

<http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/Rikkert/Rikkert.html>

Генрих Риккерт

Философия жизни.

ПРЕДИСЛОВИЕ

ВВЕДЕНИЕ

[1. Жизнь как модное понятие](#)

[2. Современные философы жизни](#)

[3. Беспринципность жизненной философии интуиции](#)

[4. Форма жизни и содержание жизни](#)

[5. Биологистический принцип](#)

[6. Прежний и новый биологизм](#)

[7. Критика биологистического принципа реальности](#)

[8. Критика биологистического принципа ценности](#)

[9. Борьба против системы](#)

[10. Жизнь и культура](#)

[11. Правда философии жизни](#)

[Примечания.](#)

Риккерт Генрих. Философия жизни. К., 1998. - С.269-447, 488-489.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Содержание этой работы не предназначалось первоначально к опубликованию в виде отдельной книги. Оно должно было составить одну из глав более обширного труда, первый том которого, под названием “Общие основы философии”, я надеюсь вскоре опубликовать в качестве первой части “Системы философии”*. В процессе выработки мыслей, заполняющих настоящую книгу, я заметил, что они, находясь на первоначально предназначенном для них месте, в некоторых отношениях разрушили бы рамки систематического построения и, кроме того, оказались бы там слишком обширными. Поэтому я придумал им такую форму, чтобы они образовали завершенное в себе целое и были бы понятны сами по себе.

Чего эти мысли хотят, выражено заглавием книги. Я думаю, что наиболее распространенные, заслуживающие серьезного отношения к себе философские устремления нашего времени лучше всего могут быть подведены под понятие философии жизни. Я пытаюсь занять по отношению к ним критическую позицию. Этим я хотел бы в то же время указать на философию жизни, как на необходимую задачу, разрешение которой, однако, должно дать более нежели философию одной лишь жизни. Итак, главная цель этой книги — показать, что при философствовании о жизни одной только жизни еще мало.

Подводя изображаемую и критикуемую здесь философию под понятие модного течения, я не хочу вовсе уже одним этим произвести суд над нею. Дело только в том, какие мысли фактически наиболее распространены. Приверженцы их, конечно, будут протестовать против характеристики их взглядов как модных мыслей, а так как большинство из них не пережило постепенного воз-

* В настоящее время названная работа уже вышла в свет. (H. Rickert, System der Philosophie, Erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie. Tübingen Mohr, 1921). — *Прим. перев.*

269

никновения сегодняшней моды, то их трудно будет убедить в том, что речь идет здесь о моде. Чтобы понимать это, по-видимому, необходимо точное знакомство с философией тех времен, когда учение о жизни (Lebenslehre) еще не было в моде.

Разумеется, можно и отказаться от названия “модное течение”. По существу содержание настоящей книги от этого несколько не изменится. В том, что излюбленные и исповедуемые ныне мысли надлежит характеризовать как “философию жизни”, я оказываюсь в согласии как раз с теми мыслителями, которые сами причисляют себя к философам жизни.

Я намеренно повсюду ограничивался теориями, широко распространенными или стоящими в тесной связи с широко распространенными взглядами, и, в частности, избегал касаться того,

что явится, быть может, модой завтра. Я не верю, чтобы возможно было предсказать даже ближайшее будущее с какой-либо уверенностью. То, что будет, зависит отчасти от решений отдельных индивидуумов или, по крайней мере, может испытать решающее влияние с их стороны. Индивидуальные же деяния не поддаются никакому предсказанию. Если, несмотря на это, мне будет позволено высказать здесь мое предположение относительно будущего, то я сказал бы, что мы стоим перед концом философии одной лишь жизни. Я был бы рад, если бы эта небольшая книга могла бы быть рассматриваема как-одна из предвестников такого “помрачения кумиров”.

Что явится затем на смену чистой философии жизни, об этом возможны тоже лишь предположения. Однако, иногда кажется, будто бы мысли Гегеля оказывают все большее влияние. Отчасти это стоит в связи с тем, что между ними и современной философией жизни при всех противоположностях все же существует предметное родство. Я отметил это также в самой книге. Юного Гегеля можно причислить к философам жизни, и его “Феноменология” обнаруживает также черты сходства с модными тенденциями. Возможно, что нам предстоит еще пройти через гегельянство, прежде чем мы вновь решимся на самостоятельное философствование, и, во всяком случае, для вневременных проблем у Гегеля можно научиться большему, чем у Заратустры. Но принятие гегелевских идей само по себе столь же мало способно удовлетворить, как и воскрешение кого бы то ни было из других мыслителей прошлого.

Генрих Риккерт.

Гейдельберг, май 1920 г.

ВВЕДЕНИЕ

Очень часто любят обозначать целые эпохи общими ярлыками, в этом был даже усмотрен новый “метод” писания истории: средний уровень получает таким образом научное выражение, так как наука, как полагают, интересуется прежде всего, если не исключительно, “общим”. В каждой эпохе существенно лишь то, что подпадает под общее понятие о ней. Индивидуальное, особое, однократное, неповторяющееся лишено истинного исторического значения; то, что уклоняется от общего, может в лучшем случае претендовать на интерес к себе, вследствие каприза или любопытства. Поэтому надо оперировать “коллективистически”, в отличие от устаревшего “индивидуалистического” метода, или “морфологически”, как было заявлено недавно, или каким-либо иным *генерализирующим* способом.

Что при таком способе целая культура какой бы то ни было эпохи никогда не получит исчерпывающей трактовки, это не нуждается, пожалуй, в доказательстве. Без большего или меньшего насилия над исторической жизнью при этом никогда не обойдется. Каждая ступень культурного развития в своей целостности слишком богата, чтобы хотя бы одно лишь среднее могло быть подведено под *одно* общее понятие. Скорее можно допустить возможность характеристики такого рода по отношению к отдельным культурным течениям. Почему, например, не обозначить хозяйство или политику, или литературу, или искусство, или науку данной эпохи одним именем, которое подчеркивает лишь то, что одинаково присуще различным направлениям внутри каждой из этих областей?

Однако, и этот вопрос допускает лишь условно утвердительный ответ. Ввиду того, что всякий ярлык совпадает с “общим” исключительно в смысле *общераспространенного*, мы не вправе, даже при ограниченном его применении, видеть в его содержании единственно существенное данной культурной ступени. Это надлежит иметь в виду прежде всего в таких областях, в

271

которых верят в нечто вроде прогресса, стало быть, особенно в науке. Она никогда не стоит на месте, и те мысли, которые двигают ее вперед, существенные для эпохи, первоначально находятся всегда лишь у немногих. Постепенно они охватывают более широкие круги; в философии этот процесс совершается обычно очень медленно, — и когда впоследствии какое-либо воззрение находит общее распространение, по большей части снова оказываются налицо немногие, опять-таки узнавшие новое и таким образом вышедшие за пределы

воззрения, ставшего общим достоянием. Их мысли должны тогда почитаться за существенные, и для их времени тем самым ярлык, не подходящий к ним, оказывается неприменимым.

Коротко говоря, то, что властвует над общим мнением, в науке всегда представляется отчасти уже устаревшим, и в некоторых других областях культуры дело обстоит так же. Имея в виду это обстоятельство, мы должны ограничивать значение всякой общей характеристики эпохи. Она всегда может повлечь за собою несправедливость как раз по отношению к наиболее важным, имеющим перед собою будущее, событиям.

Одновременно, однако, это обстоятельство указывает также на нечто иное. Ярлыки коллективистического и морфологического изображения зачастую могут быть применены к *модным течениям* даже без ограничения, именно потому, что они только и хотят указать на средний уровень, и если сознательно пользоваться ими исключительно с этой целью, то они получают значение также и для характеристики научных направлений. Это тем более правильно, что лишь немногие совершенно не подвержены влиянию моды, хотя бы потому лишь, что нельзя избежать борьбы против нее. Поэтому, правда, мода, будь она сколь угодно “модной” и самоновейшей модой, всегда остается в науке вчерашним днем, и каждый действительно значительный мыслитель претерпевает несправедливость, когда хотят исчерпывающе охарактеризовать его общим ярлыком. Но тем не менее и в интересах философии имеет смысл отчетливое осознание признаков модных течений. А именно, иногда мы узнаем при этом, что в науке должно быть преодолено, и таким образом оказываемся в состоянии, по крайней мере отрицательно, определить задачу работы требованиями будущего.

Под этим углом зрения нижеизложенное должно послужить философии, так как мы занимаемся здесь наиболее широко распространенными философскими течениями наших дней. Мы отыскиваем понятие, господствующее сегодня над модными мнениями и стоящее на переднем плане философских интересов, чтобы таким путем, быть может, выйти за пределы моды. Никто не мо-

272

жет игнорировать **свое** “время”. Так или иначе оно оказывает влияние на каждого. Не следующий за призывом моды также должен с нею считаться, хотя бы для того лишь, чтобы не недооценивать ее. Поэтому следует определенно говорить о ней.

Итак, в чем состоит философская мода наших дней? Из какого движения эпохи нам исходить, чтобы, с одной стороны, признать его только как моду, а с другой стороны, сохранить его ядро, обеспечивающее нам связь с мыслью времени?

273

1. Жизнь как модное понятие

“...— этот здравый человеческий рассудок в такой же мере имеет свои моды, как наши фрак и прически”.

Фихте. К направлению суждений публики.

Ответить с полной точностью на вопрос о моде, пожалуй, невозможно. Представляются на выбор несколько ярлыков. Так, Лампрехт* говорил о философии “впечатлительности”, Рихард Гаманн** о философском “импрессионизме”. Шпенглеровская*** морфология мировой истории — она не первая, как, по-видимому, думает ее автор, и не будет последней — называет наше время империалистическим, родственным Риму цезарей, и полагает, что философия нашего времени должна поэтому соответствовать эллинистическому скептицизму. Таким образом можно было бы найти еще много других ярлыков. Однако, мы отказываемся здесь от их критики.

Мы попытаемся дать иную характеристику философских модных течений. Наилучшим обозначением для понятия, в исключительно высокой мере господствующего сейчас над средними мнениями, нам представляется слово *жизнь*****.

* Deutsche Geschichte. Erster Ergänzungsband. Zur jüngsten deutschen Vergangenheit. Erster Band Tonkunst— Bildende Kunst-Dichtung-Weltanschauung. 1902.

Der Impressionismus in Leben und Kunst 1907. От попытки Гаманна представить мою философию, как особенно характерную для стремлений, оправдывающих импрессионизм в качестве фундамента мышления, я уже **защитил себя в другом месте. Der Gegenstand der Erkenntnis 3. Ans). S. 202. Настоящая небольшая книга, надеюсь, не оставит никаких сомнений в антиимпрессионистском характере моего философствования.

*** Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. Erster Band Gestalt und Wirklichkeit 1918.

**** Ср. мою статью: Lebenswerte und Kulturwerte, 1910 (Logos, Bd II S. 131

274

С некоторых пор оно все чаще употребляется и играет значительную роль не только у публицистов, но также у научных философов. “Переживание” и “живой” являются излюбленными словами, и наиболее современным считается мнение, что задача философии — дать учение о жизни, которое, возникая из переживаний, облекалось бы в действительно жизненную форму и могло бы служить живому человеку. Итак, мы займемся *философией жизни* нашего времени с тем, чтобы сначала дать общий очерк ее, а затем занять по отношению к ней критическую позицию. Философия эта как бы дает некоторые опорные точки, от которых можно двигаться дальше.

Под философией жизни не следует разуметь философию о жизни, как некоторой *части* мира, наряду с которой существуют еще другие части, так как это само по себе не составило бы целой философии жизни; далее не имеется также в виду тот род “жизнепонимания”, который стремится к познанию смысла человеческой жизни, так как в этом не было бы ничего характерного именно для нашего времени. Такое жизнепонимание всегда искалось философией. Для современной философии жизни характерно **скорее** то, что она пытается при помощи самого понятия жизни, и *только* этого понятия построить целое миро- и жизнепонимание. Жизнь должна быть поставлена в центр мирового целого, и все, о чем приходится трактовать философии, должно быть относимо к жизни. Она представляется как бы ключом ко всем дверям философского здания. Жизнь объявляется собственной “сущностью” мира и в то же время органом его познания. Сама жизнь должна из самой себя философствовать без помощи других понятий, и такая философия должна будет непосредственно переживаться.

Из этой, доведенной до крайности, точки зрения *имманентности* жизни, принципиально не признающей ничего иного и потустороннего по отношению к жизни, но желающей измерять жизнь только жизнью же и таким образом все сделать живым, мы будем исходить, чтобы понять современную философию, насколько она вообще доступна обобщающему пониманию.

Правда, нельзя утверждать, что слово жизнь имеет в современных философских построениях точно определенный смысл.

sf.) [Русск. пер. Логос, 1912—1913 г. кн. I и II]. Содержание ее в значительной части дословно вошло в настоящую книгу. Сходную с моей характеристику философии нашего времени я нахожу у Max Scheler, *Versuche einer Philosophie des Lebens* (Abhandlungen und Aufsätze, 1915, Bd II, S. 171 ff.) и у Georg Simmel, *Der Konflikt der modernen Kultur*, 1918. Обе книги я смог использовать в качестве дополнения. Критическое отношение к философии жизни у обоих авторов, правда, существенно отличается от моего, что будет обнаружено при изложении их. К бесцветной “объективности” я не стремлюсь.

275

Но этим оно не обесценивается для нашей цели. Это свойство оно разделяет с большей частью модных слов. Пожалуй, можно даже сказать, что именно вследствие того, что оно многозначно и открывает разнообразные и многообещающие перспективы, оно стало столь излюбленным. Наша задача в том, чтобы разобраться в этой многозначности. Редко может стать господствующей модой такое учение, которое не представляет возможности иметь в виду самые различные вещи и толковать его многими способами. Так, например, “монизм” никогда не стал бы модным, если бы слово это не имело многих значений.

Поэтому о единстве современной философии можно говорить только с ограничениями. Общность в смысле совпадения касается более словесной оболочки, чем существа дела, и при критическом рассмотрении философии жизни мы должны будем разграничить несколько понятий жизни, чтобы достигнуть ясности. С другой стороны, однако, слово жизнь не столь

многозначно, чтобы стать таким ничего не значащим, как слово монизм, при произнесении которого, если оно является названием мировоззрения, можно думать о чем угодно и, поэтому, ни о чем определенном. Поэтому вполне ясный смысл имеет утверждение, что наиболее распространенное из серьезных философских течений нашего времени полагает, что существенна в мире и жизни сама “жизнь”, и что поэтому ничего иного, кроме “жизни”, не требуется.

Излюбленности понятия жизни, между прочим, содействовало также как раз то обстоятельство, что слово это принимает много форм в языке и может быть использовано в различных направлениях.

При слове “жизнь” думают об объекте “переживания” (des Erlebens), а “переживание” (Erlebnis) представляет для современного человека главное. Пытаются “вжиться” в то, что хотят основательно познать, и кто стремится к пониманию мира, ставит себе задачу “жить заодно” с ним, чтобы таким образом космически расширить свое я. Далее само собою разумеется, что жизнь должна быть “изживаема” (gelebt), и таким образом “изживание” (“Ausleben”) становится излюбленным жизненным идеалом.

В то же время живой жизни противостоит “отжитая” (abgelebtes) жизнь, окаменевшая и неживая, которой мы вследствие этого должны избегать. Так мы приходим к противоположности жизни, к смерти, и это слово также может быть использовано при построении философии жизни в самых различных направлениях. Чего только нельзя обозначить, как “мертвое” или “умерщвленное”, или “мертвящее”.

Наиболее важно, однако, то, что сама жизнь производит смерть и таким образом становится звеном, сопрягающим смерть с жиз-

276

ню. Только живое умирает, и только умершее является в собственном смысле мертвым. Кора древа жизни отвердевает или образует корку, которая может считаться лишь мертвой поверхностью, сквозь которую философ жизни должен проникнуть в живое ядро. Живые существа сами создают себе свои обиталища. Последние также должны пониматься как нежизненные твердые оболочки, и соответственно этому трактоваться. Змея должна сбросить свою кожу. Животное, которое не может переменить кожу, погибает. В отмерших останках следует видеть лишь задерживающие жизнь инородные тела. Надо отбрасывать их и, переходя через них, заботиться о том, чтобы жизнь всегда оставалась живой в возрастающем движении. Тогда мы и в качестве людей культуры живем в гармонии с живой Все-Природой (All-Natur).

Уже сами эти слова (Schlagwörter) указывают, какой богатый материал предоставлен для построения философии жизни.

Некоторые из них, особенно слово “переживание”, правда, до такой степени избыты, что кажутся уже недостаточными; поэтому считают необходимым восходить к “первопереживанию” (Urerlebnis), которое является как бы еще более живым переживанием, чем обыкновенное. Более того, слово “переживание” употребляется столь часто и при столь различных обстоятельствах, что более глубокий или же просто одаренный вкусом человек может начать остерегаться произносить вообще это слово или пользоваться им при написании без кавычек. Нередко слово это является пустой фразой и прикрывает отсутствие мысли.

Однако злоупотребление этим и другими производными от жизни словами не упраздняет их, и мы также не в праве пренебрегать этим энтузиазмом переживания, который является источником многого значительного в наше время. С наукой, правда, он не имеет ничего общего. По большей части в нем находит себе выражение совершенно ненаучное, даже противонаучное настроение. Но это настроение, с одной стороны, возникает все-таки из более глубоких источников, а с другой стороны, окрашивает самые различные области культурной жизни. В конце концов, оно влияет также и на науку, а это влечет уже за собой следствия для философии.

Проследить эти течения во всей совокупности различных сфер культуры значило бы заходить слишком далеко. По указанным основаниям мы не можем также рассчитывать на то, чтобы нам удалось, исходя из этой точки зрения, достигнуть единого понимания *всей* культуры нашего времени. Поэтому можно ограничиться кратким указанием на немногие вненаучные области.

Так, Зиммель, который как философ жизни еще будет интересовать нас в дальнейшем, пытался истолковать экспрессионизм в

277

области *искусства*, как одно из устремлений, направленных к жизни. Внутреннее движение художника должно во всей непосредственности его переживания передаваться произведению или, вернее, посредством произведения. Стремление к оригинальности у столь многих современных молодых людей также надо поставить в связь с направленностью к жизни. В этих случаях должна быть спасена не столько индивидуальность жизни, сколько жизнь индивидуальности. Оригинальность является, так сказать, лишь *ratio cognoscendi*², удостоверяющей нас в том, что жизнь сохраняется в своей чистейшей самобытности и не принимает в свой поток ничего постороннего, а также не отливает его в какие-либо внешние по отношению к ней, объективированные, окаменелые формы. Такого же истолкования требует одно из настроений современной *религиозности*. Духовно развитые личности удовлетворяют свою религиозную жажду мистикой. Здесь речь идет о религиозности, как о жизненном процессе, непосредственно присутствующем в каждом биении пульса, о некотором бытии (*Sein*), а не об обладании чем-то (*Haben*), о благочестии, которое зовется верой, если имеет предмет, в данном же случае представляет собою способ, которым свершается сама жизнь; не утоление жажды извне — нет, непрерывную жизнь отыскивают в таких глубинах, в которых она еще не разложилась на жажду и утоление, а потому и не нуждается ни в каком “предмете”, который предписывал бы ей определенную форму. Жизнь стремится высказать себя, как непосредственно религиозную, не на языке с данным запасом слов и с обязательным строем*.

Пусть эти тонкие замечания послужат для характеристики вне-научных жизненных устремлений. Для нашего предмета еще более важными представляются жизненные устремления в области *отдельных наук*.

