самой можно было бы символически изобразить как практическое суждение о самом себе, которое нигде не встречает преград, сколь бы высоко оно ни поднималось. Можно выразить это и с помощью парадокса: воля действительно хочет нашего воления. Каждому известно особое внутреннее волнение, когда мы должны практически решаться на то, что мы все же не считаем нашей последней волей. Вероятно, многие трудности проблемы свободы, как и проблемы Я, возникают от того, что стадии процесса субстанциализируются, делаются застывшими состояниями, что почти неизбежно происходит при словесном изображении. Эти стадии предстают здесь как замкнутые в себе автономные части, между которыми возможны только механические отношения. Этого не происходило бы при рассмотрении жизни как непрерывного процесса возвышения над са-

мою собой. Логически трудно уловить единство в этом самовозвышении, пребывание жизни в себе самой – в постоянном оставлении пройденного.

Имеется глубокое противоречие между непрерывностью и формой, как двумя последними мирообразующими принципами. Форма есть граница, линия, отделяющая от иного, соотношенность окружности с реальным или идеальным центром, к которому стягиваются ряды содержаний или процессов. Находясь в вечном потоке перемен, они сохраняются от растворения в этих границах. Если принять непрерывность (экстенсивное представление абсолютного единства бытия) всерьез, то не может быть и речи о каком-либо автономном анклавном бытии. Тогда нельзя говорить даже о постоянном разрушении форм, поскольку разрушаемое не смогло бы даже возникнуть. Поэтому Спиноза не мог вывести из концепции единого бытия положительного *determinatio*³. Со своей стороны, форма неизменна, она есть вневременно ставшее. Форма тупоугольного треугольника вечно остается той же самой, даже если неожиданное смещение сторон делает из реального треугольника остроугольный. В какой бы момент процесса изменений мы ни брали форму, она абсолютно прочна и абсолютно отлична от формы в другой момент, каким бы незначительным ни было отклонение. Выражение «треугольник изменился» связано с антропоморфным способом представления, присущим соразмерному жизни внут-

³ Заключение (*лат.*).

ренному миру, – только он способен изменять себя самого. Но форма является также индивидуальностью. Она может повторяться и оставаться тождественной в бесчисленных материальных предметах. Немыслимо, однако, повторение ее как чистой формы. Хотя суждение «дважды два равно четырем» реализуется в бесчисленном множестве сознаний, его идеальная истина неповторима.

Наделенная этой метафизической уникальностью, форма отделяет запечатленный ею материальный предмет от иначе оформленных других вещей, дает каждой из них индивидуальный образ. Она разрывает непрерывность рядоположенности и последовательности, полагает границу в потоке целостного бытия, смысл которого несовместим с полагаемым формой смыслом (если только мы не останавливаем этот поток). Если жизнь – космическая, родовая, индивидуальная – является таким непрерывным потоком, то в ней заложено не только глубокое противостояние форме. Оно представит как непрестанная борьба, по большей части незаметная и маловажная, но иногда взрывающаяся революцией, – борьба идущей вперед жизни против исторической завершенности и формальной застылости любого содержания культуры. Таков глубинный мотив всякой трансформации культуры. Но индивидуальность, будучи запечатленной формой, кажется, уклоняется от потока жизни, не признающего никакой окончательной чеканки.

Эмпирически этим объясняется тот факт, что вершины

индивидуальности, великие гении, почти никогда не оставляют потомства (или не оставляют жизненно им равного потомства). Это показательно и для женщин в эпохи эмансипации. Плодовитость их падает, когда они стремятся выйти из нивелировки «женщин вообще», хотят выразить свою индивидуальность. В различных проявлениях и маскировках очень индивидуализированных людей высших культур ощущима враждебность к своей функции – быть лишь волной в спешащем далее потоке жизни. В этом находит свое выражение не просто непомерное возвеличение собственного значения или желание отделить себя от массы. Тут сказывается инстинктивное ощущение непримиримого противоречия жизни и формы или, другими словами, непрерывности и индивидуальности. Решающим здесь является не свойство индивидуальности с присущими ей особенностью и уникальностью, но ее для-себя-бытие, т. е. в-себе-бытие индивидуальной формы, противостоящей всеобъемлющей непрерывности потока жизни. В нем не только размываются все границы формы – самое их образование делается невозможным.

И все же индивидуальность повсюду жизненна, а жизнь повсюду индивидуальна. Можно было бы сказать, что вся несовместимость двух принципов относится только к понятийным антиномиям, появляющимся при проецировании непосредственно переживаемой действительности на интеллектуальный уровень. На этом уровне действительность неизбежно разлагается на множество элементов, которых не

было в первичном объективном единстве. Только здесь, оцепенев в логической однозначности, они предстают в оппозициях, а интеллект пытается их задним числом примирить. Это ему редко удается, поскольку его неизбежно аналитический характер препятствует чистому синтезу.

Однако к этим понятийным оппозициям далеко не все сводится. Дуализм залегает в глубинах жизненного чувства, хотя здесь он объемлется единством жизни. Но там, где он покидает это единство, происходит осознание дуалистического разрыва (это случается в определенные эпохи духовной истории). Достигнув этой границы, дуализм выступает как проблема для интеллекта, а он по самому своему характеру не может представить ее иначе, чем антиномию, а затем проецирует эту антиномию на глубочайший слой жизни. Но в этом последнем царствует то, что интеллект способен назвать только преодолением двойственности в едином, а это оказывается уже чем-то третьим, стоящим по ту сторону двойственного и единого. Это и есть жизнь, выходящая за собственные пределы. *Одним* актом тут образуется нечто большее, чем просто витальный поток, а именно, оформленная индивидуальность. Она разрывает поток, привнося в его течение свою неподвижность. Она дает ему перетекать через свои границы, а затем отпускает его обратно. Мы не состоим из свободной от границ жизни и ограниченной формы, мы не живем отчасти в непрерывности, а отчасти в индивидуальности, которые снимают друг друга. Скорее, сущность

жизни заключается в единой функции, которую я, символически и несовершенно, назвал трансцендированием себя самой. Эта функция непосредственно осуществляется как *единая* жизнь, и лишь потом она распадается на дуализм чувств, судеб, понятий о потоке жизни и индивидуальной замкнутой в себе форме.

Поначалу мы видели в жизни одну из сторон дуализма, считая другой индивидуальную форму, как простую ей противоположность. Теперь мы имеем абсолютное понятие жизни, которое не отрицает этого противоречия, но включает его в себя как относительное. Широчайшее понятие добра включает в себя добро и зло в их относительном смысле, широчайшее понятие прекрасного охватывает противоположность прекрасного и безобразного. Так же и жизнь в абсолютном смысле включает в себя жизнь в смысле относительном и со-относительную ее противоположность (либо выводит их друг из друга как эмпирические феномены). Поэтому трансценденция представляет собой единый акт возведения границ и их прорыва к иному. В этом ее абсолютность, делающая постижимой взаимопроникновение обособившихся ее противоположностей.

К конкретному осуществлению этой идеи жизни были направлены учения Шопенгауэра о воле к жизни и Ницше о воле к власти. При этом Шопенгауэр был более чувствителен к безграничной непрерывности, а Ницше – к оформленной индивидуальности. То, что решающим и составляю-

щим жизнь является абсолютное *единство* обоих моментов, не было ими уловлено как раз потому, что самотрансцендирование жизни виделось ими односторонне, как воля. Оно относится ко всем измерениям жизненной активности. Поэтому жизнь имеет два взаимодополняющих определения: «более жизнь» и «более-чем-жизнь». Это «более» понимается здесь не в количественном смысле какой-то стабильной жизни и не *per accidens*⁴. Жизнь есть движение, которое в каждом ее отрезке – будь он беднейшим и ничтожнейшим в сравнении с другими – в каждое мгновение вовлекает в себя нечто иное, чтобы трансформировать его в себе. Какой бы ни была жизнь в своей абсолютности, она может существовать лишь будучи «более жизнью». Пока жизнь вообще есть, она творит живое, подобно тому, как уже физиологическое самосохранение есть постоянное зарождение нового: это не какая-то функция наряду с другими, но сама жизнь. И я убежден в том, что если смерть изначально присутствует в жизни, то и она заключается в выхождении жизни за собственные пределы. Стремясь к абсолютной жизни и развиваясь в этом направлении, жизнь делается «более жизнью», но она также устремлена в ничто. Подобно тому как самосохраняющаяся и притом восходящая жизнь является *единым* актом, таким же *единым* актом будет и самосохраняющаяся нисходящая жизнь. *Абсолютное* понятие жизни включает в «более жизнь» относительные «более» или «ме-

⁴ Случайно (лат.).