Здесь прежде всего природа должна быть понята как живая, и в качестве таковой она противопоставляется тогда мертвой, т. е. физической или механической природе, этой любимице, предшествовавшей счастливо превзойденной эпохи. О материи, как о комплексе атомов, подвластном математически формулированным законам, в настоящее время не хотят и слышать, когда речь идет о “сущности” природы. Механизм превращает все в окаменелое и мертвое. Даже среди тех, кто верит в “естественнонаучное мировоззрение”, механизм считается преодоленным. При этом имеют в виду не только непространственное и непротяженное психическое бытие, от материалистического понимания которого наука давно ведь уже отказалась; нет, механизм, как нечто окаме-

* Cp. Georg Simmel, *Der Konflikt der modernen Kultur*. 278

нелое и мертвое, отвергается теперь также и для неодоушевленного телесного мира, который раньше называли мертвым. Даже замаскированные материалисты выставляют органическое против механического и таким образом примыкают к модному течению. Понятия самого механического естествознания в “энергетике” обрели своеобразное оживление. О живой математике, правда, до сих пор речь еще не заходила, зато и дисциплина эта у большинства из представителей “живой” науки наименее в чести. Однако и здесь можно отметить направления, задающиеся целью представить мир математического более подвижным и в этом смысле более живым.

Что при таких обстоятельствах в той науке, которая трактует о жизни в более узком смысле, т. е. в *биологии*, витализм в качестве нео-витализма пользуется наибольшим успехом, едва ли нуждается в особых объяснениях. Антимеханические “силы” вводятся в качестве действующих принципов цели, и природа должна мыслиться отчасти или целиком телеологичной. Только таким образом, полагают, можно адекватно понять живую жизнь, которая никогда не может возникнуть из мертвой, механической материи. Достигаются и при этом предметные успехи по сравнению с Аристотелем, достигаются ли хотя бы вполне его мысли, этот вопрос мы оставим в стороне. Здесь нам важно только понять знамение времени.

В этой связи следует далее отметить, что стремление к жизненности не ограничивается одними естественными науками. Оно обнаруживается и в психологии, равно как и в *науках о культуре*, называемых науками о духе. От историка требуют, чтобы он не давал мертвого знания об отживших, ставших неживыми фактах прошедшего, которые в своей окаменелости совершенно не касаются нас. Напротив, он должен вжиться в события прошлого, заново

пережить их и таким образом сделать их вновь живыми, как живо непосредственное настоящее. Он должен сделать для нас возможной общую жизнь с нашими предками и дух их живым в нас. Это должно быть сделано для самых различных областей культуры, для искусства и права, для хозяйства и религии прошлого. Их дремлющие силы должны быть пробуждены к новой жизни. Соответственно этому в историческом материале важным оказывается лишь то, что когда-то было первоначальным и действительно живым, тогда как все производное и маложизненное в прошлом представляет лишь второстепенный интерес.

Ведь таким пониманием, чтобы назвать конкретный пример, обусловлен даже такой самостоятельный труд, как “Гете” Гун-

279

дольфа, по крайней мере, по своей программе*. Здесь поэт сравнивается с Данте и Шекспиром, причем автор находит, что он не столь однороден со своим миром, как те. Те были первоначальными людьми в первоначальном мире, Гете — первоначальный человек в мире производном, в мире образованности. Так в его жизни переплетается переживание первоначального и переживание образованности (*Urerlebnis und Bildungserlebnis*). Религиозное, титаническое, эротическое — это переживание первоначального, переживания же образованности — это прошлое Германии, Шекспир, классическая древность, Италия, Восток, немецкое общество. Исходя из этого различия, следует понять творение Гете в его целостности, его лирику, его символизм, его аллегоричку. Это разделение, определяемое степенью близости к первоначальному, должно стать на место обычного. Лирика содержит переживания первоначального и соткана из материала ее. Здесь нет элементов образованности. Вертер и Тассо также приближаются к этой сфере. В символике первоначальное соткано из материала мира образованности и, наконец, аллегоричка содержит только производные переживания. Поэтому в художественном отношении она представляется наименее значительной, и симпатии автора повсюду на стороне первоначального. Это кажется вполне понятным в наше время.

Встречаются ли вообще у исторического человека, творящего культурные ценности, художественно значительные переживания первоначального в противоположность *всем* переживаниям образованности, об этом автор не спрашивает, хотя такой вопрос следовало бы считать очень уместным. Бывали ли у великого человека культуры религиозные, титанические, эротические переживания, выходящие за пределы только личной, частной значительности, без существенной примеси элементов образованности, это в наше время жизненного энтузиазма не представляется проблемой, хотя, несомненно, проблематично в высшей степени.

Неудивительно, что при таких обстоятельствах понятие жизни все больше проникает в *философию*. К ней мы теперь и обратимся, чтобы сначала охарактеризовать ее в общих чертах. При этом, разумеется, вненаучная философия мировоззрений также принимается во внимание.

Естественнее всего возникает мысль о *жизненной этике*. Учение о нравственности всегда было той частью философии, кото-

* Friedrich Gundolf, Goethe. 1916. Характерно, что эти мысли играют роль лишь во “введении”. Они кажутся данью, платимой автором своему времени. Однако понятие жизни вообще встречается среди теоретиков, группирующихся вокруг Стефана Георге. Глубокая лирика Георге стоит выше какой-либо жизненной поэзии.

280

рая привлекала внимание наиболее широких кругов. На самой жизни должны быть основаны нравственные идеалы. Человек должен как можно больше переживать и как можно более жизненно развертывать свою жизнь во всех направлениях. Ничего живого, что хочет проявиться, он не в праве подавлять и губить. Подобно дереву и цветку полевому, цветет и человек, и он должен знать это. Не изжить своего цветения, не принимать каждое переживание в распростертые объятия, не ценить его, значит убивать самого себя. Живи! Вот клич нового категорического императива. Этической значительности жизнь достигает лишь тогда, когда она доводится до вершины живости и во всей своей широте наполняется жизнью.

Правда, слово “изжить” стало уже несколько подозрительным. Некоторые замечают, что даже ссылка на цветение растения не повсюду подходит, так как на берегу моря или в голых

равнинах одинокие деревья и кусты знаменуют скорее борьбу и отречение. Наконец, опыт человеческой жизни должен пробудить мысль, что нравственным императивом изживания может, пожалуй, хорошо забавляться современный жизненный мудрец, но что в жизненной борьбе не обойтись одной лишь моралью жизни (*Lebe-Moral*), со столь легко выполнимыми жизненными обязанностями (*Lebe-Pflichten*), возлагаемыми ею. Тогда придется искать более серьезную жизненную этику, имеющую в виду не только цветы жизни, но и плоды ее. Однако, основные устремления, из которых вырастает жизненная этика, от этого еще не умерли; жизненность жизни все еще считается высшим нравственным требованием.

Так же и *эстетика* требует живого искусства, *философия религии* живого Бога, даже *логика* требует живого мышления, и, наконец, обратим еще внимание и на это, принцип жизни проникает также в “святая святых” философии, в *метафизику*. Под жизнью разумеют не только лежащее в пределах эмпирической реальности, но надеются с помощью этого понятия по новому решить также проблемы сверхчувственного. Если мысль об изживании придает модному понятию этическую окраску, то здесь оно служит иррационалистической или даже мистической потребности. Только абсолютное, непосредственное и перводанное, улавливаемое интуицией без всякого участия понятий, есть истинно реальное, и глубочайшая сущность мира, непосредственно пережитая или увиденная, тоже есть жизнь. Та действительность, которой занимаются обыкновенные “науки”, опускается по сравнению с пережитой жизнью до степени всего лишь явления или рационализованного, и потому недействительного, продукта, имеющего второстепенное значение.

281

Короче говоря, жизнь, вот что “скрепляет мир в его глубинах”, в противоположность мертвой, механической внешней стороне природы. На старый фаустовский вопрос модная философия также отвечает принципом жизни.

Уж одни эти замечания показывают, как при помощи современного понятия жизни может быть создана философия, по крайней мере, формально отвечающая всем требованиям, обычно предъявляемым философскому мышлению в целом. Чтобы уяснить это еще рельефнее, укажем еще на цели каждой действительно всеобъемлющей философии и спросим себя, насколько они кажутся в настоящий момент достигнутыми путем понятия жизни. Это поведет нас к общему рассмотрению сущности философии вообще. Но от него мы вскоре вернемся обратно к философии нашего времени.

Прежде всего в философии видят науку, делающую своим предметом мир *в целом*. Какая-нибудь дисциплина должна себе поставить эту универсальную задачу, и только философия может это сделать. То, что в настоящее время мировое целое представляется поделенным между отдельными науками, ничего в этом не изменяет. Каждая из них трактует, согласно своему понятию, только одну из частей мира, целое же есть нечто иное, нежели простой агрегат частей. Философия, таким образом, во всяком случае, сохраняет самостоятельную задачу: она должна развить понятия для мирового целого, чтобы оно представлялось в них как единство. Это всегда было и останется ее задачей. Какие угодно частичные устремления не заслуживают названия философии.

Однако в этом универсальная тенденция не находит еще себе полного выражения. От философии требуют, чтобы она давала нам “мировоззрение”, и при этом имеют в виду не только мир как объект, но также наше (субъектов) отношение к миру. Иными словами, ожидают, как указано, также “жизневоззрения”. При этом оказываются важными не только те мысли, которые пытаются установить, каков мир в действительности, но мы хотим также истолковать “смысл” человеческой жизни, а это удастся лишь тогда, когда мы знаем *ценности*, придающие ей смысл. Таким образом, рядом с проблемами бытия (*Seinsprobleme*) становятся проблемы ценностей (*Wertprobleme*). Философия должна овладеть также ими, если она хочет быть универсальной. Так она становится наукой не только о мировом целом, но также о целостном человеке и его отношении к миру. Лишь таким образом она охватывает поистине целое и не ограничивается, подобно другим наукам, частью.

Далее отношение части к целому приводит нас также к другому важному для философии отличию ее от специального иссле-

282

дования. Реальный мир, в котором все мы живем, протекает во времени, оно же простирается в прошлое и в будущее, причем никогда не видно конца его. Поэтому все то, что

мы в состоянии обзреть во времени, является всегда только частью мира. Мировое целое мы можем мыслить лишь как нечто, объемлющее все временные части мира и, таким образом, также само время. Так мы приходим к противоположности временного и невременного. Части мира лежат во времени. Мировое целое не может быть во времени, но наоборот: время заключено в мировом целом. Вследствие этого, для универсальной науки отношение временного к невременному, или, говоря положительно, к *вечному* также станет проблемой. Вопрос, как часть приходит к целому, можно формулировать в виде вопроса, как временное вырастает в вечное. В качестве универсальной науки философия не может оставаться при созерцании временного (*Zeitanschauung*). Она должна дойти до мирозозерцания. Но она должна вместе с тем развить его так, чтобы оно охватывало также созерцание временного. Время и вечность должны быть объединены в философском понятии мирового целого.

Наконец, можно подчеркнуть еще одну особенность философии. Если она хочет быть наукой о целом, то она должна носить строго систематический характер, т. е. она должна сомкнуть все свои отдельные понятия и суждения, как члены единого упорядоченного мыслительного целого. Вне формы *системы* она не была бы в состоянии объять мировое целое. Понятия, не являющиеся членами системы, относятся лишь к частям, и до тех пор, пока нет системы, мир распадается для нас на свои части. В том виде, в котором действительность представляется впервые, до того как мы систематически понимаем ее, она вообще не есть еще “мир”, а скорее нагромождение обломков или хаос. Только тогда, когда мы упорядочиваем ее части, возникает то, что мы называем космосом. Итак, только система дает возможность превратить мировой хаос в мировой космос, и постольку можно сказать, что всякая философия должна иметь форму системы.

Задачи философии, в конце концов, могут быть выражены в одном предложении: она ищет облеченного в форму системы мировоззрения, которое охватывает созерцание временного и созерцание жизни, и таким образом учит понимать жизнь во времени в связи со сверхвременной сущностью мирового целого. Большого она не может желать, но в качестве универсального созерцания она не вправе также ограничиваться меньшим, по крайней мере, в своем замысле. Чего она может достигнуть, это другой вопрос.

283

Если мы посмотрим теперь, насколько, в частности, философия жизни представляется философией в указанном общем смысле, то придется прежде всего констатировать, что в некоторых своих формах она действительно направлена на мир *в целом*, и в качестве подлинной философии жизни пытается подвести *все* под *одно* понятие жизни. Все, что только существует, должно быть проявлением жизни. Как это надлежит мыслить, мы уже видели, когда указывали на то, что и мертвое может быть понято как продукт жизни, и жизнь, таким образом, становится звеном, сопрягающим смерть с жизнью. Если провести это последовательно для всех областей мира, то жизнь предстанет принципом мирового целого, и постольку понятие ее пригодно для основы философии как универсальной науки. Что не живо, то и не существует. Это особенно ясно выражается в метафизике жизни.

Вместе с тем при помощи понятия жизни должны стать доступны разработке не только проблемы бытия, но также проблемы *ценностей*. Если мир в своей глубочайшей основе есть Все-Жизнь (*All-Leben*), тогда и в жизни человека важна только жизнь. Таким образом, с точки зрения жизни следует истолковывать не только мировой объект в его целостности, но также человека и весь смысл человеческого существования. Это должно внести ясность также в наши цели и задачи. Только философия жизни может дать нам опору в жизни, которую мы ищем. Но если мировоззрение и жизневоззрение одинаково укоренены в жизни, то и под этим углом зрения философия жизни представляется подлинной философией.

Далее, противоположность *временного* и невременного, или *вечного*, должна оказаться преодолимой при помощи понятия жизни, и таким образом будет решена, быть может, наиболее трудная философская проблема. Если все в мире жизнь, или если жизнь является всеобъемлющим обрамлением, внутри которого совершаются все временные жизненные изменения, то мы вправе говорить о “вечной жизни”, не имеющей ни начала, ни конца, наполняющей, правда, всякое время, но вместе с тем, по смыслу своего понятия, стоящей выше времени, так как само время существует лишь как форма жизни, и постольку сама жизнь свободна от власти времени. Она образует в равной мере вневременную форму и временное содержание. Точнее: такое разделение по существу чуждо ей, поэтому и нам не нужно

разлагать ее на форму и содержание для того, чтобы понять целостность мира как Все-Жизнь. Сам жизненный процесс есть форма, и содержание дается только этим процессом. Таким образом, философия жизни достигает наиболее завершенного единства мира.

284

Одного лишь ей будет недоставать из того, что до сих пор казалось принадлежностью каждой подлинной философии: формы *системы*. Система ведь, во всяком случае, есть нечто неподвижное, затвердевшее, застывшее, а потому чужда и даже враждебна постоянно текущей и стремящейся жизни. Итак, философ жизни не должен мыслить систематически в старом смысле. Понимая мир как Все-Жизнь, он должен вместе с тем видеть, что он не уместяется ни в какую систему. Его мышление должно приноровляться к ритмике и динамике никогда не покоящейся жизни. Живое мышление должно сменить статику системы и освободить нас, наконец, таким образом от всякой систематики.

В этом антисистематическом устремлении философия жизни видит свое главное преимущество и полагает, что она благодаря новому идеалу преодолела традиционные определения философии, понятой как система. Подобно различию формы и содержания для нее отпадает также различие космоса и хаоса. Жизнь и то и другое вместе. Стремящийся поток жизни сам является оформляющим и оформленным миром, ибо форма его состоит в течении, и постольку он вместе с тем никогда не “стоит”.

Так в философии жизни все мотивы мысли, бывшие до сих пор предметом философов, говоря словами Гегеля, “сняты”, и если мы хотим, как говорит тот же мыслитель, “охватить наше время в мыслях”, то мы должны углубиться в философию жизни. Она представляется не только воплощением философского духа времени, но и стоит также на вершине философского развития.

285

2. Современные философы жизни “Welch reicher Himmel! Stern an Stern!”

Der Sanger.

Будет лучше, если мы не ограничимся одним только общим обзором этих движений, но рассмотрим еще отдельных мыслителей, которые являются особенно характерными представителями философии жизни. Между собою они значительно разнятся. Но эти различия нас не касаются. Скорее нужно, наоборот, подчеркнуть общее у таких философов, которые далеко расходятся между собой. По вышеуказанным причинам это изложение покажется несправедливым. Таково оно и на самом деле. Но дело здесь идет не о том, чтобы воздавать по заслугам отдельным лицам. Все они интересны только как типические представители широко распространенных духовных стремлений, они важны лишь как примеры, и мы с полным сознанием поступаем несколько произвольно в целях ясного обнаружения того, что стоит на уровне общей заурядности в философии нашего времени.

Само собой разумеется, течения, к которым мы в данном случае обращаемся, хотя они недавно лишь всплыли на поверхность и стали “общераспространенными” в смысле количественном, имеют за собой известную историю. Их можно проследить глубоко в XIX век и даже еще дальше, и, как все значительное в духовном культурном развитии, сначала они появляются в умах немногих, чтобы затем сделаться модой. Но нам нечего заниматься историческим происхождением современной философии. Это завлекло бы достаточно далеко и все же не дало бы для наших целей ничего нового по существу, в сравнении с тем, что выясняется из рассмотрения новейших явлений.

Достаточно назвать такие имена, как Гаман, Гердер, Ф. Г. Якоби, Гете, Фихте, Шеллинг и других немецких романтиков вроде Фридриха Шлегеля и Новалиса.

286

Прежде всего Шеллинг имел в указанном направлении большое влияние далеко за пределами Германии. Так, например, в зависимости от него был датчанин Киркегор, которым в последнее время у нас много интересовались, точно так же сильно было его влияние во Франции на Бергсона через посредство Равессона.

Далее, в некоторых случаях философ жизни наших дней может опираться на Гете. Так, определенно на него указывает Освальд Шпенглер, который принадлежит к философам жизни, хотя и не называет себя таковым. Но последнее, правда, редко встречается. В общем философия Гете, если вообще можно говорить о таковой, достаточно мало известна или, по крайней мере, она остается непонятой.

Упоминание о Гете свидетельствует, что, само собой разумеется, в нашей связи мыслей важны не только научно работавшие философы. Однако, мы все же оставляем в стороне всех названных более старых мыслителей.

Прямое влияние, с другой стороны, на новейшую философию жизни по-прежнему еще оказывает Шопенгауэр, самый популярный и более других читающийся из всего старшего поколения немецких философов. Он примыкает к Шеллингу и отчасти к Гете. Правда, он так же мало пользуется лозунгом “жизнь”, как и его предшественники. Вместе с Шеллингом он называет “волей” то, что теперь разумеется под этим словом. Но он уже говорит о “воле к жизни”, как о сердцевине мира, и не подлежит никакому сомнению, что модная философия тесно связана с метафизикой Шопенгауэра. Последняя ставит вопрос не об отдельных формах и образованиях жизни, но об еще не сформировавшейся, независимой ни от чего, что вне жизни, воли к жизни самой в себе. Она учит, что воля понапрасну стремится к чему-то другому, лежащему по ту сторону жизни, именно потому, что такового и нет вовсе, и что поэтому мы, как живущие и водящие люди, осуждены на постоянную неудовлетворенность.

И вообще во всех других отношениях чтение Шопенгауэра вырабатывает привычку обращать внимание на элементарное, на непосредственность порыва в противоположность к выводному, рассудочному и рефлексированному. Только позже к этим положениям присоединились еще другие идеи, почерпнутые из естествознания, в особенности из биологии, и придали учению о жизни свою определенную окраску. Но здесь мы не будем вдаваться дальше в рассмотрение исторических преемственностей, но ограничимся только краткой характеристикой мыслителей, которые примечательны в философии жизни последнего времени.

287

Здесь прежде всего нужно назвать Фридриха Ницше. Он стоит в прямой зависимости от Шопенгауэра, каким он его знал в юношестве, и как философ в значительной мере и остался в путях Шопенгауэра, что им самим не всегда признавалось. Дело только в том, что позже он поставил обратные знаки у большинства понятий своего учителя, заменив прежде всего неудовлетворенность воли к жизни сознательным отказом от всякой потусторонности, и тем самым радостно бросившись в объятия самой жизни.

Тут было особенно важно влияние Рихарда Вагнера и его учения о регенерации, которое также было преобразованием Шопенгауэровской метафизики в направлении некоторого, хотя и очень умеренного, “оптимизма”.

Эти зависимости еще мало рассмотрены, как это ни удивительно, особенно ввиду того, что молодой Ницше, как известно, был усердным почитателем Вагнеровской драмы, ратуя за Диониса против Аполлона, т. е. за элементарный жизненный порыв против ясности или за “волю” против “представления”. Также и в качестве ученого и филолога он уже тогда перешел на сторону “жизни”, протестуя против знания и науки, которые мертвят. Позже на него оказала влияние современная биология и, благодаря своему понятию развития, внушающему радостное доверие в будущее, укрепила его утверждение жизни. Таким образом, он является связующим звеном между старым и новым течением в учении о жизни.

Но Ницше в первую голову важен в этой связи мыслей, потому что, благодаря своему красноречию, он-то и придал более, чем кто-либо другой, слову жизнь присущий ему блеск, столь многих к нему сейчас привлекающий. Глубже Ницше поэтому незачем идти в даль времен, чтобы показать, как “жизнь” сделалась общераспространенным философским лозунгом, так что наиболее известные и самые влиятельные философы нашего времени лучше всего могут быть поняты как “философы жизни”. Нужно только постоянно помнить, что за ними в действительности стоят Гете, немецкие романтики, Шопенгауэр и в некотором отношении также Рихард Вагнер. Это дает уже достаточную историческую перспективу.

Касающиеся жизни настроения времени более всего обязаны поэзии “Так говорил Заратустра” Ницше. Тут “жизнь” является как бы живым человеческим существом, любимой женщиной. Нельзя говорить более задушевым, проникновенным и нежным тоном с самой

жизнью, чем это случается в песнях танца, хотя здесь то и дело свищет бич сатиры. Действительно, тут слово жизнь приобретает новое своеобразное очарование. Жизнь впервые ста-

288

новится нам лично близкой с тем, чтобы, в конце концов, в качестве основы всего стать в центре мира и мировоззрения. В стихах, слова которых связаны между собой большей частью только ассоциацией, звуками, но не мыслью, в которых можно находить в стиле Рихарда Вагнера, что угодно, как будет по вкусу: бег мыслей или музыку, которые, однако, до сих пор сохраняют частично свою увлекательность, жизнь исполняется заманчивой соблазнительностью и звучностью золотой мелодии со всем ее блеском новизны.

Тот, кто хочет прислушаться к биению сердца современности (не сердца мира), должен здесь непременно остановиться. Поэт вступает в любовную связь с жизнью, хотя он знает, что имеет дело с достаточно сомнительной красоткой. Когда она начинает в нем сомневаться, он ей нашептывает на ухо так тихо, что смысл слов никто не может расслышать, но все же так, что о нем можно догадываться. Это признание жизни в последней верности до гроба и вместе с тем великая тайна мира, о которой Ницше долго едва решался говорить: учение о вечном возврате всего живущего, как выражение величайшего утверждения жизни.

Так из воззрения на жизнь вытекает мировоззрение, из оценки — полагание бытия, из “аксиологии” — “метафизика”. Оно охватывает сердца, хотя, быть может, и не в состоянии покорить умы. “Но тогда жизнь была не дороже всей моей мудрости”.

Заратустра таким образом дает не столько особенно новые мысли о жизни, сколь новые отзвуки и новые чувства жизни, но как раз они оказали большое влияние на философское настроение времени. До Ницше слово жизнь едва ли для кого-нибудь в Германии имело то очарование, которое ныне ему свойственно в глазах многих, и которое владеет сердцами даже там, где не знают, что источником этой “жизненной мудрости” служит Ницше. Уже по этой причине при общем изложении современного мировоззрения нужно начать с Ницше.

Но если уж говорить о философии Ницше, ставя ее наряду с научными теориями, от чего он сам конечно бы отрекся, то в ней нужно прежде всего осознать понятие жизни, как основной принцип как раз тех мыслей, которые нашли себе широкое распространение. При этом нужно особенно обратить внимание на связь с современной биологией, которая при критике философии жизни приобретает решающее значение. С самого начала Ницше был затронут радостной верой в прогресс дарвинистов. Позднее, вместе с биологом Рольфом, он отклонил дарвиновскую борьбу за существование, так как она ведет к изменениям, диктуемым только голодом. Истинная воля к жизни, по его мнению, — воля к власти, и в подъеме ко все большей силе и твердости

находит он конечный смысл всей нашей культуры, да и вообще всей нашей жизни. Ценности, которые не дают возможности измерять себя масштабом усиливающейся жизни, он отрицает во всех областях.

Достаточно вспомнить борьбу с рабской моралью, в существенных чертах которой Ницше отрицательным образом ориентируется на этике сострадания Шопенгауэра. Последняя защищает то, что не может жить самостоятельно, и поэтому она аморальна. По той же причине осуждается христианство, так как оно берет сторону слабого жизнью, того, кто должен погибнуть. Даже истина не имеет ценности, если она не служит повышению жизни. Наука не может оцениваться по своей истинности или ложности, но только по тому, способствует ли она жизненному движению или замедляет его. Точно так же и сверхчеловек лучше всего может быть понят как самый жизненный человек, посвящающий себя наиболее жизненному в жизни и с презрением отвергающий все другие идеалы. В нем, наконец, оформляется “дух земли”. Нельзя останавливаться ни на какой форме жизни. Каждую из них нужно преодолевать и стремиться к еще более жизненной. “И вот какую тайну раскрыла мне в своих речах жизнь: гляди, говорила она, я то, что все время себя должно преодолевать”. В этом смысл жизни также и сверхчеловека, образ которого в ином случае трудно доступен пониманию. В конце концов, тот превыше всех, кто в состоянии утверждать жизнь в ее вечном возвращении во всей ее полноте со всеми ее страхами и ужасами, так как такое отношение к жизни свидетельствует о величайшей жизненности, крепости и силе.

Коротко говоря, повсюду переоценка всех ценностей Ницше получила всеобщее распространение как раз в тех своих частях, которые ведут к принципу жизни. В этой связи не

существенно, что установке этого принципа способствуют также другие соображения, быть может, более важные в иных отношениях. Только философ жизни стал модой, и его приходится рассматривать там, где нужно характеризовать самые общие тенденции философии современности.

Но Ницше все же лишь один философ жизни среди многих и, если мы не будем ограничиваться одной Германией, вовсе даже не самый влиятельный. Прежде всего среди современных мыслителей европейской культуры здесь следует указать на Анри Бергсона. Как мы уже вскользь указали, он, хоть и косвенным образом, зависит от Шеллинга, а также от Шопенгауэра, ведет, следовательно, также свое происхождение от немецкого романтизма, как и Ницше, что нужно подчеркнуть в связи с его переоценкой, но что не должно вести к его недооценке. Абсурдно

290

называть его плагиатором*. Несмотря на *относительную несамостоятельность* своих главных мыслей, он-то собственно и должен считаться *философом жизни* нашего времени, если под философией мы разумеем учение, а не ряд настроений или убеждений. Несмотря на то, что нелегко читать его книги, влияние его велико и в научной философии, так что благодаря ему многие считают уже само собой разумеющимся центральное положение понятия о жизни в мышлении о мире.

Теперь нам необходимо вспомнить данные недавно Бергсоном лозунги и уяснить их связь с общим принципом жизни. При этом не имеется в виду давать объективного изложения его мыслей**. Для Бергсона философствование равносильно непосредственному интуитивному познанию мира. Его космос в своем бытии равен переживаниям живого человека, и его мировоззрение, как истолкование смысла человеческого существования, переносит центр тяжести на *elan vital*³. Таким образом, и здесь мы имеем единство теории бытия и теории ценности. Они нигде не отделяются друг от друга, так уже и здесь к нашему изложению присоединяется истолкование.

Склонность к органическому и отвержение механического ведет прежде всего к решительному повороту к метафизике. Мир естествознания, в особенности физики, химии и астрономии, со своим кругом бывания и со своими законами, чем раньше и полагался настоящий мир, — вообще не “мир”, но одно стороннее произведение вычисляющего рассудка, который на все налагает путы косного. В нем, знающем только повторение, мы не постигаем сущности мира, который неустанно несется вперед в своей новизне. Понятия наших объяснений умерщвляют всякую жизнь, как только они принуждают входить ее в свои рамки. Они однообразят вещи вечно разнообразные. Они изготовляют только готовое платье, а не работают на заказ реальной действительности, в которой все изначально ново. Обычная наука учит измерению и счету

* Я упоминаю об этом, так как мыслитель столь первоклассный, как Вильгельм Вундт, не вполне отрицательно отнесся к придающей значение исключительно внешним обстоятельствам брошюре “Плагиатор Бергсон” (*Literarisches Zentralblatt* 13. Nov. 1915). Мы не должны подражать французам в их манере презрительно говорить о людях, которые пользуются влиянием в широких кругах. Бергсон принадлежит к таковым. Понятно, что не все у него оригинально. Многие взяты у Шопенгауэра. Но и Шопенгауэр широко пользовался Шеллингом и другими, но от этого он само собой разумеется не становится плагиатором.

** Сжатое изложение основных мыслей дает Рихард Кронер “Анри Бергсон”, 1910 (Логос I, стр. 125 сл.). Также и по поводу критики можно отослать к этой статье. Она все еще принадлежит к лучшему, что написано по-немецки о Бергсоне. Верность изложения своих мыслей признал сам Бергсон.

и при этом не идет дальше самого внешнего и поверхностного, застревает при самом простом повышении, ослаблении и гибели жизненного напряжения. Высчитано и измерено может быть только твердое, косное, мертвое. Истинное бытие, сплошность его течения, постоянная волнистость становления раскрываются только интуицией и притом не в пассивной, но в активной воззрительности. Жизнь, а не рассудок, постигает жизнь в ее жизненности, как действительность времени или *duree reelle*⁴.

Уже тем самым имплицитно совершился переход к теории ценности. Длительность (*duree*) означает не вневременную вечность, так как и эта была бы мертвой. Скорее мы имеем в ней

жизненность вечной жизни, понятие, кажущееся парадоксальным только потому, что мы привыкли мыслить при помощи одного только мертвого и умерщвляющего рассудка. От этого мы должны отказаться. Тогда для нас становится ясным: мироздание — это подобное нам самим действие творческой силы, бьющее ключом становление, полное своего вершения, и в этом его божественность. Механизм объявляется исчадием ада, поскольку он имеет в виду только малозначащие изменения местоположения неизменных элементов, подменяет всякую действительность времени пространственным рядом положением, все интенсивное экстенсивным. Подлинная реальность создает всегда новые формы и образы в неисчерпаемом росте и развитии. Последним словом всего будет *evolution creatrice*⁵. Мировая субстанция существует не как косное бытие, но она становится. Она вовсе не похожа на субстанцию, не пребывает неподвижно, не покоится, но живет и действует. Не в бытии, но только в становлении может раскрываться жизненное. Что клонится к упадку, блекнет, закосневает, пропадает, затвердевает, упокояется, умирает, в том нет божественности.

С этой ценностной метафизикой жизни самым тесным образом связывается, в конце концов, и этика, если о таковой можно говорить у Бергсона. Само собой разумеется, она является в виде этики жизни. На наш вопрос, что нам делать для того, чтобы наша жизнь приобретала осмысленный характер, может быть один ответ: мы должны жить в интуиции. Мы должны освободиться от рассудка, который делает нас рабами наших потребностей и который сковывает нас так же, как и все другое, чего он ни касается. Только через интуитивную отдачу себя жизни мы достигаем нравственной свободы. Сама жизнь образует таким образом не только истинное бытие, но и истинную цель жизни. Она не может быть для всех раз навсегда одинаковым заданием, но в свободной жизни каждый волен выбирать себе особую цель. Таково то “воззрение на жизнь”, которое вытекает из мировоз-

292

зрения Бергсона, та “практическая философия”, которая теснейшим образом связана с “теоретической”. Так основные его мысли мы понимаем как сплошь жизненную метафизику жизни, полученную человеком жизни из полноты самой жизни.

Также и по своим внешним размерам влияние Бергсона в научной философии было гораздо больше, чем влияние Ницше. Заратустра читается главным образом немцами и едва ли доступен переводу. Через Бергсона влияние немецкой мысли в блестящем французском облачении распространяется не только по всей Европе, но его действительность обнаруживается также и в Америке. Там его воодушевленным последователем сделался Уильям Джемс, которого многие восхваляют в качестве величайшего мыслителя Соединенных Штатов. Джемс получил наибольшую известность благодаря своему, так называемому, прагматизму, который служит как бы гносеологией философии жизни, выдвигая тот взгляд, что истина мыслимого определяется не своим теоретическим значением, но своей полезностью для жизни, пригодностью для повышения жизни, старый взгляд, который в последнее время уже защищался Ницше, еще раньше Махом и Авенариусом.

Впрочем, достаточно только краткого указания на Джемса, ибо его плюралистическая метафизика не обладает никакими существенно оригинальными чертами. Самый интересный ее момент заключается в том, что для жизненности мало универзума, но нужно мир мыслить как мультиверзум. Но, может быть, особая ценность этого взгляда и ограничивается только этой терминологией. Его разработка заставляет желать многого.

Само собой разумеется, что здесь речь идет о философе жизни, а не о психологе, который может стоять гораздо выше философа жизни по своему научному значению. В нашей связи Джемс важен потому, что, будучи по своему происхождению и культуре весьма отличным от Ницше и Бергсона, он все же в некоторых основных своих мыслях обнаруживает с ними поразительное согласие.

Не существует более значительных по влиянию философов, чем эти три столь различные между собой по национальности и образованию мыслители, и все они определенно философы жизни. Тем самым мы характеризовали модную философию нашего времени в лице их наиболее прославленных отдельных представителей.

Наряду с ними многие другие развивают свои мысли в том же направлении, часть из них нельзя причислить к чистым философам жизни и считать также модными. Но все же нужно упомянуть о некоторых и из их среды, особенно о тех, которые более

293

ярко свидетельствуют о широкой распространенности и силе современных тенденций в понимании жизни как раз потому, что в иных отношениях они отличаются от модной философии.

Так, к числу их принадлежит Георг Зиммель. Он обладал необычно тонким пониманием окружающих его духовных движений. Мы имели уже возможность на него сослаться при общем изложении философии жизни, поскольку и он делал попытки установить связь между основным направлением современности и понятием жизни. Вместе с тем он сам, по крайней мере в части своих работ, должен считаться философом жизни. Он много говорит о жизни и почти всегда в высоких тонах, как о предмете своей любви. Он не только ясно понял, что на пороге двадцатого столетия широкие круги духовной Европы жаждущими пальцами стали искать новый лейтмотив для построения мировоззрения, причем понятие жизни стремится занять центральное место в этом искании, подобно тому, как другие эпохи сосредоточивались на таких понятиях, как бытие, божество, природа или личность, но он сделал также из жизни, по крайней мере, в своем последнем труде, определенный центр **своего** собственного мышления, правда, таким путем, что, в сущности, здесь уже произошло преодоление чистой философии жизни. Ибо Зиммель мыслит под термином жизнь как одно-два, по существу различные, понятия, благодаря чему теряется столь важное для других философий жизни единство жизни, и имманентной она остается только по имени, тогда как имеющееся у Зиммеля “обращение к идее” сполна означает переход через границы всякой жизни.

Но, даже оставляя это в стороне, нельзя подводить под определенные лозунги этого мыслителя со столь богатым духовным содержанием, поскольку он был сознательным противником систематики. Тем не менее он остается философом жизни в широком смысле этого слова, обнаруживая здесь свою зависимость как от Ницше, так и от Бергсона, т. е., собственно говоря, от философов жизни, причем не наносится никакого ущерба его самостоятельности. Тем самым он характерен для философии нашего времени.

Но, вместе с тем, по существу он образует переход к тому ряду мыслей, которые еще менее могут считаться философией жизни в узком смысле, но все же обнаруживают свое родство с нею, и поэтому равным образом должны быть упомянуты здесь.

Из старшего поколения, прежде всего, нужно назвать Вильгельма Дильтея, который совершенно не зависит от Ницше и Бергсона, но зато стоит в теснейшей связи с немецкой романтикой, подлинным истоком современной философии жизни. Хронологически он принадлежит к ранним философам жизни. Тем

294

Короче говоря, также и здесь мы встречаемся с жизненностью, непосредственностью, первоначальностью и наглядной иррациональностью в противоположность мертвому и выводному ограничивающемуся понятиями знанию, и в этом у Дильтея по существу устанавливается связь с Ницше и Бергсоном, с Джемсом и Зиммелем, от которых он в другом отношении далеко удаляется.

Быть может, посыпятся сначала возражения, если далее в той же связи мыслей мы упомянем строго научную школу *феноменологов*, во главе которых стоит *Гуссерль*. У самого Гуссерля действительно нет философии жизни. Несмотря на это, его мышление сродно с нею, и этим, быть может, объясняется как раз в значительной своей доле успех его произведений. Для широких кругов идеи Гуссерля конечно недоступны. Однако в связи с ними развилась философия жизни, и уже поэтому о них приходится упоминать.

При этом, само собой разумеется, дело идет не о развертывании логического в противоположность психологическому, так как таковое может повести только к отказу от всякой философии чистой жизни, но о “взирании на сущность” (*Wesensschau*), которое Гуссерль стремится сделать основной теорией всякой философии и которое нашло своих приверженцев. Также и их мы попытаемся понять в сознательно одностороннем виде и поэтому несправедливо приспособленными к моменту времени, в связи с современными тенденциями учений о переживании, приняв во внимание, что под феноменологией разумеется учение о вновь открытом виде наглядных и непосредственных “явлений”. При этом приходится больше вспоминать о Гетевском основном феномене, чем о Гегелевой феноменологии.

Смысл точки зрения феноменологии — в незамутненном восприятии первично данных феноменов. В его единстве и своеобразии мы должны учиться “видеть стоящее перед

глазами”, не окутанное и не затемненное туманной завесой, созданной научными теориями и, в особенности, ходовой психологией. Непосредственное “видение”, “не только чувственное, опытное, но видение вообще, как первично данное сознание чего бы то ни было, составляет последний источник правомерности всех утверждений разума”*. Это самое близкое к нам мы не должны забывать, увлекаясь понятиями, содержащими только отвлеченное, отрозненное и потому далекое нам бытие.

В этом сердцевина сущностного взирания, согласно феноменологической методе, поскольку мы ее причисляем к общим тече-

* Ср. Гуссерль, Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии. 1913, стр. 36.