нее», будучи для них обоих *genus proximum*⁵. Всегда чувствовалась тайная связь рождения и смерти – двух жизненных катастроф, их формальное родство. Для этого есть метафизическое основание: оба эти события объемлют субъективную жизнь, трансцендируют ее вверх или вниз. Жизнь, за пределы которой они выходят, без них немыслима, она поднимается над собою в рождении и развитии, она опускается в старости и смерти. Это не какие-то внешние к ней прибавления, поскольку сама жизнь заключается в не знающем границ переполнении и отрицании индивидуального состояния. Быть может, вся идея человеческого бессмертия означает лишь аккумулярованное и вознесенное до гигантского символа чувство этого выхода жизни за собственные пределы.

Логическая трудность, возникающая вместе с суждением – жизнь одновременно есть сама жизнь и более, чем она сама – относится только к способу выражения. Когда мы хотим выразить в понятиях единство жизни, то нам не остается ничего иного, как раскалывать ее на две взаимоисключающие части, которые затем приходится снова собирать в единство. А так как они были взяты во взаимном отталкивании, то возникает противоречие. Но это, конечно, позднейшее истолкование непосредственно переживаемой жизни. Когда она обозначается как единство полагания границы и ее прехождения, как отношение индивидуального центра и

⁵ Ближайшим родом (родовым понятием) (*лат.*).

его собственной периферии, то уже самим обозначением мы раскалываем жизнь в точке ее единства. Выражая в понятиях количественные и качественные свойства жизни и то, что лежит по ту сторону этих свойств, мы помещаем их в точку единства. Однако жизнь содержит их в себе как в реальном единстве. Духовная жизнь не *может* выступать иначе, как в определенных формах: словах и деяниях, образах или содержаниях вообще, в которых как-то актуализируется душевная энергия. Но такие образования с момента своего возникновения уже наделены собственными значением, прочностью, внутренней логикой. Они противостоят той жизни, из которой они были сформированы. Ведь жизнь есть непрерывный поток, пронизывающий не ту или иную, но любую форму, поскольку она формой является. Уже поэтому, в силу сущностной противоположности, жизнь не вмещается в форму, и для каждого найденного образования она ищет смену.

Поэтому за необходимым формообразованием всегда следует неудовлетворенность формой как таковой. Пока жизнь существует, ей нужна форма, но так как она является жизнью, то ей нужно нечто большее, чем форма. Такова противоречивость жизни: она находит себе прибежище только в формах и в формы не вмещается, а потому разбивает всякую ей самой воздвигнутую форму. Противоречием это оказывается только для логической рефлексии, для которой отдельная форма предстает как в себе значимая, как реально или идеально закрепленный образ, прерывающий непрерыв-

ность и стоящий рядом с другими в понятийной оппозиции к движению, потоку, длительности. Непосредственно переживаемая жизнь есть единство бытийной формы и ее оставления, она перетекает через любую оформленность. В отдельно взятый момент времени это предстает как разрушение любой данной формы. Жизнь является «более жизнью» по сравнению со всем тем, что помещается ею в высеченной и возвращенной ею самой форме.

Пока душевная жизнь рассматривается с точки зрения своего содержания, она всегда выступает конечной и ограниченной; она состоит тогда из идеальных содержаний, которые приобрели жизненную форму. Но процесс идет далее этого содержания. Мы мыслим, чувствуем, желаем того или этого – всех этих четко установленных содержаний. Логически, в каждый момент реализуется нечто определенное и определенное. Но в переживании содержится и нечто иное, несказуемое, неопределимое. Мы ощущаем его во всякой жизни, ибо она больше любого приданного ей содержания, она веет над ними, и каждое из них видится ею не только изнутри (как в случае логического описания содержания), но также извне, из того, что стоит по ту сторону этого содержания. Включив такое содержание в форму *жизни*, мы получаем eo ipso⁶ нечто большее, чем это содержание.

Этим открывается другое измерение трансценденции жизни, где она выступает не как «более жизнь», но как «бо-

⁶ Тем самым, в силу этого (*лат.*).

лее-чем-жизнь». Происходит это повсюду, где мы называем себя творцами. Не только в смысле особой редкой индивидуальной одаренности, но в общепонятном смысле: когда воображение творит содержание, наделенное собственным значением, логической связностью, правомочностью или неизменностью, независимыми от создавшей это содержание жизни. Эта самостоятельность сотворенного не больше противоречит происхождению из чистой творческой способности индивидуальной жизни, чем появление самостоятельного потомства ставит под сомнение наличие родителей. Подобно тому как порождение самостоятельного, независимого от родителей существа имманентно физиологической жизни и характеризует ее как таковую, точно так же на ступени духа имманентно жизни порождение самостоятельных смысловых содержаний. Самым показательным для жизни является то, что наши представления и знания, ценности и суждения в своей предметной рациональности и исторической действительности целиком выходят за пределы творческой жизни. Трансцендирование жизнью своей актуально ограниченной формы проходит на ее собственном уровне – «более жизни», – в чем заключается ее непосредственная сущность. С другой стороны, трансцендирование на уровне предметного, логически автономного содержания наделено уже не витальным смыслом, но неотделимым от него смыслом «более-чем-жизни». Он составляет сущность духовной жизни. Это означает только то, что жизнь является не просто жиз-

нию: не переставая быть собою самой, она образует более широкое, широчайшее понятие абсолютной жизни, охватывающее относительное противоречие между жизнью в узком смысле и освободившимся от жизни содержанием.

Можно считать это определением духовной жизни, что она создает нечто, существующее по собственному праву и закону. Такое самоотчуждение жизни, то, что она противопоставит себе в получившей самостоятельность форме, выглядит как ее противоречивость и несовершенство, но только там, где между внутренним и внешним проводится недвижимая граница, словно речь идет о двух независимых субстанциях, а не о непрерывном движении. Только пространственная символика нашего способа выражения разлагает это единство в каждой его точке на противоположно устремленные направления. Но тогда жизнь предстает как постоянный выход субъекта в ему чуждое или как творение чего-то ему чуждого. Последнее тем самым не субъективируется, но застывает в своей самостоятельности, в своем «более-чем-жизнь-бытии».

Абсолютность этого инобытия всячески ослаблялась, опосредствовалась, делалась проблематичной с помощью идеалистического тезиса «мир есть мое представление». Из него выводили невозможность и иллюзорность подлинной трансценденции. Однако абсолютность этого иного, этого «более», которое создается жизнью или в ней пребывает, есть именно формула и условие жизни. Она изначально *есть* не

что иное, как выход за собственные пределы. Во всей своей остроте дуализм не противоречит единству жизни, но является способом существования этого единства. В волевой жизни крайним выражением этого является молитва: «Господи, да свершится воля Твоя, но не моя». Логически это кажется полной путаницей: я хочу чего-то, и в том же самом акте воли я желаю, чтобы этого *не* было. Такая видимость исчезает вместе с пониманием того, что жизнь здесь (как то было ранее в областях теории и творчества) возвышается над самой собою в форме автономного образования. При этом она остается собою и в каждом *таком* волении узнает саму себя. Тут не имеет значения, совпадают ли по содержанию низшая и высшая ступени: на первой воля всегда «моя», на второй я *желаю* ее исполнения из нее самой. Там, где процесс изначально предстает как трансценденция, а воля трансцендентного ощущается как своя, трансценденция ярчайшим образом открывается как имманентное жизни бытие.

Это характеризует одну из важнейших проблем современного мировоззрения. Человек всегда осознавал наличие неких реальностей и ценностей, объектов веры и могущества. Они не помещались в кажущемся твердо установленным для них пространстве, заполняемом их непосредственно воспринимаемой автономной субстанциальностью. Такое сознание обретало уверенность в себе только путем надления их особым существованием по ту сторону жизни. Здесь они казались чем-то резко от нее отделенным, ей противо-

стоящим, оказывающим на нее воздействие, пусть и неизвестно каким образом. Против такой наивности выступило критическое Просвещение, не признающее для субъекта никакого потустороннего, помещающее все в границы субъективной непосредственности. Иллюзией было объявлено все то, что претендовало на застывшую самостоятельность. Это было первым шагом великой тенденции в истории духа: все то, что полагалось в собственном существовании вне жизни и приходило к ней оттуда, должно было резким поворотом оси вернуться в саму жизнь. Но так как жизнь улавливалась как абсолютная имманентность, то все подлежало – при множестве оттенков – субъективации, отрицанию потусторонней формы. Не замечали того, что уже такое ограничение субъекта зависимо от представления о потустороннем, – лишь из последнего выводима сама граница, в которую заключается жизнь, дабы непрерывно в ней кружиться.

Здесь предпринята попытка понимания жизни как таковой, когда граница с потусторонним *постоянно* преодолевается. Сущность жизни видится в этом выходе за свои пределы. Трансцендирование – это определение жизни вообще. Замкнутость ее индивидуальной формы хотя и сохраняется, но лишь с тем, чтобы она всегда прорывалась непрерывным процессом. Сущность жизни обнаруживается в том, что она есть «более жизнь» и «более-чем-жизнь», – положительная степень сразу оказывается сравнительной. Я прекрасно понимаю все логические трудности, возникающие при тако-

го рода понятийном изображении жизни. Я набрасывал эти мысли, отдавая себе отчет о логических опасностях, но тут, *быть может*, мы достигаем того слоя, где логические затруднения уже не заставят нас замолчать, ибо это тот слой, в котором лежат метафизические корни самой логики.

Глава II

Поворот к идее⁷

При слове «мир» в его самом широком, исчерпывающем смысле обыденному сознанию представляется сумма всех вещей и событий, вообще действительных, постигаемы они нами или нет. Однако в сущности при этом мыслится еще нечто совсем другое: даже если бы нам была дана вся необозримость мира часть за частью, то у нас было бы что-то одно, и еще одно, и еще одно – но то, что все они вместе составляют «мир», требует чего-то, что должно быть добавлено к этому существованию многого единичного, требует *формы*, в которую они должны войти. Дать всему этому единство, пой-

⁷ Более ранние варианты II–IV глав вышли в «Logos» [Metaphysik des Todes // Logos. Bd. I. 1910/11; Das individuelle Gesetz. Ein Versuch über das Prinzip der Ethik // Logos. Bd. IV. 1913; Vorformen der Idee. Aus den Studien zu einer Metaphysik // Logos. Bd. VI. 1916/17. – *Ред.*]. II глава лишь расширена и мало изменена, тогда как обе последующие, хотя и сохраняющие основные мотивы, должны рассматриваться как новые работы. Решающее же здесь то – в публикации отдельных глав это не могло проявиться, – что все они объединены метафизическим понятием жизни, изложенным в первой главе, и проявляют свой последний смысл как части его возможного раскрытия.

мать его в сеть, им самим сотканную, может только дух. Когда мы говорим о «мире», мы имеем в виду нечто всеобъемлющее, лишь ничтожная часть содержаний которого нам доступна, – это можно объяснить только тем, что мы обладаем формулой, позволяющей добавлять к известному неизвестное, образующее вместе с ним единство *одного* мира. Следовательно, мир в полном смысле этого слова есть сумма содержаний, освобожденных духом из изолированного состояния каждой части и приведенных в единую связь, в форму, способную охватить известное и неизвестное.

Однако совершенно недостаточно сказать: все это есть единство и, следовательно, мир, так как единство – совершенно беспомощное абстрактное понятие. Реализовано оно может быть лишь тем, что *определенное* единство, данный принцип, каким-либо образом дифференцированный закон, окраска или ритмика, осязаемый смысл объединяет отдельные реальности. В обыденном понимании «мира» действует целый ряд таких создающих единство принципов: пространство, время, общее взаимодействие, причинная связь, установленные *одним* божественным творцом. Если бы мы не ощущали эти принципы как общезначимые схемы, которым подчинено все действительное и которые, выходя за пределы каждой отдельной действительности, приводят ее в связь с другой отдельной действительностью, у нас были бы только отдельные вещи, а не *один* мир, следовательно, и не *мир*. Философские «миро»-воззрения возникают по-

средством того, что это еще несколько диффузное единство концентрируется в точно определенных, эксклюзивных высших понятиях. С помощью таких понятий – бытия или становления, материи или духа, гармонии или сплошного дуализма, цели или божественности и многих других философы подступают к действительности, как к знакомой, так и к еще незнакомой (независимо от того, что эти понятия, в свою очередь, могли быть уже получены в отдельных опытах), и поскольку такое понятие есть определяющая, овладевающая сила их созерцания, сумма действительности формируется для них в мир. Упрек философам, что они вследствие односторонности их принципов совершают насилие над миром, сформулирован неправильно. Ибо посредством таких принципов мир вообще только и создается – при этом отдельный принцип может быть, конечно, несостоятельным, слишком узким для фактических данностей, внутренне противоречивым. В этом случае он и не создает мир. Может быть, существует мир, в основе которого лежит *лучший* принцип, но без такой односторонности мира вообще нет. Философы совершают лишь с более решительной и с более односторонней понятийностью то, что делает каждый, говоря о мире. То, какое ведущее понятие создаст в каждом данном случае отдельному мыслителю его мир как таковой, зависит от его характерологического типа, от отношения его бытия к миру, которое служит основой отношения его мышления к миру.

Но существует и другой тип понятий, которыми мы на-

зывает виды деятельности нашего духа, столь объемлющие, что посредством их способности формирования принципиальная бесконечность возможных содержаний срастается посредством осознанно *особенного* характера в единый «мир». Речь идет прежде всего о видах великих функций духа, посредством которых он (презюмптивно) превращает идентичную тотальность содержаний в себе замкнутый, подчиненный несомненному общему принципу мир; мир в форме искусства, в форме знания, в форме религии, в форме градуированных ценностей и значений вообще. С чисто идеальной точки зрения нет содержания, которое не могло бы быть познанным, не приняло бы художественную форму, не получило бы религиозную оценку. Эти миры не могут смешиваться, переходить друг в друга, пересекаться, ибо каждый из них высказывает все содержание мира на своем особом языке, хотя, конечно, в отдельных случаях возникает неуверенность в границах, и часть мира, сформированная одной категорией, может войти в другую и вновь рассматриваться как материал. В каждой такой области мы видим внутреннюю вещественную логику, оставляющую, правда, место для большого многообразия и противоположностей, но все-таки связывающую творческий дух со своей объективной значимостью. И эти однажды сотворенные образования мы мыслим совершенно независимыми по своему смыслу и своей ценности от того, воспринимаются ли и воспроизводятся ли они душевно индивидами, и как часто это происходит. В ка-

честве творений или святынь, в качестве систем или императивов они самодостаточны и внутренне связаны, благодаря чему они свободны как от жизни души, из которой они вышли, так и от той, которая их приняла.

Тот материал, материал мира, мы схватить в его чистоте не можем, ведь схватить означает ввести его в одну из тех великих категорий, образующих каждый раз в своем полном действии мир. Если, например, мы представляем себе голубой цвет, то он – элемент чувственно действительного мира, являющегося сферой нашей практической жизни. С этим его смыслом связан, вероятно, большей частью и фантастический образ, в котором мы освобождаем цвет от сопутствующих обстоятельств, с которыми соединяет его действительный мир. Однако в понятийности мира чистого познания голубой цвет имеет совсем иное значение: в нем он – определенное колебание волн эфира, или определенное место в спектре, или определенная физиологическая или психическая реакция. Иное выражает он и как элемент субъективного мира чувств, в лирических ощущениях при виде голубого неба, голубых глаз любимой. Это – тот же и все-таки совершенно иначе ориентированный по своему значению в мире цвет, если он относится к области религии, как, например, цвет покрывала Мадонны или вообще символ мистического мира. Материал, сформированный таким образом в элемент очень различных миров, не есть, вследствие того, что без такого формирования он не может быть схвачен, «вещь

сама по себе»; он не есть нечто трансцендентное, которое стало явлением в силу того, что оно познается или оценивается, включается в религиозную систему или художественно преобразуется. В обозначенных таким образом общих картинах материал мира всегда содержится полностью, а не заимствуется у какого-либо более самостоятельного существования. «Содержания» обладают существованием *sui generis*⁸. Они не «реальны», ибо таковыми они только становятся, и не просто абстракция из их многочисленных подведений под различные категории, так как они, с одной стороны, не суть нечто неполное, подобно абстрактному понятию, по сравнению с конкретной вещью, а с другой – не обладают метафизическим бытием платоновских «идей». Ибо хотя Платон находится в своих идеях на пути к этим «содержаниям», он не достигает чистоты их понятия, потому что сразу же толкует их логически интеллектуалистично, следовательно, все-таки односторонне. Он считает логическое формирование и связь абсолютно чистыми, специфически еще не предопределенными. Так же как часть физической материи является в любых формах, но без *какой-либо* из них существовать не может, и понятие ее чистого, свободного от формы бытия в материи представляет собой хотя логически и оправданную, но ни в каком виде созерцания не осуществляемую абстракцию, – так же обстоит дело и с тем, что я называю материалом миров, – и они, исходя каждый раз из основ-

⁸ Своего рода, особым (*лат.*).

ного мотива, формируют этот материал, – правда, лишь в бесконечном завершении – в тотальности. Ибо именно из-за этой принципиальной способности вбирать в себя материал во всем его объеме я называю действительное как целое, а также художественно создаваемое, теоретически познаваемое и религиозно конструируемое миром. С точки зрения человеческого духа существует отнюдь не *один* мир, если мир означает связь всех вообще возможных данностей, которые посредством какого-либо абсолютно значимого принципа становятся континуумом. Непрерывность для понятия мира необходима; то, что вообще не находится в какой-либо связи, непосредственной или опосредствованной, не принадлежит *одному* миру. Когда говорят, что существует только *один* мир, имеют обычно в виду сферу наших практических интересов, за пределами которых трудности жизни настолько ограничивают видение людей, что художественные, религиозные, чисто теоретические содержания представляются им только более или менее изолированными единичностями. Для большинства людей так называемый действительный мир есть мир вообще, и преобладание практических интересов скрывает от них, что те иначе сформированные содержания принадлежат особым мирам, на которые не распространяется компетентность формы действительности.