296

ниям времени, и эта жажда непосредственности связывает Гуссерля все же с философией жизни, не только с Бергсоном, но и с Дильтеем, который не без основания живо интересовался подобными стремлениями, несмотря на то, что у него не только отсутствуют модные лозунги, но в глубине души его замысел совершенно с ними расходится.

Для более полного доказательства имеющейся здесь связи по существу, можно было бы указать, что Макс Шелер в качестве сторонника Гуссерля определенно заявил, что он питает надежду, благодаря этой философии в сфере жизни, использовать до конца те могучие толчки, которые даны были нашему мышлению со стороны Ницше, Дильтея и Бергсона. В прямо-таки торжественных выражениях он указывает на феноменологию, как на выполнение всех этих замыслов, и в характерных словах требует философии, исходящей из “переживания сущностных содержаний мира”, которая должна знаменовать новую эпоху*.

Шелер сам дал наброски такой философии жизни, главным образом, в своей книге о гении войны, в основополагающих и собственно философских главах которой понятие жизни играет решающую роль и служит для оправдания войны как высшего момента государственной деятельности. В критике философии жизни мы еще вернемся к этому.

Под конец следует указать еще на то, что жизнь не только полагается в основу всей культуры, но также становится базой для мышления там, где и культура рассматривается как нечто малосущественное.

Здесь делались попытки определенно примыкающие к романтическому ходу мыслей. Характерен в этом отношении “опыт философии жизни” русского автора Федора Степуна, стоящего на точке зрения Фридриха Шлегеля**. “Ценности жизни”, как “ценности состояний”, противоплагаются всем “ценностям осуществления” и тем самым всем ценностям культуры. Сама жизнь почитается больше всего, и особенно религия только и может обнаруживаться в чистом переживании. Нет смысла говорить о религиозной культуре. Возможна лишь жизнь в Боге. Всякая культура основывается на творчестве и означает творчество. Всякое же творчество сводится к отрицанию и уничтожению положительного всеединства души, в котором непосредственно коренится всякая религиозность.

Эта философия жизни, проникнутая симпатией к Фридриху Шлегелю, придает интересный нюанс современной философии.

□ * Ср. Scheler, Abhandlungen und Aufsätze, 1915, II, стр.227.

**Ср. Логос. I т. 1910 г., стр. 171 сл. (русск. изд).

297

Шлегель полагал, что только в пассивной святости человек может хранить память о своем я, в целях созерцания мира и жизни, в лености он усматривал единственный “богоподобный отрывок”, уделенный человеку. В этом случае можно сослаться на изгнание из рая. Остается только пожалеть, что тот, кто последовательно “живет” согласно этой философии жизни, не сможет дать философских “осуществлений”. Это мировоззрение ценности состояния неспособно к объективному оформлению в законченной связи мыслей, и, таким образом, мы не можем, к сожалению, ожидать появления “системы”, быть может, самой последовательной из всех философий жизни. Кто философствует, исходя из этой точки зрения на жизнь, совершает уже не последовательность в самом своем акте философствования.

Претендующее на полноту перечисление философов жизни здесь невозможно и не имело бы смысла. Связи с понятием жизни простираются на самые разнообразные философские

направления. Так, сюда можно, например, причислить взгляды *Фридриха Паульсена*, несмотря на то, что термин жизнь не встречается у этого не сильного, но тонкого и приятного мыслителя. Он проникнут большой симпатией к Джемсу, и его понимание Канта соответствует современному течению. Еще с большим основанием можно в этой связи упомянуть *Ганса Файхингера* с его "Philosophie des Als-ob". Отчасти, конечно, она связывается со странным искажением Канта, которое уже в конце XVIII века по поводу Форберга вызвало энергичное противодействие Фихте, и поэтому отступает далеко от модных направлений. Но и в ней определенно обнаруживаются нити, связующие ее с Ницше и с прагматизмом, благодаря чему эта философия встретила такое участие к себе. В принципиальном отношении в своих существенных чертах, что здесь для нас важно, ее рассуждения не дают ничего нового сверх того, что мы уже знаем. Поэтому достаточно одного краткого указания на нее. Не имеет смысла приводить новые имена. Их число велико, их принципиальное значение же маловажно. У каждой моды много поклонников.

Но не следует также *слишком* раздвигать круг философии жизни. На это следует указать, так как наряду с Бергсоном и Джемсом называют такого мыслителя, как *Рудольф Эйкен*, считая, что, подобно первым, он отвращается от понятий обратно к жизни*. Конечно, у Эйкена очень часто встречается слово жизнь, и точно так же справедливо, что в этом своеобразном и глубоком мыслителе нельзя видеть только обновителя идеализма Фихте. Но для него существенна самая тесная связь с классической

* Ср. Julms Goldstein, Wandlungen in der Philosophie der Gegenwart, стр. 149 сл.

298

немецкой философией, и если понятие жизни столь расширять, что под него подойдет и "духовная жизнь" Эйкена, то этот термин потеряет всякую ясность своей смысловой чеканности. Поэтому как бы Эйкен ни любил свою жизнь, он не может быть причислен к тем философам, которых мы здесь имеем в виду. Современное течение во взглядах на жизнь не оказало на него существенного влияния, наоборот, он постоянно сохранял по отношению к нему свою полную философскую самостоятельность.

С другой стороны, существуют мыслители, которые не употребляют термина жизнь и все же тесно связаны с модными течениями современности. Это случается также и без их ведома. Так, чтобы не быть голословным, можно привести в пример хотя бы книгу, имеющую столь многочисленных читателей и столь сенсационное заглавие, как "Гибель Запада" Освальда Шпенглера: она — в большей своей части результат современных тенденций жизни, хотя "воля к жизни" у автора, как и у Вотана в кольце Нибелунгов, волит только одно: конец! Не только Гете, но также Ницше и Бергсон были восприимчивыми этой "морфологии". Понятие "фаустовского", родственное дионисийскому и следовательно связанное вообще с принципом жизни, проходит через всю книгу в целом, и точно так же самый замысел "морфологии" обнаруживает связь с тенденцией учения о жизни. Морфология означает здесь биологию. Шпенглер заметил, что история не может разрабатываться по образцу "точного" естествознания. Но он не замечает, что *всякое* генерализирующее, следовательно также и морфологическое изложение, должно вести по самому своему существу к удалению из истории неизменно индивидуального. Биология в принципе вытесняет историческую особенность никогда не повторяющегося одновременно с установлением "исторических законов". Забывая об этом обстоятельстве, современный принцип жизни терпит неудачу из-за переоценки биологического мышления*.

* Впрочем, я не могу здесь разбирать эту несомненно очень остроумную книгу. При всех интересных частностях методический аппарат понятий в ней столь хрупок, что изложение ее главных мыслей без критики с трудом было бы возможно, и сверх того "пророчество" о гибели запада кажется для каждого, кто ясно видит логическую структуру исторического, т. е. индивидуализирующего мышления, столь ненаучным произволом, что вообще о нем неловко говорить в научной связи мыслей. Шпенглер оставляет очевидно очень мало на долю "логиков", которым он отводит свое всемирное историческое место, в таблицах, приложенных к книге. Тем не менее он мог бы от них кое-чему поучиться. Мнение, будто можно заранее определить развитие истории, принадлежит к рационалистическим предпосылкам философии просвещения, которые, наконец, должны быть отброшены.

О других работах, важных для нас постольку, поскольку хотя бы в своих частностях, иногда помимо своего ведома и желания, они являются выражением жизненных тенденций времени, мы поговорим позже. Изложение их содержания не прибавило бы ничего нового к характеристике современного мышления. Что же касается частностей, то, чтобы избежать повторения, лучше будет о них упомянуть в критической части.

Уже теперь, несмотря на связанность одной мыслью, картина современной философии жизни достаточно пестра, чтобы быть односторонней. В ее рамки входят самые разнообразные стремления. Творческое напряжение жизненных сил и святая пассивность тиши переживания, отрицающего всякую деятельность, французский епан⁷ и русская мистика, сознательно бездеятельная в своей созерцательности, полный радостных надежд жизненный оптимизм, захваченный эволюцией сверхчеловечности, и сумрачное отчаяние в дальнейшем развитии западной культурной жизни, антинаучные пророчества о жизни и строгая научность взгляда на жизнь, метафизическая погруженность в потусторонность мировой сущности и до конца по ее сторону находящийся прагматический утилитаризм — все это сталкивается в той западно-восточной структуре жизни, которая протягивается над Европой.

Как же было не стать модой мышлению о жизни при таком богатстве, которое как будто б полно посулами для каждого? Во всяком случае, значительно большая часть мыслей, “жизненных” в современной философии, т. е. таких, которые не ограничиваются распространением среди ученых, но усваиваются также и более широкими кругами, находится под знаком философии жизни или прямо о том заявляя, или будучи таковыми на деле. Понятия жизни окружают нас наподобие философской атмосферы, даже для более молодого поколения они стали столь привычными, что часто думают, будто так всегда должно быть: повсюду только нужно стараться “переживать”, если хочешь философствовать.

При этом еще раз нужно подчеркнуть, что это изложение не имеет целью охватить философское движение нашего времени в его существенных направлениях. Самое важное в современности заключается, быть может, в том, что пока еще интересует узкие кружки. А о той работе, которая примыкает к великим мыслителям прошлого и стремится развивать дальше их системы, точно так же не было речи, хотя и эта часть современной философии не может считаться малосущественной. Такое намерение исключается уже в силу того, что самого автора нужно причислить к тем, кто работает над развитием дальше начатого философией немецкого идеализма.

300

Таким образом, мы сознательно ограничились широко распространенными тенденциями. Тем самым еще не дается никакой их оценки: ни положительной, ни отрицательной. Это ограничение объясняется вышеуказанными причинами, диктуемыми определенными научными заданиями.

301

3. Беспринципность жизненной философии интуиции “Doch ein Begriff muss bei dem Worte sein”.

Der Schuler

От изложения философии жизни мы обращаемся теперь к ее критике. При этом речь идет *не только* об ее опровержении, но также и о признании ее правомерных мотивов. Однако о них мы поговорим в конце. Там мы укажем на нечто положительное, что может именоваться “философией жизни”. Но речь при этом будет отнюдь не о философствовании на основании голого переживания. Скорее наоборот, жизнь должна быть соотнесена с чем-то, что само не жизнь.

Жизненная философия никогда не совпадает с жизнью. Подготовкой для такой философии, трактующей о жизни, должна быть критика той жизненной философии, которая рассчитывает обойтись с одной только жизнью. А потому пока центр тяжести лежит на отрицательной стороне дела.

При этом мы не можем принимать современную философию за такое единство, в виде которого она нами нарочно ранее была изложена. Мы должны усмотреть в ней различные элементы и попытаться выделить то, что падает на долю просто жизненных настроений, жизнеощущений и инстинктов жизни. По отношению ко всему этому научная критика не имела бы вообще никакого смысла. Мы останавливаем наше внимание только на том, что нашло себе выражение в теории, будем, таким образом, оперировать только с *понятием жизни*.

Но и последнее в современной философии оказывается не однозначным, так как здесь смешиваются различные понятия жизни. Мы должны их различить. Только сами по себе ясные и однозначные направления могут быть оспариваемы научно. Так мы будем поступать, подобно тому, как если бы перед нами была

302

связка прутьев, на которую мы до сих пор смотрели как на нечто единое, теперь же каждый из них берем в отдельности и стараемся разломить. То же ценное, что таится в стремлениях нашего времени и что поэтому должно быть сохранено, таким путем еще лучше обнаружится.

Прежде всего нужно уяснить чрезмерную неопределенность современного понятия жизни, не позволяющую без более точного определения сделать из него основу научной философии. Жизненные настроения могут получать самые многозначные ярлыки, и как раз из смутности проникающих друг друга жизнеощущений, которые возникают в связи с этими настроениями, проистекает большая часть их привлекательности и чуждой науке ценности. Для науки прежде всего важно свести счеты с двумя принципиально отличными понятиями жизни, из которых одно имеет очень широкое значение, другое же ограничивается тесным кругом явлений жизни.

Самая общая тенденция жизни направлена на непосредственное, наглядное, *интуитивное* вообще в противоположность всякой “мертвенности” *понятия*. Это понятие жизни таким образом можно определить именно как понятие непонятного. Другое понятие, наоборот, подходит только к отдельным жизненным процессам. Им принимается во внимание то, что обычно называется жизнью в противоположность мертвому, та *жизненность*, о которой, как одна из специальных наук, говорит *биология*. Более широкое направление можно обозначить как *интуитивную* жизненную философию, тогда как более узкие течения ориентируются на науку о жизненных организмах и поэтому носят *биологический* характер.

Мы прежде всего рассмотрим интуитивную жизненную философию, чтобы показать отсутствие в ней какого-либо ясного *принципа*, что делает ее неприемлемой в качестве основы для научного изображения мира и разработки теоретических взглядов на мироздание. Затем нам нужно будет перейти к биологизму, который хотя и имеет принципиальную основу, все же, как это обнаружится, не может построить с помощью своих принципов философию, как учение о мировом целом или как мировоззрение, так как эти принципы недостаточны даже для того, чтобы обосновать “жизневоззрение”, понимая под этим более узким термином истолкование человеческой жизни.

Разделение на эти два направления совершенно неизбежно при критическом подходе к ним. Но при этом особенно нужно отметить, что модная ныне философия характерна как раз тем, что в ней смешиваются интуитивные и биологические моменты. Указывая на это, мы уже в области критики.

303

Прежде всего мы ставим общий вопрос, что такое жизнь и что нужно считать живым? Каковы признаки этого понятия, и чем отличается живое от мертвого? От чего имеет смысл требовать, чтобы оно было живым?

Если живым называют, как это часто случается, все, чему придают высокое значение, и мертвым все, чего терпеть не могут, то этим ничего не достигается. Действительно, жизненный энтузиазм должен показаться с самого начала подозрительным, если ставится требование не только “жизненного мировоззрения”, но сверх того недооцениваются все науки, также и специальные, из-за их недостаточной жизненности.

Наносит ли какой урон естествознанию заявление, что в его понятиях нет жизни? Можно бороться с натурализмом, с отождествлением мирового целого с природой и равносильным этому сведением философии к естествознанию. Но отдельные естественные науки философия должна предоставить самим себе. Их задача вовсе не в том, чтобы быть жизненными. Жизненная математика кажется прямо чем-то нелепым, если мы поймем слово жизненный в каком-нибудь из обычных его значений, хотя сейчас дело обстоит так, как будто

бы от нас требуют и таковой. Математические образования остаются “мертвыми”, как бы они ни были пронизаны “движением”, но это ничем не умаляет, само собой разумеется, ценности математического мышления. Скорее наоборот, быть может, как раз там оно одерживает свои величайшие победы, где оно дальше всего отстоит от всего переживаемого где-либо в жизни.

То же можно считать по крайней мере возможным для физики и химии. Их задачей не служит изображение живой природы. Действительно, от отсутствия жизненности они не теряют научной правды даже тогда, когда пытаются построить понятия, нужные *для жизни*, для ее объяснения. Стремление расширить точку зрения физики на возможно более широкую область телесного бытия, перенести ее с мертвой природы на рассмотрение органического, не может встретить *методологических* возражений. Живое должно быть представлено также и в таком виде, чтобы стала понятной его связь с “материей”, которая неорганична и поэтому называется мертвой. Если теперь презрительно относятся к попыткам идти в этом направлении, и слово “механистический” сделалось бранным в устах иных философов, то это указывает только на недостаток у них “философии”. Физическое воззрение на телесный мир шире всех других, а потому “философское” понятие *пространственной* природы научно всегда будет ориентироваться на физике.

Правда, перенесение способов мышления наук о телесном на область душевного или “духовного” мира оканчивается неуда-

304

чей. Но организмы так же телесны и так же занимают пространство, как и земля, на которой они постепенно развиваются, и завоевания физики колебали уже не раз твердо установленное, так что никакое “невозможно” не должно говорить по поводу распространения физического образования понятий на *всю* область телесного мира без исключения.

Само собой разумеется, организм не равен механизму. Но на основании этой избитой истины, которой ограничивается мудрость иных виталистически настроенных сторонников телеологии в природе, нельзя вывести ничего опровергающего попытку подвести органическое под физические и химические *понятия*. Тело, имеющее цвет, тоже не только количественно определенный комплекс атомов, т. е. цвет, как таковой, никогда не равен движению, и тем не менее есть полный смысл в утверждении, что понятие с количественным содержанием имеет значение также и для цветных тел. Таким же путем оправдывается образование физических понятий органического. Каждый шаг в направлении включения организмов в общий порядок природы означает принципиальный прогресс, и целое телесного бытия не может мыслиться по крайней мере противоречащим механике или физике, ибо иначе было бы невозможно никакое воззрение на телесный мир, как на единство. Философия, которая не принимает во внимание стремления к *общей* теории телесного мира, не может быть признана универсальной в истинном смысле этого слова.

Но это касается только специальной проблемы. Общий принцип, имеющийся здесь нами в виду, выражается лишь постольку, поскольку нужно различать между действительным и понятием этого действительного.

Основная наша задача сводится к рассмотрению того, может ли жизнь стать всеобъемлющим философским понятием мирового масштаба, и тогда на деле, нам представляется, что слово “переживание”, пожалуй, может иметь значение, способное дать самую общую схему для мышления всех предметов. То, что мы не “пережили”, для нас не существует, следовательно не может входить и в философию. Поэтому как раз *универсальная* наука должна как будто бы превратиться в философию переживаний. О чем ином она могла бы в противном случае говорить? У нее нет никакого другого материала. Таким образом, приходится признать, что философия должна так оперировать с совокупностью всех переживаний, чтобы они были расчленены вполне однозначно в систематическом порядке, это же может сделать только философия *жизни*.

Разве мы не должны даже тогда, когда мы говорим о своем *не* признании чего-нибудь, все же как-то его переживать. В ином

305

случае о нем было бы бессмысленно говорить. Слова, под которыми не разумеется никакого переживания, звук пустой, непонятный никому из нас. Таким образом, как будто бы философия жизни приобретает неоспоримое право на существование.

Но если мы присмотримся ближе, то увидим, что это право куплено дорогой ценой. Мы можем признать, что все мыслимое необходимо состоит из “переживаний”. Против этого ничего нельзя сказать. Но что из этого следует?

Понятие жизни становится пустым, раз оно применяется ко всему, что существует и что не существует. Слово, которое должно обозначать *любую* мыслимость, неизбежно теряет отчетливость значения. Ее применение для философии жизни, как чего-то отличающегося от остальных видов философствования, становится теперь бесплодным. Пережитость оказывается безразличным наименованием для сущего и несущего, пребывающего и изменяющегося, твердого и текучего, видимого и невидимого, чувственного и сверхчувственного, непосредственного и проникнутого рефлексией, содержания и формы, конкретного и абстрактного, данного и примышленного, наглядности и понятия, субъекта и объекта, я и ты, телесного мира и душевной жизни, и т. д., и т. д.

Все это должно как-то “переживаться”, ибо, несомненно, иначе оно оставалось бы нам совершенно неизвестным. Слова не имели бы никакого понятного для нас смысла. Но “философия жизни”, опирающаяся на *такую* истину, не имеет ничего общего с тем направлением мысли, которое все свое ударение кладет на становящееся и текучее, непосредственное и конкретное, на наглядность во всей ее полноте, отодвигая на задний план пребывающее и неподвижное, проникнутое рефлексией и абстрактное, примышленное и созданное понятием, лишенным наглядности.