В исторических реализациях этих миров дело обстоит, правда, по-иному. Не существует познания вообще, искусства вообще, религии вообще. С абсолютной общностью

этих понятий не связывается больше определенное представление, они находятся как бы в бесконечности, т. е. там, например, где пересекаются линии всех вообще возможных типов художественного творчества; поэтому, вероятно, и нельзя дать дефиницию «искусства вообще». Существует всегда только историческое, т. е. обусловленное своей техникой, возможностями своего выражения, особенностями своего стиля искусство; а оно, что очевидно, не может охватить все безграничное множество содержаний мира. Подобно тому – если привести совершенно особый пример – как не каждое переживание может быть выражено в любом лирическом стиле, так и вообще сфера, в которой развивающиеся до каждого определенного исторического момента формы искусства применимы к содержаниям мира, ограничена. Максима, провозглашаемая, в частности, сторонниками натурализма в искусстве, что нет вообще такого содержания мира, которому не могла бы быть придана форма произведения искусства, не более чем артистическая мания величия; сторонники натурализма подменяют полный объем, в котором искусство вообще, и в качестве абсолютного принципа, *могло бы* формировать материал мира, искусством, необходимо ограниченным в своей способности формообразования, реализуемым нами в какой-либо исторический момент. Совершенно очевидно, что художественными методами Джотто или Боттичелли невозможно было передать впечатление от колорита балерин Дега. Однако этот процесс, по-ви-

димому, никогда не может быть завершен, и что искусство по своей идее способно формировать абсолютно полный мир, столь же несомненно, как то, что каждое данное искусство может осуществить это в принципе возможное лишь фрагментарно. Что в мире религии дело обстоит так же, очевидно. Достаточно часто предпринимались попытки ввести всю целостность вещей и жизни в единый религиозный мир. Однако это не удавалось совершить даже в пределах ограниченного материала; всегда оставалось что-то от материала мира, не охваченное категориями религии, – как ни несомненно, что и не охваченные историческими религиями содержания *могут* быть религиозно интерпретированы, так что в идеале мир религии действительно существует. То же можно обнаружить и в «действительном» мире. Есть известные содержания мира (при этом не следует сразу же понимать мир как действительный мир, мир понимается здесь как совершенно общая форма, специальной детерминацией которой служит «действительность»), которые в искусстве, например, совершенно осмыслены и по своей особой логике когерентны внутренне и другим, но под категорию действительности подведены быть не могут; в принципе и, быть может, для более высокого или иначе организованного духа они также принадлежали бы «действительному» миру. Само собой разумеется, что произведения искусства и религиозные представления также можно рассматривать как реальности, следовательно, как части действительного мира; но по свое-

му смыслу, по своему в указанном отношении «действительному» содержанию они принадлежат особым мирам. За свою идеальную, соответствующую миру полноту они вынуждены платить тем, что в исторической жизни всегда выступают в индивидуальной односторонности и поэтому не могут охватить всю совокупность возможных содержаний. Что принципу действительности это в относительно большой степени удается, объясняется просто его связью с внешней практикой жизни, которая не предоставляет столь большой сферы индивидуальным различиям, односторонностям, случайным развитиям, а удерживает нас в относительно устойчивом состоянии, формирование которого выражается больше в постепенном обогащении, чем во взаимном вытеснении.

Можно, конечно, утверждать: исторической случайностью обусловлены не только представления и проявления принципов искусства, религии, ценности и т. д.; то, что эти принципы вообще существуют в их общности и сверхъединичной идеальности, следует приписать историческому развитию человечества; в сущности в высоком смысле просто случайностью и фактической структурой нашей духовной организации объясняется существование этих, а не совсем других категорий; да и в самом деле недавно утверждалось, что категория «искусство» относится к эпохе человеческого развития, которая вскоре придет к концу. Даже если, не вступая в метафизическую дискуссию, признать этот тезис, то это никак не угрожает тому, что будет рассмотрено здесь.

Ибо речь идет лишь о том, что эти миры существуют идеально, необходимо или нет и что они в качестве миров координированы с миром действительности. Если утверждать, что они случайны, то случайной надо признать и действительность. Доказать, что мы с необходимостью придаем форму действительности возможным содержаниям, также невозможно: существуют мечтательные, «далекие от действительности» люди, перед взором которых содержания бытия парят, как картины, и которые никогда полностью не постигают понятие действительности. И хотя это и у них происходит не в *полной* мере, оно все-таки может быть указанием на то, что действительность не есть нечто абсолютное, по сравнению с которой все остальные миры относительны, случайны, субъективны, но что все они онтологически стоят на одной и той же ступени – считать ли эту ступень как целое объективной или исторически субъективной.

К этим целостным мирам, которые в известной степени по идеальному предназначению лежат вокруг нас и которые мы посредством каждой духовной продуктивности скорее открываем и завоевываем, чем создаем, индивидуальная жизнь находится в своеобразном отношении. Каждое предметное событие в сознании принадлежит по своему содержанию и смыслу одному из этих миров. Кажется, будто они представляют собой расположенные на расстоянии друг от друга плоскости, через которые проходит жизнь, то беря часть одной или другой и встраивая ее в себя, то стоя между

ними с известными содержаниями как бы в недифференцированной форме. Действительно, всем содержаниям нашего мышления сопутствует более или менее отчетливое чувство, что каждое из них к *чему-то* относится. Фантастическое, парадоксальное, субъективное также только относительно изолировано: при более глубоком ощущении оказывается, что оно относится к необозримой связи одного и того же пласта, пусть даже этот пласт для данного времени или для нас отмечен именно этим элементом. Таким образом, все наши активно или пассивно переживаемые душевные содержания – фрагменты миров, каждый из которых вообще означает особым образом сформированную тотальность содержаний мира. Применительно к теоретически постигаемому «действительному» миру это известно каждому: все мы знаем, что наше знание фрагментарно. Так же и в области этики: все мы знаем, сколь ничтожная часть того, чем ценностно сформированный мир мог и должен был быть, выражена не только в наших действиях, но даже в нашем сознании долга. В этих случаях фрагментарный характер содержаний нашей жизни выражается в предъявляемом каждому, заставляющем каждого выйти за свои пределы *требованиями*. Но и во всех других случаях проявляется, хотя и менее сильно, этот фрагментарный характер нашей жизни; каждое выявляемое в ней содержание втянуто, будучи выведено из общей связи, в логике которой ему предназначено определенное и необходимое место, в пробивающийся из собственного источника, транс-

цендентный этим мирам витальный поток. Только таким мне представляется мировоззренческий смысл всегда ощущаемой «фрагментарности» жизни вне чисто элегической созерцательности. Мы все время курсируем по самым различным плоскостям, каждая из которых в принципе представляет собой тотальность мира по особой формуле, и от каждой из них наша жизнь берет только фрагмент.

Но иным становится аспект, если мы рассматриваем жизнь, исходя из нее самой, а не из этих находящихся вне нее и простирающихся в собственной тотальности плоскостей. Тогда принадлежность содержаний жизни обособленным, как бы для себя сущим, мирам теряет свое существенное значение. Эта принадлежность предстает теперь как последующее вычленение и идеальная трансплантация частей, которые в качестве переживаемых совсем не отличаются таким взаимным отграничением и такой прерывностью. Внутри динамики жизненного процесса они связаны, как волны потока; это каждый раз *одна* жизнь, которая создает их как свои, не отделяемые от нее и поэтому и не отделяемые друг от друга, удары пульса.

* * *

В предшествующем изложении идеальные миры рассматривались как данные феномены, и вопрос не ставился об их психологически-историческом, их смыслово-мировоззрен-

ческом генезисе или об их единстве, в котором они при их потусторонности жизни и реальности, быть может, все-таки связаны с жизнью. Теперь это моя подлинная проблема.