Конечно, можно применять слово “переживать” так, что станет правильным положение: все, о чем мы осмысленно говорим, должно как-то “переживаться”. Нужно даже сказать, что полезно обратить особенное внимание на заключающуюся в этом заявлении правду. Но если на нем одном сейчас же стараются обосновать философию жизни, то в таком предприятии нельзя усмотреть ничего нового. Изменено только наименование. Быть пережитым значит в этом случае то же самое, что и “быть данным” или же быть осознанным, и учение, здесь возникающее, сполна покрывается тем, что обычно обозначают как гносеологический идеализм или точку зрения имманентности познаваемого сознанию. “Мир есть представление”. С того действительно *начинается* философия, и если остаются при этом утверждении, то приходят к философии чистого опыта. Сколь ни важным в известных отношениях является это выяснение

306

черт данности или осознанности всего мыслимого, оно все же не дает еще основы для философии жизни в сколько-нибудь точном значении этого слова. Это станет тотчас же ясным, если вспомнить, что, согласно учению об имманентности, мертвое “переживается” на равных правах с жизнью. Все косное и неодушевленное, с чем борется современная философия жизни мы все же знаем только постольку, поскольку оно нам “дано”, поскольку мы его “представляем” или “имеем в сознании”.

Мертвый механизм относится к “переживанию” с таким же правом, как и живой организм. Следовательно, на основании *этого* понятия жизни нельзя говорить о философии жизни в противоположность философии смерти.

Таким образом, для обозначения более широкого понимания переживания в интересах самой же философии жизни отдавать предпочтение старым, сделавшимся обычными, выражениям, как-то: “имманентность”, или “сознание”, или “опыт”, которые указывают, что обращение внимания на свойство переживаемости всего мыслимого, как это, например, производится У. Джемсом, защищающим “радикальный эмпиризм”, правда является первым шагом философии, но именно *только* первым, за чем уже должны следовать многочисленные следующие, если мы хотим получить философию жизни, к которой стремится наш век.

Само собой разумеется, это обстоятельство в отдельности ничего еще не говорит о философии жизни вообще. Оно касается только ее самого общего и, на первый взгляд, ее самого приемлемого обоснования. Несомненно, можно придавать слову “жизнь” более узкое значение, сохраняющее, однако, его пригодность для определения общей философской точки зрения. А потому, следует рассмотреть также и эти более узкие понятия жизни.

Прежде всего мы встречаемся с той мыслью, что жизнью нужно называть все непосредственное и изначальное, или все *воззрительное*, т. е. не подвергшееся еще обработке в понятиях, в нем-де и нужно искать сущность мира, каков он есть.

В этом сходятся, действительно, многие взгляды на жизнь философии нашего времени: “формы”, в которые рассудок влагает мир, делают жизнь “безжизненной”. Поэтому нужно стремиться к неоформленному, неподдельному, чистому содержанию, которое дается непосредственной интуицией в качестве “подлинной” жизни. В этом смысле, скажут, и нужно понимать термин “переживание”. Этим выставляется требование откинуть все приатки оформления, знаменующие омертвление. Если здесь имеются в виду не переживания вообще, но переживания содержания, в про-

307

тивоположность всякой форме, то естественным нужно признать вопрос, чем является эта чистая, незамутненная, сохранившаяся в неприкосновенности, ничем не тронутая в своей жизненности жизнь. Таким путем получается то определенное понятие жизни, на которое опирается вышеупомянутая интуитивная философия жизни, именно, понятие бесформенного, и так как всякое понятие предполагает известную форму, то вместе с тем лишено понятия, только воззрительного, доступного одной только интуиции жизненного содержания. Таким образом, вполне выясняется это второе понятие жизни.

Но достаточно ли оно для обоснования философии жизни? В это можно как будто бы верить в том случае, когда стремятся к интуиции в противоположность рассудку. Само собой разумеется, при принципиальной критике, мы можем иметь дело только с теми видами интуитивной философии жизни, которые всерьез отвергают всякое оформление путем понятий рассудка и ставят на их место наглядность. Поскольку речь идет только об известной мере наглядном и, соответственно этому, в известной мере подверженном рассудочной форме, принципиальное решение вопроса невозможно. Ведь в этом случае все дело сводится к определению философией жизни этой меры, указывающей, сколько содержания и сколько формы у нас есть в переживании, а об этом можно, конечно, спорить. Следовательно, вопрос может ставиться только таким образом: каковы должны быть взгляды философии жизни, стремящейся опираться *исключительно* на интуитивное переживание жизненных содержаний, и как только вопрос поставлен таким образом, должно стать ясным: чем последовательнее стараются увидеть в жизни чистое содержание наглядного, в противоположность *всякой* форме рассудка, тем более *удаляются* от научного мышления вообще.

Как возможна теория без применения какой-либо формы, говорящая об одном только содержании, без какого-либо мышления, ограничивающаяся интуицией только, без всякого понятия, опирающаяся лишь на наглядность? Остается несомненно правильным, что философия нуждается в содержании, и что все содержания, которые должны у нас принять форму понятий, так же наглядно переживаются. Но здесь опять нужно указать, подобно тому, как и при первом понятии жизни, что как раз, в силу применимости этого положения ко *всем* содержаниям, только еще подлежащим оформлению, оно не говорит ничего о том *особом* содержании, которое дало бы возможность *отличить* философию жизни от других видов философствования. Наглядное интуитивное переживание содержаний должно, таким образом, быть предпосылкой философствования, но само по себе

308

оно еще не дает философии. Это не требует доказательства, и мы упомянули о нем лишь потому, что часто философия жизни отличается удивительной неясностью в этом случае.

Точно так же и то обстоятельство, что многие философские мыслительные построения обнаруживают слишком мало наглядно переживаемого содержания, и поэтому, быть может, по праву обзываются “мертвыми”, не может служить обоснованием интуитивной философии жизни. Тут не уйти дальше положения, что понятия без наглядного представления пусты, и здесь еще не кроется никакой философии жизни”.

Говорят о жажде наглядности в наше время, и потребность в интуиции вполне оправдывается везде, где жизнь оставляет позади свои прежние формы, а также там, где понятия, созданные только для отдельных частей мировых содержаний и в силу этого односторонние, расширяются до понятий космических масштабов, как это, например, происходит в “монистическом” или механистическом мировоззрении. Для противодействия этому может возникнуть отказ от умерщвляющих форм. Но обоснован он может быть лишь постольку, поскольку направлен против отдельных видов *формального*. Известные рассудочные формы остаются неизбежными. И сама философия переживаемых содержаний

не могла бы осуществляться без понятий. Без них она бы осталась теоретически непонятной, не могла бы вообще получать выражение в имеющих смысл положениях.

Всякая философия, таким образом, должна решить вопрос, какие формы должны быть вложены в жизненные содержания, для того, чтобы явилась возможность говорить об их значении для философского понимания жизни, но тем самым центр тяжести снова переместился с содержания жизни на ее форму. Что известные формы убивают жизнь, это чисто отрицательная сторона дела. Где не надеются обойтись в науке одним содержанием жизни, **без** всякой формы, везде там находятся в заблуждении, потому что только в форме понятия наглядность перестает быть теоретически “слепой”, становится сказуемой, передаваемой, теоретически различимой или истинной. Полная бесформенность, таким образом, никогда не в состоянии “оживить” науку, она может ее только “убить”.

Для приложения этого очень простого принципа к нашему особому случаю, достаточно указать на то простое соображение, что мертвое, косное и нежизненное, как содержания, в такой же мере должны быть содержаниями переживания, как и содержания того, что, в противоположность им, называется жизненным. Так снова исчезает неискоренимое противоположение живого и мертвого, которое определяет собой все в философии жизни.

309

Таким образом, второе понятие переживания, как понятие чистого содержания жизни, в противоположность всякой форме, так же мало помогает философу жизни, как и понятие переживания вообще, равным образом охватывающее и форму и содержание.

Отсюда следует, что термину “жизнь” нужно придать третье, еще более узкое, значение, чтобы сделать его пригодным для философии жизни. Слово “переживание”, несомненно, не было бы столь излюбленно, числись у него всего только два вышерассмотренных широких значения, на первый взгляд делающих его как будто бы пригодным для применения в науке универсального характера.

Но под переживанием можно понимать совсем другое. Это видно уже из того, что часто на этом слове лежит такое же ударение, как и на термине “событие”. В этом случае мы желаем сказать, что в собственном смысле “пережитое” нами не осталось нам *чуждым*, но сделалось нашей собственностью, частью нашего я, погрузилось глубоко в наше существо и дало там твердые ростки. Только теперь переживание приобретает *значение* для жизни, т. е. прежде всего для нашей личной жизни и затем уже соответственным образом для жизни вообще.

Таким образом, мы действительно находим более узкое и более определенное понятие переживания. Переживаемое в “переживании” обнаруживает существенное для себя, наиболее важное в себе, говоря яснее, связанное с *ценностью*. Противоположным ему остается безразличное, незначимое, не имеющее ценности чуждое и потому мертвое, которое не может сделаться переживанием для нас, потому что оно нас ничем не касается. Но здесь переживание, таким образом, обозначает не только то, что *есть*, но одновременно и то, что *должно* быть, поскольку оно обладает ценностью. Мы *желаем* для себя “переживаний” в целях обогащения и повышения ценности нашей жизни. Стремиться к переживаниям в широком смысле было бы невозможно, так как они всегда у нас под рукой.

Не можем ли мы это третье понятие переживания приспособить для философии жизни?

Быть может, выскажут тот взгляд, что в нем и заключается как раз проблема философии жизни: она должна уяснить нам *существенные и полные* смысла переживания и выделить их из необозримой полноты безразличных для нас содержаний переживания. Может быть, это и правильно. Но, с другой стороны, также несомненно: научный принцип выбора не дан еще в том, что какое-либо переживание мы титулуем “переживанием” и тем самым причисляем его к “существенным” переживаниям. Смысл этих слов, правда, понятен, он самоочевиден, поскольку мы имеем

310

в виду существенное для нашей индивидуальной, личной, собственно нашей жизни. Здесь часто мы точно различаем, что принадлежит в жизни нам и что остается в ней чуждым для нас:

□ □ □ □ □ “Was euch nicht angeht, Misset ihr meiden, Was euch das Innre stürt, Dürft ihr nicht leiden”*.

Чутьем инстинкта мы совершаем это разделение. Но если мы ограничились бы этим и в философствовании, то мы лишились бы как раз того, что неизбежно требуется при построении

философии жизни. Он должна произвести разделение между переживаниями в общем виде: сверхиндивидуальным, необходимым и доступным пониманию другим способом. Чем объясняется, что мы от имени науки считаем что-то существенным: каков теоретический смысл “переживания”? Поскольку мы только живем, мы не задаем себе этого вопроса, но в философии жизни наоборот эта проблема приобретает решающее значение. Личные желания и настроения, дающие в результате чреватое смыслом переживание, оказываются индивидуальными капризами и не могут иметь руководящего значения.

Так мы приходим к следующему выводу. Каждый имеет свои *собственные* “переживания” и отличает их от других переживаемых им содержаний, не говорящих ему ничего. Но если бы они были *только* его собственными, то их выделение не было бы важным для науки. Как раз то значение, которое делает столь излюбленным самый термин переживания и дает нам возможность класть на него особое ударение, ничем не помогает само по себе в дальнейшем ходе науки. Тем самым также и третье понятие переживания оказалось непригодным для философских целей, и остается совершенно неясным, каким образом при помощи одного только переживания мы сможем перейти к построению философии жизни. Без общего, без значимого для всех случаев *принципа вывода*, наука не может существовать.

Это приводит нас обратно к соображению, которое мы уже вскользь высказывали вначале. Нам нужна система, которая могла бы превратить мировой хаос в теоретически стройный мировой космос. В этом смысле мы теперь понимаем особое указание на неизбежность формы по отношению к сбивающей с толку полноте содержания. -Это соображение должно обнаружить недостаточность также чистой философии переживания, как и вся-

* Вы должны избегать того, что не ваше; нетерпимо то, что смущает ваше внутреннее “Я”.

311

кого “радикального эмпиризма”. Чистое содержание совпадает с содержанием переживания. Понятие жизни в этом широком значении не выводит нас из области одного только содержания. Что превращает хаос жизни в космос жизни? Так мы должны поставить вопрос, если мы желаем добиться ясности в вопросе о возможности философии жизни.

Придав делу такой оборот, мы сейчас же сможем установить свое отношение к определенным видам современной философии жизни: с этой точки зрения сразу обнаруживается, что их привлекательность для большинства заключается как раз в призыве к полноте непосредственно переживаемого, так как таким путем они обещают утолить жажду в живом мировоззрении, не осуществимом научным путем. Но как раз в этом их преимуществе заключается с философской точки зрения их слабость: для созидания космоса жизни они коренным образом не годятся. Им удается только или создание узкого мировоззрения, опирающегося на понятия отдельных наук и потому по самой природе своей не философского, или, в случае если они благополучно избегнут первой опасности, они достигают чисто произвольного преодоления хаотического многообразия жизни, которое, вообще, не может получать никакого теоретического истолкования.

При применении этого принципа к критике отдельных философов жизни мы изменим тот порядок, которому мы следовали в их изложении. Модные философы, собственно говоря, не принадлежат к той философии жизни, которую прежде всего нужно назвать интуитивной. Последние, как уже об этом была речь, соединяют с тенденцией интуитивизма принцип биологизма, о котором речь будет позже. Типы философии жизни, которые мы рассмотрим в первую голову, правда, шире по своим заданиям, но зато в них совершенно отсутствует принципиальная сторона дела. Это может быть пояснено на двух примерах: историзме Дильтея и точке зрения феноменологии, в которых особенно подчеркнется связь их позиции с интуитивной философией жизни.

О Дильтее мы сказали, что он более историк, чем философ. И в философии он остался историком. Из истории он хотел почерпнуть свои философские принципы. Но нельзя спорить о том, что, по крайней мере, до сих пор история не была систематической наукой, и поэтому из попыток Дильтея не могло получиться никакой систематической философии. От этого отсутствие принципиальности его философствования становится неизбежно понятным именно в своей связи с требованием интуиции оставаться в пределах непосредственного и наглядного, и эта связь поучительна.

□ 312

Дильтей обладал необыкновенно тонким пониманием полнокровности исторических образований. Он умел при помощи источников, как мало кто, воссоздавать и оживлять жизнь различных времен в различных областях духа, когда бы она ни существовала в своей жизненности. Его взгляд охватывал здесь очень много взглядов. Он был мастером переживать вновь и вживаться в чужое. Само собой разумеется, он производил при этом *отбор*. Ни один историк не может вносить в свое изображение все, что происходило в прошлом. Но, как историку, ему незачем тревожиться вопросами, почему именно это “существенно”, а другое нет. В деле верного выбора здесь он полагается на свой “инстинкт” или свое “чувство”. Только тогда, когда он обладает таким инстинктом исторически существенного, он становится “настоящим” историком. Это зависит от несистематического характера истории и не нуждается в дальнейшем объяснении*.

Но также несомненно, что исторического инстинкта недостаточно для философии. Как раз то, на чем основывается сила историка, ведет к бесплодию во всякой систематической науке. Именно потому, что Дильтей все время любовно погружался в полнокровность прошлой жизни, не ставя никаких границ своему увлечению ею, он никогда не мог сделаться систематически мыслящим философом. Как историк, правда, он точно знал, что для него годится и что нет, и поэтому ему было ясно, что в основу исторических дисциплин не может быть положена, как об этом мечтали чуждые истории психологи, наука о душе, пользующаяся обобщающим естественнонаучным методом. Его критику психологического “обоснования” наук о духе нужно признать удачной. Но та новая “психология”, которой он стремился заменить старую, осталась неясной, вообще, даже не была психологией, так что как раз в этом отношении его *психологизирующим* противникам было очень легко нападать.

Ничего нельзя было бы сказать против, если бы Дильтей ограничился историей “духовной” жизни и противодействием чуждым истории натуралистическим спекуляциям. Отрывочный характер его трудов при этом не помешал бы. История всегда фрагментарна, должна быть такой. Остается пожалеть, что нельзя ограничиться одним одобрением Дильтея-историка и оставить в стороне его философию. Вследствие того влияния, которое она приобрела, волей неволей, мы должны считаться с

* Причину этого я старался вывести из сущности исторических наук в обстоятельном изложении моей книги “О границах естественнонаучного образования понятий”. 1896—1902. 2 изд. 1913. Более кратко в “Науке о культуре и науке о природе”, 3 изд. 1915 г. и “Философии истории” (юбилейный сборник в честь Куно Фишера, 2 изд. 1907).

313

ней при установлении наших взглядов на философию жизни современности: этот умелый исследователь и знаток прошлого хотел превратить свой философский недостаток в достоинство, вследствие чего у него получилось такое положение, как будто бы философия имеет задачей только коллекционировать ту философию, которая была раньше. Различные типы мировоззрений мирно сопоставлялись рядом, как будто бы время всякого самостоятельного философствования уже давно прошло, как будто бы философия уже изжита и прожита до конца в образцах, ряд которых должен считаться законченным, тогда как история только тогда может достигнуть своего конца, когда человечество испустит свой последний вздох.

Дильтей превращает мир исторического в мир вообще. Таким путем возникает мировоззрение историзма, которое никак не может быть “живым” мировоззрением, и вообще столь же мало заслуживает наименования мировоззрения, как и натурализм. Правда, по соержолию и тот и другой различны. Но их основной грех сводится к одному и тому же принципу превращения понятий отдельной науки в философию. Это значительно ограничивает широту мировоззрения.

Но историзм еще *менее* философичен, чем натурализм, так как история не является систематической наукой. У натуралиста, по крайней мере, есть принцип и систематическая связь мыслей, как бы они ни были узки и односторонни. Философствующий историк хватается за самые разнообразные образы прошлого, которые его интересуют с известных исторических точек зрения, и поэтому в своей систематике остаются совершенно случайными. Таким образом, из-за полноты исторических переживаний он становится как раз врачом подлинно

“жизненной” философии, ибо самое жизненное прошлое все же мертво по сравнению с философской современностью.

Таким образом, мы устанавливаем: эта мнимая философия жизни уничтожает не только философию, но и самую жизнь, как только ее тенденции всплывают наружу. Не случайно, что основной труд Дильтея при всем богатстве своих частных частей остался фрагментом, и ни один из многочисленных учеников Дильтея не мог довести его до конца. Самый его путь не мог привести к законченному целому.

Принцип отсутствия принципиальности не ограничивается одним только этим мыслителем. Поэтому приходится о нем говорить. Мы имеем дело с учеными очень распространенного направления. Тонкость исторического чутья и почитание прошлого, поскольку их превращают в “мировоззрение”, должны вредить вновь развивающейся жизни. Поэтому как раз настоящая философия

314

жизни должна обратиться против *такой* философии жизни, которая желает не только сохранить жизненным прошлое, но и поставить его на место современной жизни. “Историческое чутье”, конечно, прекрасное дело, но оно все-таки остается чем-то специальным. С историзмом нужно бороться. Историзирующей философии не существует.

С тем большим основанием мы должны ее отвергать ввиду того, что история культуры служит незаменимым *материалом* для построения системы философии. О недооценке исторических наук в философии не может быть речи. Но все же историческое для философа только материал. Действительно, только тогда, когда ему удастся полноту своего материала расчлнить не исторически, но систематически, и так устранить все *чисто* историческое, только тогда он может надеяться на философские достижения. Иначе мир, который он желает понять в единстве космоса, становится мелькающими образами стереоскопа, в который вставляется в случайном порядке, одна за другой, картинки. *Multa pop multum*⁸. Много всего, но мало философского.

Правда, можно считать мировоззрением и тот взгляд, что мир только объемистый альбом снимков, перелистывать которые и служит единственным достойным человека занятием. Но это не может считаться *философским* мировоззрением. По поводу жизни исторического философ должен поставить вопрос, неизвестный историку, *почему* в прошлом были существенными как раз те, а не другие образования из всех существовавших и почему исторический “мир” сложился как раз из таких, а не иных составных частей. Там, где историк может ограничиться своим инстинктом, философ должен стремиться к принципиальной ясности. Он этого достигает, поскольку он отвечает на этот вопрос в том смысле, что всякое историческое изображение основывается на теоретическом отнесении к определенным ценностям культуры, что история, как таковая, не может быть системой, и что поэтому, невозможно мир исторического преобразовать в космос в философском смысле.

Столь же далекой от принципиальности, хотя и иным образом, остается философия в своем *феноменологическом* облике, если взять взгляды, защищаемые и развиваемые Шелером.

Никто не станет утверждать, что здесь близкое знание прошлого наносит живой ущерб настоящему. Подчас даже мы хотели бы видеть у феноменологов более осознанную связь с великими мыслителями прошлого. Во всяком случае, мы не находим здесь историзма. Гуссерль метко отверг историзм Дильтея простым указанием на то, что историческое мышление никогда не может разобраться в истинности или ложности мышления, и по-

315

этому так же мало может служить образцом для философии, как и для математики.

Но дело идет не о Гуссерле. Он сам не принадлежит к философам жизни. Он вызвал внимание к новым “феноменам”, которые до сих пор оставались в тени, и расширил наше знание о них путем тонких различений в ловко созданных и ловко названных понятиях. Каким образом на этом пути мы можем осуществить философскую систему, пока еще не ясно. Покуда еще нет очертания космоса, и никогда космос не получится при помощи одного только созерцания сущности отдельных феноменов, при котором значения слов языка остаются единственной руководящей нитью, и притом берутся отдельные слова, которые могут ближе определяться только смысловыми связями в суждениях. Об этом знает, конечно, и сам Гуссерль. Он не только хочет “видеть” происходящее перед глазами. Если еще нельзя из его

сочинений почерпнуть систематических точек зрения, нужных для построения целого, то это зависит, без сомнения, от того, что его идеи до сих пор не нашли себе полного выражения.

Наши возражения направлены только против того, что сторонники феноменологии подобно историкам пытаются превратить свой систематический недостаток в достоинство, возводя в философский принцип отсутствие принципиальности в целях наглядности и жизненности. Это должно повести к еще более неприятным следствиям, чем философия жизни историка, так как таким путем ничем не обогащаются наши философско-исторические знания.

Шелер, правда, не сводит к этому прямо смысла феноменологии, ограничиваясь апологией Бергсона, но за его мысли нужно считать также ответственной и феноменологию, так как в ней он надеется найти полное использование стремлений, приданных нашей мысли Ницше, Дильтеем и Бергсоном. Его рассуждения, ловко развивающиеся, характерны для “духа” широко распространенных течений нашего времени. Действительно, самые жизненные истоки руководящейся интуицией философии жизни обнаруживаются здесь с особенной ясностью, и одновременно ярко формулируется ее философская невозможность, видимая всякому, кто только хочет видеть. Поэтому стоит разобраться в этих взглядах.

Шелер* определяет новое “отношение к делу”, как отдачу наглядному содержанию вещей, как движение, имеющее целью глубокое доверие к непоколебимости всего просто и очевидно “данного”. Это подходит к известному нам интуитивному принципу

* Ср. *Abhandlungen und Aufsätze*, II, стр. 197 сл.

316

близости жизненного. “Эта философия, — говорится у него, — обращается к миру, широко пользуясь указанием перста, глядя свободно на все во все глаза”. Далее говорится: “философствующий здесь человек свободен как от тех страхов, которые порождаются расчетливостью в ее стремлении исчислять вещи, так и от гордой возвышенности “мыслящего тростника”, который в истоках Декарта и Канта служит эмоциональным а priori всякой теории”. Должны ли мы это признать *преимуществом* нового философского настроения? Видно, таковым его, во всяком случае, считают.

Дальше нас станут уверять, что философ жизни погружен в благодатный элемент тока бытия, охватывающего его своими духовными корнями, который очевиден сам собой и благодатен в качестве просто бытия, независимо от всякого своего содержания. Не воля к “овладению”, “организации”, “однозначному определению” и фиксации, но движение симпатии, приближения к наличному, привета повышению его полноты проникают здесь всякую мысль, благодаря чему содержания мира всегда являются в новых сочетаниях в любом акте рассудочного схватывания перед устремленным на них взором и преодолевают границы понятий.

Так, прежде всего восхваляется Бергсоновская интуиция и выражается надежда на возможность “философии, проистекающей из переживания сущностных начал мира”, которая, исходя из духа Бергсона, но, пользуясь “более точным, более строгим, немецким способом действия”, сможет быть нам дана в области феноменологии.

Все эти и тому подобные положения громко сказаны, они как нельзя более “крик модерна” и соответствуют задушевному мыслям многих. Действительно, здесь, быть может, находит свое выражение то, что прежде всего привлекает большинство к философии жизни. Чрезвычайно заманчиво описано отношение к жизни только “живущего”, т. е. *пользующегося* жизнью человека, и особенно людям без философских способностей могут нравиться развернутые здесь перспективы: возможность быть истинными философами, если только “границы их понятий будут превзойдены”.

Таков же по праву должен быть и образ мысли художника. Гете, несомненно, обладал широким и свободным взглядом на окружающее, но кроме того и еще кое-чем, и нам нечего спрашивать, было бы одного первого достаточно для того, чтобы ему делаться поэтом. Возможно, что действительно лучше всего, когда художник *считает*, что он только в созерцании переживает, и верит такому своему чувству. Значение его художественных произведений не зависит от его теоретических взглядов на способ художественного творчества. Действительно, он вовсе не дол-

317

жен быть “умнее” от того, что он творит. “Дерево погибает от постоянного света”.

Но какое значение имеет все это и многое другое, чем теперь набиты головы интуитивистов, для философа, который должен мыслить мировое целое теоретически? Как предпосылка философствования, восхваляемая Шелером, “новое отношение к делу” если не ново, то, быть может, полезно. В самом деле, мы должны раз навсегда оставить в стороне *традиционный* аппарат понятий, чтобы отдаться наглядности, благодаря чему теряет свою твердость всякий научный, вненаучный или специальный “космос”, т. е. переживания превращаются в хаос. Но можно ли в этом видеть больше, чем предварительный шаг? Собственно философская работа не начинается ли уже после него, и может ли она быть чем-нибудь иным, кроме организации, однозначного определения и фиксации? Кто продумает *до конца* ход мыслей интуитивной философии жизни и сделает из нее все следствия, должен признать: Шелер прикрывает беспринципность, величайшее философское преступление, плащом шикарных фраз, скрывающим ее теоретическое ничтожество. Следствием того, что “содержание мира уходит из-под власти какого-либо человеческого уразумения и преодолевают границы понятий”, может быть только одно: блески такого философского покрывала будет развеивать ветер взад и вперед по своему произволу. В *философском отношении* не приобретается ничего ценного и жизненного, благодаря этому “новому отношению к делу”. Философия должна остаться тем, чем она всегда была: размышлением о мире, ставящим себе целью овладеть им в понятиях, организовать и однозначно определить. Направленность на наглядное содержание никогда не может здесь удовлетворить.

Она никогда и не имеет места, если только мы хоть в каком-нибудь отношении философствуем. Сам Шелер, по счастью, не служит здесь исключением. Просто *невозможно* отдаваться всему. Где нельзя опираться на историю, отбор руководится произволом индивидуума, и зависимость от него, несомненно, “от лукавого”. Ясно, что “страх” не может образумить воли. Но без теоретического верховного сознания, базирующегося на старании действовать на пользу истине, не может возникнуть философии, достойной этого имени. Где нет воли к овладению в понятиях, в лучшем случае дело ограничивается благочестивой пассивностью, и так на нас уже веет духом Шлегелевой “ленивости”, как единственного богоподобного фрагмента.

В действительности с интуитивной философией Шелера дело обстоит еще хуже. Степун, по крайней мере, последователен. Как религиозный человек он не признает никакой культуры, следова-

318

тельно и никакой науки. Наоборот, как *философия*, эта апология отдачи, симпатии, достижения здесь сущего, привета повышению полноты знаменует только половинчатость, как бы громко ни звучали наши слова. Как раз от мнимого “нового отношения к делу” философов должны самым основательным образом избавиться, чтобы вновь при помощи мысли овладеть миром, а не погружаться в одну его интуицию.

Правда, слово “интуиция” имеет различные значения, на что теперь же необходимо **особо** указать, чтобы не было никакого недоразумения в том, против какого вида интуитивизма мы здесь протестуем.

Говорят о “гениальной” интуиции и противопоставляют ее “трезвому” рассудочному познанию, которое нуждается в костылях логического мышления. Если тут имеется в виду, что иногда человеку свойственно прозревать истину, которую он не в состоянии облечь в форму обоснованного знания, то против этого нечего возразить. Действительно, такой способностью обладает не только гений, но и всякий человек, которого случайно с точки зрения науки что-либо “осеняет”. Мысль не всегда становится тотчас же ясной. Оказывается необходимым разобраться в том способе, каким она возникает в уме. Но это относится к психологии познания, из чего не может получиться никакой интуитивной философии. Нас интересует не постепенное возникновение мыслей, но их готовая структура. Истина, интуитивная в вышеуказанном смысле слова, как что-то выхваченное и прозреваемое, по сравнению с логически продуманной, теоретически оказывается несовершенной и означает лишь способ к познанию, не идеал его. Это отдает рассудочностью, но все же правильно. Далее еще одно значение можно связывать с “*cognitio intuitiva*”⁹. Оно не играет почти никакой роли в философии жизни нашего времени. На нее можно указать лишь для того, чтобы отличить как ее противоположность ту интуицию, которая имеет значение в модной философии. Это тот рода интуиции, который мы имеем, например, у Плотина или у мистиков средневековья

(Мейстер Экхарт), или же у рационалиста Спинозы и еще позже у послекантовских немецких идеалистов. Она носит наименование “интеллектуального созерцания”. Ее стороннику она представляется таким способом познания, который возвышается над логическим знанием и, таким образом, восстанавливает “то единство”, которое разрушается “рассудком” (ratio). Она дальше всего отстоит от непосредственного, *по сю сторону* совершающегося, переживания современного интуитивизма. Ни в коем случае она не может быть руководящей для широко распространенных течений нашего времени.

319

Нам незачем ставить вопрос, существует ли подобное убивающее всякую живую жизнь интуитивное познание, к какому стремится “отрешенный” созерцающий Бога мистик, или оно в таком своем виде уже не может называться “знанием”, раз понятию познания мы желаем придавать ясный теоретический смысл. Этот вопрос можно было бы разрешить в контексте общей теории созерцательной жизни, которая не ограничивается областью теоретического созерцания; мы же говорим здесь о познании, которое стремится к научной жизни, и имеем дело только с тем интуитивизмом, который в своей философии жизни отвергает понятие рассудка, так как он умерщвляет непосредственную *земную* жизнь. Наша критика не касается тех случаев, в которых интуитивизм превращается в мистику или интеллектуальное созерцание, что теперь подчас случается, так как здесь он выходит из той области, для которой подходит модный лозунг жизни.

Точно так же мы должны оставить в стороне всякую интуицию художника. В музыке, живописи, пластике и архитектуре никто не станет выдавать свои произведения за философию. Наоборот, в поэзии смешение скорей возможно. Поэт, подобно философу, пользуется речью и обладает атеоретической способностью так применять значения слов, что их соединения дают наглядные образы. На чем это основывается и в каком отношении эти не просто в жизни жизненные атеоретические наглядности стоят к непосредственной наглядности переживаний, нам нечего здесь рассматривать. Легко можно было бы показать, что и в них также дело идет об оформлении чистой жизни. Они, правда, носят всегда наглядный характер и поэтому стоят ближе, чем теоретическое понятие к наглядности живой жизни, — могут больше брать от нее. Эта способность свойственна не одним только поэтам, но ею обладают многие. Но может также быть, что в философских сочинениях то и дело будут попадаться составные части, которые выводят нас за границы доступного понятию, тем не менее, наряду с этим сохраняют позитивное теоретическое значение постольку, поскольку они дают возможность осознать *отличие* наглядного от теоретически-познаваемого. Но из-за одного этого эстетическую наглядность нельзя превращать в орудие философии. И здесь скорее нужно различить разнообразные виды созерцания и уяснить значение того его вида, который приводит к познанию. Для получения философского “мировоззрения” поэтическая интуиция не пригодна уже потому, что подобно всякому другому воззрению художника на конкретную жизнь, она по самой своей сущности ограничивается одной только *частью* мира. Поэтически наглядное должно иметь границы. Безграничное схватывается только понятием. Эстетическая интуиция поэтому, подобно мистической,

320

хотя и по другим соображениям, чем последняя, не может помочь там где дело идет о выяснении возможности интуитивной философии жизни. Основой философии не может служить никакая вненаучная интуиция, не может она лежать и в основе философии жизни.

Наконец, опровержение интуитивизма предполагает, что представители интуитивной философии под значением слова интуиция понимают то, что контрастирует со всеми понятиями рассудка. Если интуитивист полагает, что философ нуждается в целях познания не только в мышлении, но также и в наглядности, то против этого ничего нельзя возразить. Но это сводится к тому взгляду, который теперь никем серьезно не оспаривается, и здесь, само собой разумеется, не может быть места философии интуитивно воспринимаемой жизни. Если мы желаем сохранить выражение “интуиция” в качестве термина, то созерцание или наглядность должны быть противоположностью логического мышления, и как только мы придадим им это значение, исчезает всякое интуитивное “познание”. Скорее в каждое *познание* входят как момент наглядности, так и момент понятия. Тем самым интуитивизм поколеблен в своих основах. Без выраженного в понятиях принципа отбора невозможна *никакая* философия.

По крайней мере, интуитивист не сомневается, что наглядность должна снабдить его чем-то новым, и уж это показывает, что одна только наглядность не дает познания. Не будут же спорить против того, что для раскрытия нового нужно мышление? В известном смысле, конечно, всякое переживание “ново”, благодаря чему кажется ненужным какой-либо принцип отбора. Но новое в этом смысле не имеет никакого теоретического значения. Это можно показать воочию на примере детской шутки. Любопытному мальчику обещают показать что-то, чего еще никогда никто не видел и не увидит. Берут орех, разбивают его, показывают ядрышко и съедают. Тем самым сделанное обещание выполнено. Любопытный обманут и тем основательнее, чем более “интуитивно” он собирался воспринимать орех. С одного только взгляда на новое не “проживешь”.

В этом должен убедиться и жадный до переживаний интуитивист: философ не находит ничего для себя хорошего в одной только новизне. Орех должен стать под знак вопроса, т. е. превратиться в проблему, требующую своего раскрытия, только тогда стоит его разбивать, но раз нужно разрешить проблему, то нельзя ограничиться одним соглядатайством, но нужно переработать видимое и включить его в свое мышление. В том случае, если интуиция “in pise”¹⁰ видит все мироздание, то стоит разгрызть этот орешек, но тогда он не может ни в коем случае быть *прос-*

той интуицией. В таком случае она должна создавать мировоззрение и уже в силу этого быть чем-то большим воззрения на мир. Мир, как целое, нельзя “наглядно представлять”. Чистая интуиция не сможет даже различить пустышек от хороших орехов, если она останется *чисто* воззрительной.

В настоящее время является неблагоприятной задачей бороться с интуитивизмом, особенно в тех вопросах, в которых он связан с философией жизни. Наглядность и жизненность — слова уже сами по себе привлекательные даже взятые порознь, но кто сможет противостоять “наглядной жизненности” или “жизненной наглядности”? В особенности не пользуются симпатиями в настоящее время супостат философии переживания — трезвый, не наглядный, не жизненный рассудок и все рациональное, что является его результатом, и поэтому на обоснование своих мыслей не обращается особенного внимания. Рациональное можно обосновывать, только признав его ранее. Поскольку же человек хочет только жить, он готов отвергнуть всякий “ratio”.

Из философии, однако, рассудок никогда не может быть изгнан до конца, в силу чего преодоление рационализма или интеллектуализма, пользующееся теперь одобрением, никогда не может вести к преодолению рассудка или интеллекта*. От логически необоснованного предрасположения к только наглядной жизни мы должны, наконец, обратиться снова к научной философии. Наконец! Ибо уже прошло столетия с тех пор, как Ницше в своем “Рождении трагедии из духа музыки” пошел войною на созданного Сократом человека. Обязана ли философия “дионистическому” принципу чем-нибудь новым для своего положительного *построения*⁷ В этом можно сомневаться. Сама по себе борьба, которую вел Ницше, неизбежна везде, где человек Сократа принимает образ филистера просвещения с теми своими чертами, которые Гайм, проникнутый духом романтики, считает присущим веку просвещения**. Но Сократ не был филистером просвещения, и Сократовский человек сохраня-

* На это я указал уже в 1899 г. в статье “Спор об атеизме Фихте” (Kantstudien IV B.), когда “жизнь” еще не была столь излюбленным философским лозунгом, полемизируя с Джемсом и Паульсенем. Борьба, которую Фихте вел с философией “als ob”¹¹ Форберга, даже и сейчас не совсем устарела.

** Ср. Рудольф Гайм, Романтическая школа. Исследование по истории немецкой духовной культуры. 1870 г., стр. 88.

Там говорится по поводу “Филистера” Тика: “Мишенью насмешки главным образом были... совершенно исключительная прозаическая надменная мудрость филистера просвещения, тривиальность и безвкусице просветителей”. Так как Ницше гордился своим изобретением слова “филистер просвещения”, то исключается возможность знания им этого места- Данная Гаймом критика Шопенгауэра возмутила его романтическое сердце. Он разразился остротой о “некоторых сверхсамонадеянных Ибервегах (ьberverwegene Ueberwege) и

ет свое право на существование наравне с дионисианским. Даже он единственно в философии существует по праву, дарованному теорией.

Эти сами собой очевидные истины, быть может, докучливы, но их нельзя забывать. Поэтому здесь уместно было бы вспомнить о сократовской стороне жизни. Имели ли бы мы в самом деле какую-либо радость *в том*, что мы живые существа, если бы могли жить и переживать *только* как таковые? Кажется, что таков взгляд современной философии жизни.

Представляется, что она находит свою радость жизни в чистой жизни. Разве нам не следовало бы в таком случае сделать попытку превратить наше чувство опять в нечто, имеющее смысл для рассудка, т. е. нашу гордость и наше достоинство увидеть в том, что, будучи живыми существами, мы можем размышлять о нашей жизни и таким образом подниматься в мир нежизненного? Отрицательный ответ на этот вопрос подсказывается нам не теоретическими основаниями, но единственно жизненными настроениями.

Одни только доводы разума не могут, само собой разумеется, совладать с теми эмоциональными элементами, которые толкают здесь на отрицательный ответ. Но так как каждый человек, занимающийся философией, не только живущее, но и мыслящее существо, т. е. могущее понимать разумные доводы, то даже чисто теоретическая борьба с философией чистой наглядности и жизненности, быть может, окажется в состоянии несколько ослабить засилие жизненных настроений и чувств. Их единодержавие не может быть признано плодотворным в философски положительном смысле. Перемещение сил здесь было бы крайне желательно.