Остается несомненным, что упомянутые сферы как целостности выходят из проживаемой человеческой жизни, в непосредственности которой они, правда, предстают в совершенно другой, так сказать, эмбриональной форме, возникая и исчезая под другими именами, по случайным и эмпирическим поводам. Или, если выразить это лучше: здесь в форме жизни происходит то же, что там существует в форме собственной идеальности миров. Это прежде всего создания жизни, как и все остальные ее явления, которые входят в ее непрерывный процесс и служат ему. И внезапно происходит великий поворот, в ходе которого нам открываются царства идеи: формы или функции, которые жизнь создала ради самой себя из собственной динамики, становятся настолько самостоятельными и определенными, что происходит обратное – жизнь служит им, вводит в них свои содержания, и успех этого становится таким же осуществлением ценности и смысла, как раньше вхождение этих форм в сферу жизни. Великие духовные категории строят, правда, жизнь даже тогда, когда они еще полностью пребывают в ней, еще целиком находятся в ее плоскости. Однако тогда они все-таки сохраняют по отношению к ней нечто пассивное, уступчивое, ей подчиненное, ибо они повинуются ее общему требованию и соответственно этому вынуждены модифицировать то, что

они ей дают. Лишь когда вокруг них совершается великий поворот оси жизни, они становятся подлинно продуктивны; теперь господствуют их собственные формы, они вбирают в себя материал жизни, и он должен уступить им. Это мыслится как исторический процесс, как *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*⁹, посредством которого из знания, служащего лишь практическим целям, возвышается наука, из ряда витально-телеологических элементов – искусство, религия, право и т. д. Проследить этот процесс во всех его направлениях, повсюду открыть точку перехода формы из ее витальной в ее идеальную значимость под скользящими переходами действительного сознания мы, конечно, не в состоянии. Но речь здесь идет только о принципе и внутреннем смысле развития, о характеристике его стадий в их чистой противоположности при полном безразличии к смещениям и снижениям, в которых оно исторически происходит.

Мы не можем здесь не сказать о витальных целесообразностях, которым служат духовные, предназначенные для образования миров, функции. Поэтому, до того как я прослежу выполнение этой предназначенности в отдельных рядах, мне предстоит попытаться уяснить существенную для этого структуру принципа целесообразности. Если я говорил, что известные функции, разработанные в жизни и вошедшие в ее целевое сплетение, становятся самостоятельными центрами и ведущими силами, которые берут жизнь на служ-

⁹ Переход в другую область (*греч.*).

бу себе, то это легко могло показаться относящимся к тому типичному явлению, когда средства к цели психологически становятся самими целями. Примером, чистота которого столь же радикальна, как и его историческое воздействие, могут служить, как известно, деньги. Ибо, с одной стороны, в мире людей нет ничего столь абсолютно лишнего собственной ценности, являющегося только средством, – ведь деньги возникли только как посредничество в хозяйственной жизни; с другой – ничто иное на Земле не представляется многим людям целью всех целей, окончательно удовлетворяющим владением, завершением всех стремлений и усилий. Следовательно, здесь этот поворот совершился, по видимому, более радикально, чем где-либо. В действительности духовные структуры обоих типов совершенно различны. Превращение средств в цели полностью остается в общей форме телеологического и лишь отодвигает душевный акцент дефинитивного на одну ступень. Удовлетворяется ли кто-нибудь, как скупец, обладанием денег вместо того, чтобы достигать с их помощью наслаждений, составляет различие в материи, но не в сущностной форме оценки. Вещественно рациональное членение ряда не обязательно для сознания ценности, оно предоставляет сознанию выбор пункта, на котором оно хочет утвердиться. Ибо сам по себе этот ряд не может быть закончен. Ни одна разумная или непосредственно приносящая счастье цель не гарантирована от того, что она окажется промежуточной точкой для еще более высокой

цели; цепь содержаний земной жизни не обрывается окончательно ни в одном звене; определение окончательного решения, постоянно нуждающегося в коррекции, всегда остается за волей или чувством. Не надо также забывать, как глубоко именно в человеческой телеологии коренится кажущееся иррациональным свойство переоценки средств. Множество раз нам не хватало бы ни мужества, ни силы для наших действий, если бы мы не направляли всю концентрацию, вообще все доступное нам сознание ценности на достижение ближайшей ступени телеологической лестницы. Мы должны считать, что от этой ступени, пусть даже объективно она просто преходящее средство, будто бы зависит все наше благополучие, ибо без нее обойтись нельзя. Если бы мы проявляли к ней лишь такой интерес, который объективно соответствует ее подлинному значению, и связывали всю интенсивность ценности с далекой и самой далекой конечной целью, это в высшей степени дистелеологически расщепило бы нашу энергию при выполнении практической задачи. То, что глубоко противоречит смыслу телеологии и, собственно говоря, опровергает ее, то, что средство занимает место цели, становится ее самой сублимированной формой.

Но поворот, при котором поднимаются идеальные образования, исходит из всей категории цели-средства, и понимание возможности этой категории – она будет рассмотрена позже требует и другого понимания: она вообще имеет внутри глубочайшего пласта человеческого существования

гораздо меньшее значение, чем ей обычно приписывают из-за ее роли в поверхностной практике. Областью полного господства целесообразности является телесный организм. Я, правда, не думаю, что это им определяется его последняя, собственно формирующая сущность, не думаю также, что для этого достаточен механизм, категории которого позволяют нам весьма успешно упорядочить его собственные явления. Однако если применить к организмам как физическим образованиям телеологическую точку зрения, сколь она ни эвристична или символична, то оказывается, что она поразительным образом все больше подтверждается с каждым новым физиологическим открытием. Чем больше животное зависит от непосредственного функционирования его телесных свойств, т. е. чем меньше радиус его действий, тем безусловнее оно зависит от целесообразности. Самая полная целесообразность существует *внутри* тела; она уменьшается по мере того, как жизненные движения выходят за его пределы, ибо тогда им приходится считаться с противостоящим им, случайным по отношению к жизни, миром. Целесообразность приближается к максимальной угрозе, и при определенных обстоятельствах к минимальной ее реализации, когда сознательный дух и воля оказываются на любом отдалении от внутрителесных, структурно данных движений и их непосредственного действия.

Человек, в силу того, что он обладает наибольшим радиусом действий, в силу того, что его полагание цели наибо-

лее далеко и независимо от витального автоматизма его тела, наименее уверен в своей телеологии. Это и можно называть его свободой. Существо, в котором действует автоматизм, обладает, правда, наибольшей целесообразностью жизни, но ценой того, что оно тесно связано с телесной априорностью. Свобода именно и означает возможность сломать целесообразность; она существует в той мере, в какой поведение органического существа выходит за границы его произвольно регулируемого тела. Этим имеется, конечно, в виду не изменение места и передвижение тела в пространстве ради пищи, защиты, продолжения рода, а качественные и дифференцированные вторжения человека в окружающую среду. Чем более развит, т. е. чем более свободен человек, тем дальше его поведение от целесообразности, которая заложена в структуре его тела как таковой и в ее произвольности. Вследствие этой дистанции, существующей между физиологической данностью человеческого организма и практическим поведением человека, его можно в принципе определить как нецелесообразное существо; относительно он находится вне той целесообразности, которая господствует в сущностной произвольности и, следовательно, целесообразности низших организмов.

Человек достиг той ступени существования, которая находится выше цели. Его подлинная ценность состоит в том, что он может действовать без цели. Под этим имеются в виду только действия как целостные, которые внутренне могут

или должны быть конструированы телеологически, т. е. отдельный ряд действий строится из средств, ведущих к цели. Но целое не находится в рамках общей телеологии. Разумеется, такие ряды не заполняют жизнь, которая протекает в своей большей части целесообразно, т. е. в рядах, конечное звено которых ведет в качестве средства к дальнейшей цели, в конечном счете к жизни как таковой. Однако иногда человек живет под категорией нецелесообразного. Если характер таких рядов определяют тем, что их конечные члены называют самоцелями, то все их своеобразное значение этим вновь возвращают на более низкую ступень, на ступень целесообразности. Она, скорее, просто переход, просто ступень развития. Если бы мы были чистым духом, т. е. если бы наше поведение нельзя было мыслить как часть или продолжение произвольной целесообразности нашей телесной организации, мы стали бы в принципе свободны от категории цели.

Во многих случаях цель является низким и презренным в деятельности, причем не только когда цель, что само собой разумеется, вводит в свою этическую негативность сами по себе индифферентные по цели средства. Средства могут иметь ценность, которую они вообще не способны устранить, но которая, служа презренной цели, доводит как бы до высшего завершения низость и вред действия в целом. Если купец, исходя только из желания копить все больше денег, быть может, для того, чтобы впоследствии получить за них ничтожные наслаждения, употребляет на это высшую энер-

гию, ум, неутомимость, отвагу, то эти качества еще сохраняют ценность в качестве *character indelebilis*¹⁰. Даже если эти качества применены без всякой цели, чисто спортивно или в задорном чувстве силы, которое просто ищет разрядки, они сохраняют очарование и значимость. Но в первом случае они служат дурным, унижительным целям, которые в странной комбинации не могут уничтожить ценность проявленных качеств, но, несмотря на это, способны придать им обратный знак. Сколь ни нелепо моральное возмущение по отношению к принципу, согласно которому цель оправдывает средства (ибо как же могла бы в противном случае, например, общность требовать жертвы жизнью от индивида!), нельзя не признать, что часто именно цель оскверняет средства.