Если бы таким образом удалось убедить в том, что в философии дело идет не о жизни, но о *мышлении*, предметом которого *жизнь*, и что мышление, по самому своему существу, всегда нечто большее или, скромнее говоря, нечто иное, чем только созерцающая жизнь, то уже это одно было бы большим достижением.

В положительном отношении таким путем, правда, не много было бы достигнуто. Основным вопросом, само собой разумеется, остается, как мы будем мыслить мир и жизнь. Но таким образом, по крайней мере, одно препятствие, мешавшее филосо-

Гаймах, которые совсем не дома в философии (*nicht heimische Naume*)¹². Кто изобрел выражение “филистер просвещения”, не имеет особенного значения. Примечательно одно, что и Гайм, и после него Ницше употребляют его в одном и том же значении насмешливого прозвища просветителей. Борьба с рассудочным просвещением входит в задачи также и современной философии Жизни. Об этом еще придется говорить в дальнейшем.

323

фии жизни, было бы устранено. Была бы сделана некоторая попытка хоть намекнуть на то, сколь замечательной способностью одарен человек в том, что путем мышления он может подниматься над жизнью, формировать жизненную наглядность в мышлении, распоряжаться ею по своему усмотрению и таким образом созидать большее, чем простая жизненность наглядности. Если принять во внимание все эти чудеса и победы презренного мышления, то в таком случае каждому, кто только таит в себе начало философского эроса, придется распрощаться со всяким интуитивизмом чистого переживания и со всякой чисто наглядной философией жизни.

О власти мышления над наглядным миром являющегося и об его правах мы можем привести свидетельства даже такого “человека глаз”, как Гете, который ни в коем случае не был склонен переоценивать мышление, даже, наоборот, как художник, подчас воздавал одностороннюю хвалу одному только созерцанию.

□ □ □ Und was in schwankender Erscheinung schwebt, Befestiget mit dauernden Gedanken*.

Так восклицает Господь Бог, обращаясь к своим ангелам после того, как окончена его аудиенция духу всеотрицания. Также и по мысли создателя Фауста мы только тогда истинные дети богов, радующиеся жизненному богатству красоты, когда мы пытаемся при помощи своих мыслей получить господство над колеблющимся феноменальным миром.

□ Если теперь спросят, как может человек достигнуть того, чтобы возноситься *над* жизнью, будучи только ее частью, то ответом может служить изречение того же Гете. Оно находится в непосредственной связи со стихами, которые обычно довольно легкомысленно цитируются с

той целью, чтобы, основываясь на поэте, показать, сколь мало самостоятельно наше положение в природе. В начале идут такие стихи:

□ □ □ □ □ “Nach ewigen, ehrnen, Groszen Gesetzen Mÿssen wir Alle Unseres Daseins Kreise vollenden”**.

Затем, однако, в противоположность этому говорится:

□ *И то, что проносится в текущем явлении, укрепляйте стойкими мыслями.

**Согласно вечным, железным, великим законам все мы должны совершать круговорот своего бытия.

324

□ □ □ □ Nur allein der Mensch Vermag das Unmögliche. Er unterscheidet, Wdhlet und richtet, Er kann dem Augenblick Dauer verleihen*.

Гете видит, как всегда, одно и другое. Как философы, мы должны пытаться совершать “невозможное”; основанием является то, что вера в такую нашу способность принадлежит к неискоренимым предпосылкам всякой науки. Если мы оказываемся не в состоянии придавать длительность мгновению и придавать твердость мельканию явлений путем мысли, то мы должны, вообще, распрощаться с философствованием. Одна интуиция, без твердости понятия, ведет к теоретическому ничтожеству. Там, где непосредственная наглядность в качестве “философии” обрушивается на Декарта и Канта, достаточно бывает прежде всего вернуться к этим мыслителям с тем, чтобы уже при помощи их двинуться вперед, переходя от моды к философии, как к мышлению мира в понятиях.

В общей сложности можно сказать обо всех направлениях философии жизни, которые усиленно говорят об обращении внимания на переживаемое в его наглядности и непосредственности: конечно, можно обеднеть, если мы недостаточно будем считаться с жизненной полнотой первоначально данного. Но с еще большей вероятностью мы духовно задохнемся под необозримым многообразием жизни, если не сможем получить над нею господства путем понятия. Только при наличии компаса или руководстве чем-либо в виде маяка, указывающего дорогу, имеет смысл пуститься в открытое море жизни со всем ее преодолевающим нас богатством, в целях философствования о нем. Откидывая всякие уподобления: никто не может стать обладателем це-локупной полноты всех переживаний и содержаний переживания, доступных интуиции, и в этом в науке не чувствуется никакой потребности. Философия нуждается в принципах расчленения и созидания. Их мы напрасно стали бы искать в направленной только на интуицию философии жизни.

В основе своей это также давно уже стало само собою понятным. Но когда Отто Эрих Гартлебен издевается над философией в своем “Галкионце”¹³, то мы не должны бояться этих издевательств:

* Только один человек может невозможное. Он различает, выбирает и судит, он придает длительность мигу.

325

□ □ □ На веки вечные нам нужен философ, В нем тьма само собой понятного плодов.

Само собой понятное неизбежно должно произноситься там, где “переживание” начинает заирать мышление. При философствовании нельзя спрашивать: содержание *или* форма, наглядность *или* понятие. Как это часто бывает, вопрос здесь может идти не об “одно или другое”, но о связанности того и другого. Мы нуждаемся в оформленном содержании, в продуманной жизни, в понятой наглядности, и в форме мышления или понятия кроется специфически научный момент. Конечно, форма мысли без наглядного содержания “пуста”, но тем не менее она составляет единственно дифференцирующее начало теоретического. Только созерцаемое содержание неизбежно остается слепым и поэтому ничего не говорящим теоретически. Под тяжестью этой безыскусственной истины рассыпается всякий интуитивизм жизни, претендующий быть наукой, и тем вернее, чем последовательнее он в своих формах.

□ 326

4. Форма жизни и содержание жизни

“Den Gehalt in deinem Busen Und die Form in deinem Geist”

Dauer im Wechsel

Но современная философия жизни не исчерпывается мыслями по поводу наглядного и непосредственного. Мы рассмотрели особо ее интуитивистические и антирационалистические тенденции в первой части нашей критики, так как они являются самой общей и наиболее широко распространенной чертой современности. Мы переходим к философии жизни в тесном смысле, где мы сверх этих соображений принимаем во внимание более узкое понятие жизни. Здесь придется подвергнуть критике тех мыслителей, которые сами себя с гордостью называют философами жизни.

Интуитивно воспринимаемыми содержаниями или содержаниями переживания не ограничивается никто из тех, кто серьезно занимается специальными проблемами жизни. При всякой попытке в этом направлении переживание превращается в *учение о жизни*, что означает привхождение к содержанию жизни формы жизни. Приняв это во внимание, можно подумать, что философии жизни остается только блюсти за тем, чтобы применяемые ею формы были подлинными *формами* жизни, и что жизнь нужно понимать в свойственных ей формах.

Но одновременно с этим отсюда возникает трудная проблема для последовательной философии жизни. Форма может быть только тогда “жизнью”, когда мы применяем это слово в широком смысле переживания, т. е. связываем с понятием, которое, как мы видели, остается бесплодным для любой философии Жизни. Поскольку фактор формального становится противоположностью содержания, одновременно с этим он же становится и противоположностью жизни. В таком положении оказываются все формы без исключения, следовательно, также и формы жиз-

327

ни. Всякая жизнь течет непрерывно. Форма же, наоборот, означает ограничение, она сама и есть ставимая граница. Жизнь находится в постоянном движении, форма же противопоставляет ему что-то твердое и неподвижное. Так формы жизни могут мыслиться только по контрасту со сплошным потоком жизненных содержаний, и все же мы не можем от них отказаться, если мы стремимся как-либо познавать мир.

Правда, здесь можно передвигать центр тяжести то в сторону твердой формы, то в сторону движущегося содержания, и, таким образом, сводить форму к ее минимуму. Со времени антагонизма в греческой философии Гераклита и Парменида, все вновь повторяется борьба между эволюционизмом и статичностью. Но даже и в задачи Ефесца, для которого “все течет”, поскольку мы знаем, совсем не входило намерение все превращать в движение. Помимо текучести, перед его взором рисовался твердый ритм, усмотрение которого и составляло задачу философа. Поскольку отвергалась вообще всякая твердость, приходили к скептицизму или релятивизму, который только путем непоследовательностей не превращался в теоретический нигилизм.

Так философия жизни попадает в тяжелое положение. Она нуждается в форме жизни, чтобы быть *философией* жизни, и она должна отвергать всякую твердую форму, чтобы остаться философией *жизни*. У нее должна быть форма, и она не может иметь ее. Существуют ли какие-нибудь в строгом смысле “формы жизни”, которые только жизнь? Не живуче ли одно только содержание жизни?

Среди философов жизни никто не усмотрел эту проблему более ясным и глубоким образом, чем Георг Зиммель*. Он хорошо понимает, что в жизни не обходится дело без формы, но столь же твердо положение: жизненное не терпит никакой длительной твердости. Таким образом, философ жизни не должен обращаться ни к каким пребывающим образам. Так, он должен пытаться примирять форму с содержанием, косное с подвижным, твердое с текучим, ограниченное с безграничным, и при том так, чтобы, в конце концов, жизненность жизни сохранила за собой свои преимущества. Он не может не признать господства жизни

*“Жизнепонимание” (Lebensanschauung), четыре главы из метафизики, 1918. Объектом критики является только первая глава “Трансцендентность жизни”. Ход мыслей второй: “Обращение к идее” приближается к развиваемым здесь взглядам. Точно так же на основную мысль четвертой главы: “Индивидуальный закон”, я указал а 1902 г. в своей книге “О границах

естественнонаучного образования понятий” (2 изд., стр. 619 сл.)¹⁴. Правда, выражение о закон” в этой связи мыслей кажется мне едва ли правильным, но это рас-ициодение скорее в терминологии, чем по существу.

328

над формой, но одновременно он считает нужным новое уничтожение этого господства. Иначе жизни не удастся сохранить за собой места первого и последнего философского принципа.

На основе этих мыслей должна быть понята “Метафизика жизни” Зиммеля¹⁵. Она занимает в этом отношении своеобразное положение в философии жизни нашего времени, и уяснение главного в ней очень поучительно для критики современного мышления, хотя не может быть и речи о том, чтобы ее принцип мог играть значительную роль в модной философии. Для ее понимания он был бы слишком труден. Но если мы желаем заглянуть в глубь проблем, мы не можем не упомянуть об этом. До сих пор еще не было более радикальной попытки провозгласить господство жизни над всем, и если здесь нас постигнет неудача, то самое выяснение причин таковой должно много дать.

Зиммель исходит из того, что всегда и повсюду мы натываемся на границы и сами ими являемся. Но вместе с тем мы также и *знаем* о наших границах, и только тот может иметь знание о них, кто уже стоит вне их. Оставим в стороне вопрос, насколько это правильно. Во всяком случае, согласно Зиммелю, преодоление духом самого себя происходит в самых различных областях.

Нам известно, например, что наше познание имеет границы, но вместе с тем и то, что, как познающие существа, выбирая среди возможностей познания, мы можем вообще руководиться также и той идеей, что мир не разлагается на формы нашего познавания, что мы, хотя бы чисто проблематическим образом, можем мыслить такую мировую данность, которую именно мы *не можем* мыслить — в этом заключается выход духовной жизни через самое себя, в этом нужно видеть прорыв сквозь односторонность не только какой-нибудь отдельной, но и вообще всякой ее границы.

Далее Зиммель называет это “актом самотрансцендентности, который лишь самому себе ставит имманентную границу”, и он говорит: “в этом движении трансцендентности самого себя дух впервые обнаруживается им, как всецело жизненное”. Эта мысль развивается в различных направлениях, на которые в отдельности незачем здесь указывать. Важно одно: только этот способ бытия Зиммель называет жизнью, и последняя метафизическая проблематичность заключается для него в том, что жизнь одновременно и не имеющая границ сплошность и определенно ограниченное я. Одно только сплошное Гераклитовское течение без определенного пребывающего нечто не содержало бы вообще границы, через которую оно стремилось бы перейти, не имело бы субъекта этого перехода.

Таким образом, жизнь, как об этом говорится у Заратустры, как раз то, что все время должно себя превозмогать, иными словами,

329

согласно нарочно парадоксальной формулировке Зиммеля, в ней трансцендентность имманентна.

От этого общего принципа мы переходим к форме и ее отношению к жизни. Между сплошностью и формой, как последними мирообразующими принципами, существует глубокое противоречие, так как форма — граница, не могущая быть измененной. Нужно преодолеть раскол между жизнью и формой жизни. Точнее: только рассудок называет это преодолением двоичности через единство. Само по себе оно уже нечто третье, стоящее по ту сторону двоичности и единства: сущность жизни, как перехода через самое себя. В *едином* акте оно образует то, что уже более самого жизненного движения: индивидуальную оформленность — и разрушает опять-таки ее, и эту, намечающуюся твердыми линиями на общей поверхности потока, форму заставляет переходить через свои границы и расплываться в дальнейшем течении. Мы не разделены на свободную от границ жизнь и форму с твердыми ограничениями, мы живем попеременно то в сплошности, то в индивидуальности, раз за разом себя уничтожающих. Скорее основная сущность жизни заключается как раз в однородной функции превосхождения самой себя.

Так дело сводится к получению *абсолютного* понятия жизни, которое охватывает собой прежнее, еще протестующее против противоположности и поэтому лишь относительное. Тем

самым получаются два взаимно друг друга дополняющие определения жизни: жизни, как движения к большей жизни, более-жизнь (Mehr-Leben), и жизни, как того, что более, чем жизнь (Mehr-als-Leben). Поскольку мы имеем жизнь, мы нуждаемся в форме, и поскольку жизнь всегда более, чем жизнь, она нуждается в более, чем форме. Жизнь проникнута тем противоречием, что она может погибнуть только в формах и все же может не погибнуть в них, благодаря чему она преодолевает и разрушает всякую из них, какая только ею не образуется.

Зиммель знает, что в этих своих мыслях он достиг предела того, что может быть доступно словам, но, зная это, согласно своему основоположению, он должен признать, что одновременно он уже и *перешел* эту границу, ибо полагает, что противоречием это кажется *только* в логической рефлексии, для которой единичная форма служит само по себе значимым, реальным или идеальным твердым образованием, с перерывами сплошности, где одно противопоставляется другому в логическом противопоставлении движимости, течения и развития дальше. Непосредственно переживаемая жизнь составляет единство оформленности и перехода через нее, преодоление вообще оформленности, что в отдельном своем моменте оказывается раздроблением всякой акту-

330

альной формы. Жизнь всегда более-жизнь, чем то, что обладает местопребыванием, отведенным ему выросшей из его же центра формой. Тем самым указывается на то измерение, в которое переходит жизнь в том случае, когда она уже не более жизнь, но больше, чем жизнь. Сущность жизни заключается в этом ее процессе быть жизнью в большем и быть большим, чем жизнь, положительное и сравнительное в ней совпадают.

Зиммель заканчивает свое изложение характерными словами: “Я сам прекрасно знаю, какие логические трудности встречаются, когда нужно найти логическое выражение такому взгляду на жизнь. Я все же изложил его в полном сознании его опасности для логики, так как все-таки остается возможным, что здесь достигается такая сфера, в которой логические затруднения лишаются своего безответственного права повелевать — ввиду того, что из нее как раз произрастают метафизические корни самой логики.

Было бы желательным, чтобы все философы жизни до последней степени уяснили себе трудности, возникающие при попытках поставить в науку живую жизнь над мышлением о жизни. В таком случае из философии жизни можно было бы почерпнуть гораздо больше поучительного.

В популярной форме Зиммель в другом месте так формулировал эту мысль*: жизненная борьба происходит благодаря тому, что по существу своему жизнь — беспокойство, развитие, стремление идти дальше своих собственных отвердевших порождений, которые не успевают за ней. Но так как она не может ни в чем другом находить свое вне-сущее, кроме известных форм, то этот процесс обнаруживается в терминах замены старой формы новой. Постоянная смена является признаком или, скорее, результатом бесконечной плодотворности жизни, но вместе с тем и глубокого противоречия, в котором стоит ее вечное становление и самодвижение с объективной значимостью и самоутверждением своих проявлений и форм. Оно заключается в мелькании умирания и становления — становления и умирания.

Было необходимо дать в буквальном виде ряд этих поворотов мысли, чтобы избежать опасности их перетолкования. Может ли считаться удачной заключающаяся в них попытка спасти жизнь, как нечто стоящее над “мертвой” формой жизни?

Несомненно, эти мысли, при верном своем понимании, содержат частичную правду, но так же несомненно, что чисто научным образом они неосуществимы, и это в сущности знает и сам Зиммель. Мы подходим к границе логического, т. е. непротиворечиво мыслимого, и тем самым к границе науки. Даже более того,

□ *Конфликт современной культуры. 1918 г.¹⁶

331

мы переходим эту границу а нашей попытке мыслить единством то, что всегда будет раздвоенностью для логического мышления. Точнее говоря: в науке мы *не* переходим границу, потому что мы *не можем* перейти ее в логическом мышлении. Мы только *пытаемся* мыслить что-то, что немислимо, и это должно окончиться неудачей.

Принцип всякого логического мышления, которое гетерологично, не может быть рассмотрен нами в этом месте*. Но достаточно простого размышления для обнаружения того, что даже

эта, быть может, наиболее глубокомысленная из всех когда-либо делавшихся попыток удержать понятие жизни в качестве последнего принципа философии, не подлежащего теоретическим возражениям как теоретическая попытка, должна окончиться неудачей. У Зиммеля мы имеем *не одно, но два* понятия жизни: одно имманентное и другое — трансцендентное, и невозможно привести их к единству. Уже поэтому не достигается желательное для нас единство жизни.

Невозможность этого можно уяснить себе следующим образом. Если мы под жизнью, согласно Ницше, понимаем “самопреодоление” или, как у Зиммеля, то, что создает формы только для их нового разрушения, то это явным образом означает, что мы придаем жизни форму. Иначе как это может называться? В науку никогда не входит сама жизнь, но всегда только ее понятие, т. е. жизнь в форме, и как раз в том случае, если философия жизни права, самое ее понятие жизни и ее форма жизни должны быть одним из тех понятий и одной из тех форм, которые сами же вновь и разрушают жизнь. Тем самым заодно уничтожается и правомерность жизненной философии, т. е. у нее никогда не может быть этой правомерности, ибо все преходящее теоретически не правомерно.

Становится ясней бессмысленность всякого теоретического релятивизма, т. е. всякой попытки вложить истину в поток происходящего, как это уже было усмотрено Платоном. Мы достигаем здесь границы нашего мышления, но эта граница уже не пограничный предел, но сдержка со стороны теоретического (Halt), и в попытке не остановиться здесь наше мышление теряет свой остов (wird haltlos). Останавливаясь перед этой границей, мы обнаруживаем свою силу.

Так становится ясным: каждое воззрение на жизнь, которое стремится опираться *только* на живую жизнь, всегда лишь одно из воззрений на таковую, наравне с которым существуют еще другие, иначе и теоретически лучше обоснованные. Во

* Ср. мою статью: “Одно, единство и единица”. Логос II, 1912 г., стр. 35 сл.