Если под «полаганием цели» понимать осознанно разумную форму цели и удлиняющийся в зависимости от желания ряд средств, то полагать цели может только человек. Однако это ведь лишь часть целесообразности жизни, причем та, которая при сравнении с телеологией животных вообще не принимается во внимание. У человека возникающее телеологически не только выступает как отделение от всякой цели, но, следуя этой телеологии, он в неисчислимых случаях препятствует и вредит процессам достижения наших целей. Это может иметь смысл лишь для тех существ, которые способны пребывать по ту сторону жизни. Все образования специфически человеческого существования как буд-

¹⁰ Неизгладимых свойств (*лат.*).

то прошли, правда, стадию целесообразности – и в этом для нас здесь все дело – до того как они поднялись на ступень чистого для-себя-бытия, т. е. свободы. В целом человек является в наименьшей степени телеологическим существом. С одной стороны, он следует в своем существовании слепым влечениям, которые не целесообразны, как у животного, а ошибочны, неориентированы и вследствие применения средств, предоставляемых ему нашей телеологией, яростно разрушительны. С другой стороны, человек выше всякой телеологии. Она находится у него между этими двумя полюсами – быть свободным от нее есть как низшая, так и высшая степень, – и только посредством ее количественного расширения и ее рафинирования она может породить иллюзию, что человек – существо, ставящее цели. В той мере, в какой он таков, он несвободен и связан лишь механизмом особого типа. Мы свободны в качестве существ, подвластных только своим инстинктам, ибо тогда исчезает всякое противоположное стремление и мы живем *ex solis nostrae naturae legibus*¹¹. Свободны мы также в идеальном царстве, где приходит конец телеологии. Сфера целесообразности – средняя область человеческого существа, совершенно так же, как она внутри отдельного ряда действий занимает средний регион между намерением и результатом.

Противоположность свободе не принуждение; ибо, во-первых, ход событий по телеологии органической законо-

¹¹ Только по законам нашей природы (*лат.*).

мерности не может быть определен как принуждение вследствие только что упомянутого исчезновения противоположного внутреннего стремления. Лишь свободное в какой-то степени существо может быть принуждено, и утверждение, что природные вещи, подчиненные законам природы, *должны* действовать определенным образом, глупое антропоморфное выражение. Их поведение только *действительно*, а предположение, что оно к тому же еще необходимо в смысле какого-либо принуждения, вводит в них налет или возможность человеческого противодействия. Противоположность свободе – целесообразность. Свобода не есть нечто негативное, не есть отсутствие принуждения, она – совсем новая категория, до которой поднимается развитие человека, как только оно покидает ступень связанной с его внутренней физической структурой целесообразности и ее продолжения в действиях. Свобода есть освобождение не от *terminus a quo*, а от *terminus ad quem*¹². Отсюда и впечатление свободы в искусстве, науке, морали, подлинной религиозности, отсюда и полная непротиворечивость по отношению к причинности.

* * *

Процесс этой эмансипации будет прослежен в нескольких существенных направлениях на следующих страницах. В ка-

¹² Исходный пункт; конечный пункт (*лат.*).

честве введения укажу здесь на две области, исконная влеченность которых в телеологию жизни может представляться неразрывной, – на эвдемонистическую и на эротическую.

Удовольствие и боль исконно – это можно, вероятно, считать общепризнанным – служат побуждениями к витально-целесообразным действиям. Чувство удовольствия – влекущее награждение за подходящее питание, пребывание в здоровой среде, за продолжение рода. Чувство боли – предупреждающий сигнал против противоположного поведения, биологическая кара, предупреждающая от повторения таких актов. Существовая и для человека, эта связь в ряде случаев для него нарушалась. Человек может искать удовольствия, разрушительного для себя и для сохранения рода; однако это лишь знак психологической независимости от этихощерений, которую обрело чувство удовольствия и наряду с которой как с изолированным явлением в принципе продолжает существовать биологическая полезность. Если животное совершает отдельные действия ради прельщающего его удовольствия, то это всегда нечто вторичное, за которым в качестве подлинного смысла, вызванного соблазном действия, стоит витальная целесообразность. Человек может совершить решающий поворот, поставив всю жизнь на службу удовольствия. Но это также лишь превращение средства в цель и не образует, в сущности, новой сферы, противостоящей телеологическому процессу жизни, даже если оно доходит до извращения его цели. Действительно радикальный

поворот связан, как мне кажется, с чистым смыслом того, что мы называем «счастьем». Грубая психология традиционной этики за редкими исключениями не поняла смысл *решительного* поворота, отличающего это понятие от понятия удовольствия; греки понимали это более глубоко. Шопенгауэр справедливо связывает удовольствие с предшествующей потребностью, что свидетельствует об укоренении удовольствия в однолинейном прохождении жизненного процесса. Но то, что мы называем счастьем, – причем главное здесь не в дефинитивном различии, а в различии внутренних реальностей, которое можно называть и иначе, – имеет для физического благосостояния, а тем самым и для всей целесообразности жизни, несомненную ценность; и, помимо этого, счастье означает состояние завершенности, вершину, к которой стремится жизнь и за пределы которой в направлении этого стремления она так же не может выйти, как нельзя подняться выше, достигнув вершины горы. В счастье нет обособления чувства удовольствия, посредством которого оно становится просто элементом жизни в ее связи. Когда мы называем себя «счастливыми», жизненная связь в ее целостности уже не имеет локализирующей окраски; своеобразное напряжение чувства удовольствия ушло из взаимодействия моментов жизни и стало в качестве счастья чем-то дефинитивным, для утверждения которого должны совместно действовать эти моменты. Если казалось, что «разум» настолько далек от других наших интеллектуальных способно-

стей, что ему все время, от Аристотеля до Бергсона, приписывалось происхождение не из эмпирически-органических способностей (что также при отказе от такого понимания остается глубоким символом чувства дистанции), то я решаюсь на парадокс, что счастье в его чистоте есть по своему происхождению нечто столь же новое, столь же далекое от других наших эвдемонистических переживаний, как разум среди тех областей, о которых применительно *к нему* идет речь. Лишь в высшем счастье, и никогда в удовольствии, мы ощущаем нечто подобное милости, счастье озаряет непрерывно проходящую в себе жизнь сиянием, которое она сама никогда не могла бы создать, которое приходит из другой непостижимой сферы. Поэтому удовольствия можно искать, и иногда даже достигать в этом успеха, счастье же – в том смысле, который еще не исказила анархия нашего языка, – приходит к нам, как дождь и свет солнца. Сильнее всего радикализм этого поворота выражен в трансцендентном возвышении счастья до понятия «блаженства» Здесь над-вещность состояния счастья уже не может вызывать сомнения; здесь оно достигло абсолютной и поэтому свободной от всякого смешения с удовольствием формы, на что направлена вся жизнь, и достаточно часто ценой мученичества. В понятии блаженства эмансипация счастья от всякой целесобразности, внутренне присущей жизни, завершена и стала несомненной.

Подобным образом, хотя и не вполне параллельно, обсто-

ит дело с болью, которую генетически следует мыслить как средство устрашения при жизненно нецелесообразном поведении. И в некоторой степени так же, как удовольствие относится к счастью, относится боль к страданию. Болью мы называем – при условии, что в привычном словоупотреблении и здесь не будут смыты границы понятий – локализованное, однолинейно проходящее переживание. Наряду с болью – и часто также наряду с удовольствием – существует хронический тонус нашего общего бытия, который мы обычно называем страданием и который биологически никак не выводит за свои пределы. Боль, ощущаемая в жизни, оторвалась от своей локализации и расширилась до окраски жизни, на основе которой жизнь вновь узнает имманентно телеологические или дистелеологические события. Если боль входит в жизнь, то в счастье и в страдание вливаются потоки жизни; в страдании и в счастье – только с противоположным знаком – душа *может* найти совершенство, завершенность жизни, даже освобождение от самой себя, что противоположно значению боли. Что мы способны духовно ощущать страдания, в принципе не имеющие телеологического значения, представляется мне решающим признаком существа человека.

Еще характернее, чем в эвдемонистической телеологии, выступает упомянутый поворот в телеологии эротической. Изначально дано биологическое значение притягательности полов друг для друга и связанные с ней чувства удовольствия. По мере того как эти чувства становятся психологиче-

ской целью, ради которой стремятся к акту, телеологический порядок меняется, продолжение рода становится часто только нежелательной акцидентальностью того, что действительно желалось. Тем не менее и это может показаться, в несколько старомодном выражении, хитростью природы для достижения ее связанных с родом целей даже и в том случае, когда эротическое намерение направлено не на род в целом, т. е. не на какую-либо в известной степени приемлемую личность другого пола, а совершенно индивидуализировано и подчинено схеме: эта или никто. Ибо и такое обострение чувства можно толковать как инстинкт, избравший наиболее подходящего партнера для рождения удачного ребенка. Однако в этом пункте одновременно проявляется решительное отклонение эротики от служения жизни. Какое бы генетическое или гомохронное отношение ни существовало между любовью и чувственным желанием – по своему смыслу и как данности они совершенно не связаны друг с другом. Желание по своей природе носит родовой характер, и там, где оно направлено исключительно на определенного индивида, общий поток жизни лишь введен в одно русло, но в конечном итоге возвращается в общность своего источника. Своеобразие же любви как любви в том, что она является чистым, замкнутым в себе внутренним событием души, которое теперь вращается вокруг совершенно незаменимого образа другого индивида. Неисчислимы, исповедимые силы личности вовлечены в любовь, и для такой личности она не промежу-

точная станция, она приносит счастье или гибель, является окончательным решением. Слова: «Если я тебя люблю, что тебе до того», – выражают сущность такой любви, правда, негативно, но с предельной чистотой. До тех пор пока любовь остается в рамках общего, пока она остается желанием, она – форма, которую жизнь принимает ради своих «целей». Однако эта форма эмансипируется, как в учении Шопенгауэра – в данном случае совершенно одностороннем – только интеллект может эмансипироваться от жизни; любящий, вознесший себя и любимую из широко стремящейся вперед родовой жизни, знает, что теперь жизнь существует для того, чтобы хранить эту ценность, это новое так-бытие. Определить это как «отношение к цели» невозможно. Когда это отношение, господствующее в желании родового типа, устраняется, – независимо от того, существует ли еще оно *наряду с* автономной любовью и в неразрывной связи с ней, – любовь оставляет позади себя всю категорию телеологического. Последняя определяет лишь ее связанную с жизнью предшествующую форму, из которой она вырастает в свободное само-бытие. В нем эротика может достичь тех сублимированных ступеней, на которых изречение «Плодитесь и размножайтесь» (впрочем, наибольшая противоположность словам Филины, которую можно себе представить) отвергается как измена любви. Конечно, здесь существует постоянный переход, и хотя первым влечением к другому полу любовь отнюдь не «предопределена», она возникает из него в

постепенном процессе эпигенезиса; действительность полагает форму непрерывности между обеими категориями, которые идеально и по своей сущности разделены абсолютным порогом.

Здесь, следовательно, речь не идет о формировании упомянутых выше «миров»; задача только в том, чтобы показать на отдельных линиях процесс, который, будучи переведен в другие измерения, ведет к образам мира, к созданию автономных форм неограниченной емкости. Посредством их формируются, собственно, так называемые культурные области, так что можно, вероятно, сказать: культура вообще возникает там, где созданные в жизни и ради жизни категории становятся самостоятельными созидателями обладающих собственной ценностью формообразований, объективных по отношению к жизни. Сколь ни несомненно религия, искусство, наука имеют свой смысл как таковые в надпсихологической идеальности, известные события временной субъективной жизни являются как бы их эмбриональными стадиями, они представляются как бы их предшествующей формой; или в соответствии с более ранней формулировкой: в форме жизни являет себя то же, что названные области суть в идеальности их собственных миров. В момент, когда те формальные движущие силы или типы образования – т. е. данные содержания, формирующиеся в определенный мир, – становятся для себя решающим фактором (тогда как до того таковым были жизнь и связь ее материальных инте-

ресов) и сами создают или образуют объект, – каждый раз используется часть культурных миров, которые как бы стоят перед жизнью, предлагая ей стадии своего процесса или запас своих содержаний.

Быть может, чистую сущность науки в отличие от имеющегося вообще знания можно постигнуть только при этой предпосылке. Практическая жизнь на каждом шагу – и больше, чем это обычно ясно себе представляют, – пронизана знаниями: до возникновения науки мы получаем в целом не меньше и не больше знаний, чем нам необходимо для нашей практической, внешней и внутренней, деятельности. Не меньше – потому что при обусловленности нашей жизни научными представлениями мы не могли бы жить, если бы не существовала известная их мера и достаточность; не больше, так как пока речь идет о жизни как таковой, как жизни практической, это означало бы бесполезное ее обременение при отсутствии даже места для этой чрезмерности – хотя, конечно, мера между «слишком мало» и «слишком много» очень меняется в зависимости от индивидов и исторических ситуаций.

Насколько решающая здесь витальная детерминанта проявляется в том, что это знание, каким бы фрагментарным и случайным оно ни казалось другим периодам, всегда предстает как в той или иной степени замкнутая и удовлетворяющая связь: оправдание и центральное обоснование этого каждый раз ощущаемого единства по логике и фактиче-

скому содержанию этих комплексов знания другие периоды обычно не признают, и оно может заключаться только в реально требующей и суверенно определяющей жизненной ситуации. Преобладающее количество наших представлений в области знания выглядит так, будто оно вызвано и определено целесообразностью жизни, – причем точное определение таковой по ее смыслу и направленности может оставаться под вопросом.

Мне это представляется единственным радикальным средством против крайнего скептицизма и теоретического нигилизма, для которых каждая так называемая истина с самого начала является иллюзией. Ни один человек не мог бы прожить даже день – вряд ли это нуждается в доказательстве, – если бы каждое его представление об объектах было неверным. Но мы ведь живем. Следовательно, невозможно допустить, что мы все время заблуждаемся; мы должны обладать по крайней мере таким количеством истины, чтобы доводить встречающиеся заблуждения до возможности жить. Тем самым *содержание* истины зависит от того, чего жизнь в каждый данный момент хочет от мира. То, что является истиной для индийского йога и берлинского биржевого спекулянта, для Платона и австралийского негра, настолько далеко друг от друга, что эти существования на основе их представлений о мире были бы совершенно невыносимы, если бы для каждого из них «жизнь» не означала бы нечто иное, чем для других, и поэтому требовала бы для

каждого коррелятивной ему основы познания. Для предотвращения прагматической узости необходимо ясно понять, что наши внутренние процессы, служащие нашему витальному поведению в мире, и сами являются частью этого поведения и этого мира. Поэтому очень односторонне и слепо полагать смысл и цель процессов, происходящих в нашем сознании, исключительно в наши действия, т. е. в наше практическое отношение к внешнему миру. Здесь речь идет также о «целесообразностях», которые ведь не определены *terminum ad quem*. Изживание нашей силы, реализация или также сознательное уяснение внутренних тенденций, самовыражение бытия в развитиях и в формировании податливых или принуждаемых материалов – это ценности, которые по своему значению координированы с ценностями, измеряемыми *успехами* нашего поведения. И эти ценности, что очевидно, поднимаются в какой-либо обусловленности посредством познающего представления, доказывающего свою правильность обретением их. И витальная ценность мысли заключается отнюдь не только в том, что может быть понято как логическое или психологическое открытие ее содержания, напротив, ее так-бытие как элемент нашей жизни является непосредственным, более ценным или более низким качеством именно этой жизни, в которой она пребывает. Мы слишком привыкли видеть в наших мыслях лишь то, что они *означают*, их сами по себе бессильные идеальные содержания (к каким бы конкретным следствиям они ни приводили),

тогда как здесь речь идет об их другой стороне, о динамически-реальной, указателем или символом которой является первое значение. Наши мысли не только *означают* нечто, что можно выразить в понятиях, – которые уже сами по себе потусторонни, – они *суть* нечто, суть реальные удары пульса реальной жизни, которые внутри нее, не только посредством внутренних или внешних воздействий, лучше или хуже «служат» ее максимальной ценности как ее идеальной цели. Это расширение и углубление всегда имеется в виду, когда я говорю о целесообразности жизни.

Если мы рассматриваем нашу жизнь как биологический процесс, она оказывается не чем иным, как растением, связанным с действительностью мира, и все ее функции совершаются в их целесообразности, как дыхание спящего. Если ввести в эту телеологию нашей действительности познание, это в принципе не изменит наш статус и нашу деятельность: устремляющаяся вперед жизнь будет лишь обогащена волной этой формы. Познание – не что иное, как сцена самой жизни, сцена, которая готовит другую и тем самым служит общей интенции жизни. В применении к чисто чувственным представлениям это уже было упомянуто. Они являют собой продолжения телесного механизма, который управляется в своей целостности телеологически. Если следовать этому представлению, то все вообще включенные в жизнь и участвующие в ее определении представления должны обладать одинаковой сущностью. Поток жизни, гос-

подставуя и подчиняясь, проходит через них, как через любой другой из своих элементов; категории, в которых создает себя сознательный образ вещей, суть просто орудия внутри витальной связи. Неудовлетворяющей и остановившейся на полдороге представляется мне гипотеза, которая гласит: существует абсолютная, для всех значимая истина, объективное отражение «действительности», и она постепенно будет достигнута человеческим родом, ибо более разумный человек, усвоивший большую меру истины, получит тем самым преимущество перед менее разумным в борьбе за существование, и таким образом на обычном пути отбора полезность истины станет причиной ее усвоения и распространения. Не что иное по своему основному мотиву и учение Шопенгауэра об интеллекте, согласно которому воля заставляет его служить ей. Шопенгауэр не сомневается также в идеальном существовании самостоятельной по своим содержаниям, противостоящей жизни истины, которой овладевает интеллект, так как его принуждает к этому воля жизни, полагающая, что с помощью такого познания действительности она сможет достигнуть своих целей. Оставляя в стороне всякую критику, несомненно, что такая прагматическая теория не уясняет сущность *самой истины*. Как бы ее ни интерпретировать, она во всяком случае нечто от жизни внутренне независимое, лишь виртуально готовое быть схваченным ею. Здесь, однако, речь идет о противоположности тому способу представления, который в неудовлетворительных выраже-

ниях этого способа можно определить следующим образом: там существует истинное, которое втягивается в жизнь, потому что оно ей полезно; здесь – духовные содержания, которые, если они оказываются способствующими раскрытию жизни, мы называем истинными, разрушающие же, препятствующие жизни – неверными. Теперь сразу же становится ясно, что для различных форм и установок жизни могут и должны быть различные «истины»; постоянно вызывающий раздражение вопрос о «совпадении» мышления и действительности теперь решен, ибо мышление есть лишь один из органических процессов, посредством которых действительность нашей жизни пребывает и возможна в космической действительности; таким образом, если мышление соответственно требуемому смыслу осуществляет эту *функцию*, вопрос о морфологическом «совпадении» с объектом вообще не возникает; и наконец, отпадает трудность понимания того, как же самому по себе совершенно свободному от понятий, действительно только «практическому» поведению человека удастся «следовать» теоретическим истинам (поведению, которое еще сегодня трактуется как известная персонализация душевной способности), если эти истины суть лишь теоретические формулировки или понятийные отражения известных направлений, создающих в себе и следуя своему смыслу практически-динамические связи развивающейся жизни.

Если готовый мир познания есть наше достигнутое и раз-

работанное владение, то возможно и обратное. Для нашей эмпирической потребности дня существует прежде всего установленная истина, которую надлежит усвоить и на которую следует ориентировать наши действия: здесь плодотворно то, что истинно. Однако вопрос, как вообще достигается истина и что она изначально означает, этим не затрагивается. А решается этот вопрос только так: жизнь создает, как все свои другие функции, и функцию познавательную; здесь устанавливается лишь то, что плодотворно, истинно. Человек слишком многообразное существо, чтобы сохранять себя в мире таким прямолинейно телеологическим способом, как растение. Многочисленность его чувственных впечатлений и его соприкосновений с имеющим к нему отношение миром требует концентрации идущих от мира влияний и подготовки к реакции, которая происходит посредством образования понятий и категориальных форм. Что можно и наоборот рассматривать как основу эти категориальные формы, которые доводят до человека многообразие связей мира, доказывает только, что телеология вообще служит только предварительным и символическим выражением подлинного закона жизни. По мере того как интеллектуальные формы выстраивают вокруг нас мир для нашей практической жизни, они создают возможность действительной связи между содержаниями мира и нами; они существуют ради необходимой для этого обработки содержаний. Вне этой функции им нечего делать в мире. Если утверждают, что причин-

ность есть лишь перенесение ощущаемой волевой жизненной деятельности на объективный мир, то это означает, что жизнь создала внутри своей собственной сущностной сферы форму, с помощью которой она обретает допускающий практическую обработку мир. Часто возбуждающий удивление факт, что мы нигде не «видим» причинность, в которую мы так твердо верим, происходит просто от того, что она есть форма и условие нашей практически реальной деятельности в мире; устанавливать ее, помимо этого, еще и теоретически объективно посредством «видения», для данной цели, для нашего действительного вмешательства, предпосылкой которого она служит, не требуется.

Однако подобное витально определенное «познание» еще не есть наука: градация силы и тонкости такого познания не позволяет еще достичь принципа науки вообще – достигается он только тогда, когда описанное здесь отношение переворачивается, когда содержания представляют интерес лишь постольку, поскольку они наполняют формы познания. Сущность науки как таковой состоит, по моему мнению, в том, что идеально существуют известные духовные формы (причинность, возможность индуктивного и дедуктивного понимания, систематическое упорядочение, критерии установления фактов и т. д.), которым посредством введения в них должны удовлетворять данные содержания мира. Выраженное в психологической реализации, это означает: сначала люди познают, чтобы жить, но существуют лю-

ди, которые живут, чтобы познавать. Какое *содержание* избирается для выполнения этого требования, в сущности дело случая и зависит от историко-психологических констелляций: для науки все содержания в принципе имеют одинаковую ценность, ибо для нее в характерной противоположности витально-телеологическому познанию предмет как таковой безразличен; ценностное преимущество предмета может иметь лишь техническое значение, поскольку один предмет более плодотворен для достижения дальнейших знаний, чем другой. Что физиология человека представляет для нас большую ценность, чем физиология летучей мыши, и биография Гёте – большую ценность, чем биография его портного, основано на оценках, которые находятся вне науки и не исходят из интереса к истине как такового. Общепринятое утверждение: в науке ищут «истину ради истины» – почти всегда мыслится, правда, в моральном, отвергающем внешние подозрения смысле, который для нас здесь не имеет значения; но, в сущности, оно выражает внутреннюю метафизическую природу науки, в противоположность которой в практической области истину ищут ради жизни, в религии – ради милости Божией или спасения, в искусстве – ради эстетических ценностей. Если бы в двух последних телеологиях более эффективными были иные представления, а не *теоретически* истинные, искали бы их, а не эти.

Связь, в которой содержания находятся по своему смыслу и принуждению внутри жизненных рядов, здесь полностью

распадается; значение их познаваемости для жизни не пред-
решает более их выявления и упорядочения; последние за-
висят от требования и возможности применить формы по-
знания, рассматриваемые теперь как самостоятельные цен-
ности, к содержаниям – при условии, конечно, что получен-
ное таким образом может быть вновь изъято и, заряженное
витальной динамикой, опять погружено в телеологический
поток жизни. Если бы эта идеоцентрическая установка бы-
ла применена ко всем вообще возможным содержаниям; ес-
ли бы все они приняли ту форму, ту общую связь, которую
налагает на них господство законов познания, – наука бы-
ла бы завершена. Когда мы ищем знания, которые входят
в управляемый практической необходимостью, волей и чув-
ством и преисполненный ими поток жизни, то как бы они ни
были истинны, они не находят свое место посредством связи
с другими истинами, так как истина в конечном счете совсем
не есть господствующее над ними и объединяющее их поня-
тие; они должны быть сначала вычленены из жизненной ли-
нии, чтобы стать наукой, т. е. чтобы принадлежать идеаль-
но очерченной области только истинного, содержания кото-
рого определены и разъединены лишь тем, что они удовле-
творяют нормам познания. Что сами эти нормы не только
по своему появлению во времени, но и по их качественной
определенности происходят из требований предлежащей им
жизни, для этого совершенно безразлично. Достаточно, что
они теперь суть носители – как ни парадоксально это выра-

жение – ставшей подлинной ценностью истины; *основание*, по которому истина есть истина, не входит в обретенное ими теперь полное господство.

То, что сфера истинного стала в качестве науки полностью автономной, т. е. не имеет больше «основания», сразу уясняет причину того, что каждое доказательство значимости принципа истины приводит здесь к кругу. Ни негативное утверждение – истины не существует, ни позитивное – истина существует, не могут быть предложены даже как утверждения, если уже заранее не предполагать наличие истины. В самодостаточной форме науки истинное есть свободно парящий комплекс, *внутри* которого одни единичные положения могут быть доказаны посредством других как истинные, но который в качестве *целого* не допускает подобного доказательства. Если бы наука была завершена, то, исходя из аксиоматически положенной истины А, мы ею доказывали бы положение В, посредством В – положение С и т. д. Z же, которого мы достигли бы после прохождения всех содержаний знания, в свою очередь, дало бы доказательство для сначала бездоказательно положенного А. Это – круг, но не порочный, ибо иллюзорным эта форма делает доказательство только между отдельными положениями; то, что в рамках целостности каждый член может строиться только в полном взаимодействии с другим, служит выражением их замкнутого единства и самодостаточности. Так же как мир, мыслимый в качестве абсолютно сущего, может только сам нести

себя, держаться только посредством собственного парения, может быть таковым мир, возникающий (по идее) как целостность под категорией научного познания. Он полностью покоится на форме теоретического доказательства; но значимость этой формы может быть теоретически доказана лишь посредством *petitio principii*¹³

¹³ Вывода из недоказанной предпосылки (*лат.*).

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.