332

всяком случае, то, что *обще всем* логически мыслимым понятиям жизни и формам жизни, должно быть научно обоснованным, и всякая точка зрения, претендующая на истинность, должна предполагать, в виде твердой данности, известную форму жизни или известное понятие жизни, пусть даже это будет понятие разрушающей форму жизни. То же происходит и у Зиммеля, поскольку под жизнью он *понимает* самопреодоление, и тем самым нарушает свой собственный принцип. Он понимает, в чем трудность и прямо о ней заявляет. Но этим она еще не устраняется. Зиммель может стремиться к тому, чтобы его *собственные* понятия о жизни не становились жизненными, так, чтобы они погибали в потоке жизни, и все же оставалась возможность относиться к ним, как к понятиям, при помощи которых усматривается правда о жизни. Таким образом, он ставит проблему, но не разрешает ее, и на этом пути ее никогда не разрешить.

Когда Зиммель говорит, что противоречивой его точка зрения на жизнь оказывается *только* в логической рефлексии, то это “только” логически непонятно, ибо противоречия, вообще, существуют “только” в логической рефлексии. Если, таким образом, в них заключено противоречие, то оно навсегда останется противоречием, и ограничивающее “только” теряет то значение, которое мы привыкли связывать с этим словом. Несомненно, человек может достигать таких областей, в которых логические трудности уже теряют власть над ним, даже более того: он “живет”, быть может, всегда в таких областях. Но как теоретизирующий человек, размышляющий о мире, он, в свою очередь, не может повелевать логическими трудностями, но должен им подчиняться там, где они поднимают свой неумолчный голос, и это происходит повсюду, где мы замечаем противоречие в наших мыслях. Теоретизирующий человек, вопреки Гегелю или именно из-за Гегеля, должен избегать противоречия. Не желая этого делать, он может великолепно жить, но, во всяком случае, не размышлять о жизни, к чему он стремится как философ.

Короче говоря, Зиммель, если мы его правильно понимаем, с образцовой честностью мысли сам заявил, что невозможно домыслить до конца его мысли и, таким образом, при помощи одной только жизни разрешить *проблему* жизни. Правда, тут же он считает “совершенно филистерским предрассудком” мнение, что проблемы только для того и существуют, чтобы

разрешаться*, и против этого, само собой разумеется, нечего возразить. Но все же в науке мы будем твердо придерживаться этого предрас-

□ Конфликт современной культуры, стр. 47.

333

судка, сколь бы он ни был филистерским. Иначе непонятно, зачем нам вообще наука. Этот предрассудок — “предрассудок” в смысле a priori учения Канта.

Да кроме этого, вне науки нет никакой проблемы жизни, которая была бы похожа на ставящуюся Зиммелем, и если эта его проблема в ходе исследования остается неразрешимой, то этим обнаруживается лишь то, что его соображениями в науке мы не можем удовлетвориться. Как раз его попытка, поведшая нас в глубину проблем, одновременно обнаруживает, что в указанном здесь направлении наука не может развиваться. Это же означает:

для теоретизирующего человека философия жизни Зиммеля, именно ввиду ее глубины и радикальности, знаменует самое радикальное *опровержение* всякой философии чистой жизни, какова бы она ни была.

Жизнь одно, а мышление о жизни другое. Нельзя то и другое превращать в неразличимое единство. Это также становится ясным благодаря Зиммелю: философия чистой жизни не *только* результат научного или вообще *логического* размышления, но основывается, главным образом, на *любви* к живой жизни. Любовь, конечно, сама по себе прекрасная вещь, но она не может быть основой теории. Поскольку мы стремимся к науке о жизни, мы нуждаемся в твердых безжизненных формах жизни.

Не необходимо искать их в реальном. Там, быть может, они никогда нам не встретятся. По отношению к действительному, думается, должно сохранять свое истинное положение Гераклита, что все течет, и поэтому-то все реальное называется жизненным. В этом философия жизни права. Все действительное протекает в гетерогенном континууме содержания. Тем необходимее становится признание “нереального” мира форм, которые сами уже не могут мыслиться живыми даже в том случае, когда они осуществляют мир форм жизни. Как раз по отношению к последним нужно повторить: формы жизни не живые формы. Что живет, то уже не сама форма, но жизнь в этой форме.

Следовательно, можно спорить только о том, в какой *мере* жизнь обладает твердыми формами, а не о том, должны ли мы вообще признавать формы жизни “безжизненными”. Разве не уничтожилось бы именно понятие устойчивого изменения жизни, если бы не было изъято из-под власти изменения и не обладало бы длительностью то, что служит предпосылкой всякого изменения? В таком случае любое изменение могло бы в один прекрасный момент взять да и прекратиться. Этого никогда не случится, подобно тому, как у изменения не могло быть и начала. Изменение всегда было и всегда останется. Таким образом, формы всякого изменения сами не изменяются.

334

В нашем случае это значит только то и другое вместе: изменяющееся содержание жизни и неизменная форма жизни составляют вместе мир жизненного. Мир, как целое, нежизненен, но только жизнь в мире жива. Во всем есть жизнь, но не все есть жизнь. Все не может быть текучим, приходит в движение. Движущееся соотносительное понятие и предполагает неподвижное, по отношению к которому оно движется. Этого ни в коем случае не следует забывать в эпоху “теории относительности”.

Вот что можно сказать о попытке превратить в самую жизнь те формы жизни, без которых нельзя обойтись. Она обречена на неудачу.

335

5. Биологистический принцип
“Geprdgte Form, die lebend sich entwickelt”
Urworte.

На основании того, что до сих пор все рассмотренные попытки философии жизни не увенчались успехом, не следует отчаиваться в возможности всякой вообще философии жизни. Только отчасти тенденции во взглядах на жизнь нашего времени одушевляются вненаучным предпочтением непосредственной и наглядной жизни всему выводному и принявшему форму понятия. С одной только наглядностью мышлению нечего делать. Поэтому интуитивного принципа самого по себе недостаточно для построения философии жизни. Зиммель также это понял. Он не обходится без формы жизни. Но он потерпел неудачу, так как его понятие жизни стало всеобъемлющим и философия жизни перешла в ее метафизику, которая все формы уничтожала в жизненном потоке.

Но если не быть столь притязательным, то, быть может, мы кое-чего добьемся, и собственно модная философия нашего времени в самом деле не имеет таких уже притязаний. Она прибегает к помощи твердых форм, чтобы на основе переживаемой жизни создавать *учение о жизни*, и для избежания опасности удаления от жизни она считает достаточным пользование при этом только той наукой, которая говорит о витальном в жизни и об организмах, т. е. о биологии. Эта дисциплина дает нам *твердые* формы жизни, и как не признать за жизнь эти формы в их качестве форм жизни? Таким образом, опять получается философия жизни.

Основы биологии играют большую, даже решающую роль не только в эмпирических, но также и в метафизических воззрениях на жизнь, не только в теоретической, но также и в практической

336

части современного мировоззрения. Мы должны теперь рассмотреть значение этого хода мыслей для философии. Тогда уже мы сможем критически отнестись к *той* философии жизни, в которой собственно нужно видеть моду времени. Все предшествовавшее служило только подготовкой к этому.

Мы оказываемся на новой почве в философии биологических форм жизни благодаря тому, что раз навсегда мы здесь отказываемся от оглушающей полноты "переживаний". Мы получаем здесь *принцип выбора*, который отсутствует и не может не отсутствовать у философии жизни, направленной на интуицию. В органической жизни растений и животных, к которым также принадлежит и человек, мы имеем то, чем ближайшим образом интересуется философия жизни, живую жизнь в противоположность мертвой природе. Таким образом, ограничивается до неопределенности широкое понятие жизни, делаясь только теперь действительно понятием. До переживаний вообще, во всей их совокупности, естественной науке об организмах нет никакого дела. Она рассматривает только ту часть мира, которую мы называем "живой" в самом понятном и обычном смысле этого слова, в противоположность той сфере, которой заняты физика, химия и астрономия. Вследствие чрезвычайной многозначности слов жизнь и жизненное, мы будем для обозначения этой жизни там, где возможны недоразумения, применять обозначение витализма жизни. Впоследствии выяснится, что здесь нет плеоназма. Вместе с тем нам становится понятным, почему самые общие тенденции интуитивной философии жизни, т. е. стремление к наглядности и непосредственности, связываются с биологическими понятиями. В физике, особенно понятой как механистическое воззрение на природу, гораздо меньше, чем в биологии, того, что мы переживаем непосредственно и наглядно.

Вообще, можно все науки о природе расположить в ряд, в зависимости от того, насколько далеко их содержание от переживаемой действительности. Чем более общи их теории, тем меньше в них полноты, присущей частностям. Содержание чисто механического понятия вообще нельзя уже непосредственно "наглядно видеть", если только не придавать понятию непосредственного такого широкого значения, что под него подойдет также и изолированно мыслимая количественность. Химия стоит уже ближе к непосредственности наглядной действительности переживания, а содержание биологических понятий вполне сходно с содержанием интуитивно нами переживаемого.

Здесь нечего пускаться в большие подробности. Достаточно Указания на то, что строящий науку человек сам в то же время живое существо, изучаемое биологией, и нет ничего более

337

непосредственно подлежащего его восприятию, чем прямо ощущаемая им витальность его жизненности. Уже отсюда понятно, почему интуитивное направление мышления легко связывается с ориентацией на биологии. Насколько обоснована истинность этого, нам сейчас не важно. В данную минуту достаточно только понять, как происходит соединение биологии и интуитивизма.

Но это в то же время лишь одна сторона дела. Если учение о жизни, ориентирующееся на биологии, превращают в философию, т. е. *универсальную* науку о мировом целом, то, ограничив себя применением определенных, приложимых только для части мира, понятий, нужно вновь расширить их область. Взгляды, получившиеся на основе биологии, должны быть перенесены на все другие сферы, по возможности на всю их совокупность, иначе не может получиться действительно космического мышления. Так становится необходимым биологизировать мировое целое, раз мировоззрение должно строиться на биологической основе. Биологическая форма становится сначала формой жизни вообще, а затем уже и формой мира. Поэтому философия жизни нашего времени, поскольку она отходит от интуитивизма, большей частью носит характер *натуралистического биологизма*.

Ее можно было бы назвать также витализмом, если бы этот термин не имел более узкого и общеустановленного значения. Поэтому там, где возможны смешения, мы будем говорить о биологистической модной философии.

Не все ее представители ясно понимают ее сущность, так же как для них остаются неважными и интуитивизм и вненаучная любовь к жизни. В самом деле, иные из них решительно бы восстали против того мнения, будто биологические категории они стремятся превратить в категории мирового целого. Поэтому при изложении современной философии мы нарочно ничего не говорили о биологизме. Указание на биологистичность принципа и на проведение знака равенства между биологической формой и формой жизни и мира вообще уже ведет к критике философии жизни. Биологизм как мировоззрение возможен только там, где более узкое, принадлежащее только частной науке, понятие жизни не отличают от того, под которое подходит все, что мы ни считаем "переживаемым". На смешении обеих форм жизни основывается как раз *принцип* биологизма, если оставить пока в стороне момент интуитивизма. Язык со своей многозначностью слова "жизнь" помогает нам скрыть это смешение и таким образом оказывает существенную услугу современным тенденциям учения о жизни.

Для биологизма, таким образом, как раз и характерно то, что в его приложениях слышатся отзвуки различных значений, кото-

338

рые имеет термин жизнь, в том числе и тех, что придают ему теперь такое очарование, причем все эти понятия жизни получают своеобразную окраску от естественнонаучного биологического мышления. Полагают настоящую действительность заключенной в переживаемой жизни с ее первоначальностью, непосредственностью и иррациональной наглядностью, и вместе с тем думают, что только биология как наука о живой, т. е. органической, природе со своими формами жизни годится для того, чтобы на ее понятиях была бы построена общая философия, и вместе с тем философия жизни в качестве универсальной науки всесторонне развитой.

Если обратить внимание на эту сторону жизни, то неожиданно сблизятся различные направления в философии нашего времени, которые до сих пор казались разделенными широкой пропастью. Благодаря этому, становится возможным говорить о модной философии, как о чем-то едином. Сначала мы должны несколько глубже вдуматься в ее биологический принцип жизни во всех его разнообразных проявлениях и затем уже критически к нему отнестись.

В целях полного понимания того, что такое биологизм как мировоззрение, и почему биологический принцип кажется применимым для философии, хотя он взят из частной науки, мы должны вспомнить об особом значении мировоззрения, включающего в себя жизневоззрение, на основе которого мы утверждали, что в философии речь идет о всем человеке, т. е. не только о мыслящем, но также о водящем и действующем.

Повсюду, где ищется подобного рода мировоззрение, центральным понятием для нашей ориентировки служит понятие *ценности* или блага, как такой действительности, которая не ограничивается тем, что здесь, но обладает ценностью, ради которой она должна быть.

Другими словами в философии стремятся познать “смысл” человеческой жизни, и этот смысл доступен истолкованию только тем путем, что выясняются ценности, лежащие в его основе. Только ценности придают смысл жизни, и философия, стремящаяся дать воззрение на жизнь, поэтому должна быть теорией ценности.

Биологистическая модная философия не может здесь быть исключением, хоть она и не любит слова ценность в некоторых его видах и совершенно не уясняет различия между понятием ценности и понятием действительного, в своей чистой действительности освобожденного от ценности. Она готова даже устанавливать *императивы*, тем самым применять формы жизни в качестве *норм* жизни, а это ведь неосуществимо без значимых ценностей, при помощи которых могли бы измеряться эти нормы. Для современного биоло-

339

гизма как раз особенно характерно, что он видит в жизни не только истинно переживаемое, а потому истинно реальное *бытие*, но также *благость самого блага*, являющуюся единственным носителем всех истинно значущих ценностей. Таким образом, все ценности, долженствующие значить, обязаны превратиться в ценности жизни, т. е. в ценности, присущие ей только потому что она жизнь.

Только в том случае, если мы специально обратим наше внимание на это обстоятельство, мы вполне поймем излюбленность и широкую распространенность того мнения, что только при помощи философии жизни, ориентирующейся на биологии, мы сможем, в конце концов, прийти к истинно научному мировоззрению, которое будет в состоянии разрешить как проблемы бытия, так и проблемы ценности. Биологизм дает нам не только теоретическую, но и практическую философию.

Когда речь идет лишь о “практической” стороне биологизма в ее научном обосновании, то прежде всего мы наталкиваемся на понятие поднимающегося и опускающегося чувства жизни. Расцвет и увядание — две противоположные друг другу формы, которые обнаруживаются во всякой живой жизни, и из них должны получиться наши нормы жизни. Другими словами, жизнь всегда *менее* или *более* жизненна. Она имеет в себе постепенность градаций и тем отличается от мертвого, которое не может быть более или менее мертвым, если оно одновременно не будет как-либо более или менее жизненным. В жизненном и только в нем возможно сравнение в двух направлениях: вверх и вниз, в сторону усиления и в сторону ослабления. Мертвое не знает таких противоположностей в своих формах, и как раз это обстоятельство лежит в основе всякой философии жизни, как воззрения на жизнь, или “практической философии”. Подымающаяся, развивающаяся и расцветающая жизнь одна только поистине жизненна. Она *должна* поэтому быть, тогда как погибающая, падающая и увядающая не должна быть, обладает отрицательной ценностью, враждебна вообще ценности, так как обычно ведет к смерти.

В этом противополжении форм жизни полагают возможным видеть чисто *биологическую* ценностную противоположность, и подтверждение подобного взгляда находят в том, что этому же можно давать имеющие естественнонаучный оттенок наименования *болезни и здоровья*. В повышении жизненного здоровья заключается биологически обоснованный *идеал*, “естественная ценность”, без чего не может обойтись всеобъемлющая философия, имеющая в виду не только мир как объект, но и стремящаяся уразуметь отношение к этому миру субъекта. Так твердая форма жизни становится нормой жизни, которая должна стать

□ 340

масштабом для всех норм, и теперь может получиться такое впечатление, что находишься исключительно в области биологической естественнонаучности, указывая пути и направления жизни.

Прежде всего, форму жизни в ее нормативности прилагают к индивидууму. Его жизненность или здоровье являются естественной и одновременно обоснованной целью жизни. Кто не переносит главного удара на поднятие жизненного чувства, должен считаться выродком. Он не должен жить. Его гибели нужно радоваться, как уничтожению всего болезненного. Философ становится врачом. Только последний может определить, что хорошо и что дурно. Основные понятия исчерпывающей этики жизни должны быть получены отсюда.

Но дело не кончается индивидуумом. Если все сводится к поощрению здоровья, к максимуму жизни, то и для человеческого *рода* не может быть иной биологически обоснованной цели. Общество, народ, соответственно этому, все человечество — все они

должны жить возможно жизненно. Да и само собой разумеется, что здоровье рода, по правде, величайшее благо, так как без него невозможна и правильная жизнь особей. Величайший вопрос из всех вопросов, основная проблема воззрения на жизнь, от разрешения которой в конечном счете зависит все мировоззрение, сводится к выяснению того, чем можно способствовать развитию вперед рода или человечества в направлении наибольшей жизненности или витальности, и ответ здесь, само собой разумеется, опять-таки может быть дан только биологически ориентированной философией. Как гигиена рода, она осуществляет свое величайшее назначение.

Так нам становится понятным, как из форм жизни биологии развивается философия жизни, по заслугам носящая это имя. В мнимом естественнонаучном понятии жизни, как здоровья, она получает тот принцип, который мы тщетно ищем у других видов философии жизни.

Но гигиеной в собственном смысле слова она не может остаться. Если в форме жизни здоровой, повышающейся, обладающей наиболее жизненной витальностью, находят решающую ценность жизни, то нормирование при помощи ее должно быть также распространено и на другие области, ценности которых обыкновенно не имеют биологической окраски.

Возьмем для примера, как самое известное, область политики и присмотримся к биологическому учению, что двигателем всякого прогресса здесь служит “естественный отбор”. Отсюда для биологизма вытекает следствие: где эта форма жизни стеснена в своих действиях, общество или народ должны неизбежно вырождаться, т. е. терять свою жизненную силу и витальность. Таким образом, дело сводится к тому, чтобы также и в государственности

341

предоставить господство естественному закону отбора, который одновременно же и закон прогресса. Вопрос не в том, чему политик может научиться от биологии, но в том, чем он может в ней воспользоваться. Известно, сколько делалось уже попыток построения идеалов государственности при помощи биологических форм жизни.

Также и в других областях было немало течений подобного же рода. Форма повышающейся жизни, в конце концов, становится формулировкой смысла *всей культуры в целом*, и от биологических взглядов ставится в зависимость всякий культурный прогресс. Не только наше мышление, но и наша воля, чувство и действие должны быть в гармонии с жизненными формами и жизненными нормами биологии.

Раз навсегда остались позади те времена, когда мы рисковали искать свои идеалы вне жизни. Это было в то время, когда люди в своих мечтаниях гонялись за чуждыми жизни миражами. Науки о жизни тогда еще не существовало. Теперь же она имеется, и тем самым мы как бы проснулись от сна. Только при помощи понятия повышающейся жизни можно теперь строить нравственные требования для любви и брака, семьи и воспитания. Истинно научная эстетика должна вызвать жизненное искусство. Также и науки должны обслуживать жизнь. Так, только благодаря биологии можно будет по-настоящему оценить и много других областей культуры. Даже вера в сверхчувственное может опираться на биологию. Религия получает право на существование, поскольку она хороша для народов в их жизненной борьбе.

Неудивительно, что при таких обстоятельствах нет недостатка в попытках при помощи биологии вернуть на правильный путь философию, ставшую столь далекой от жизни. Ее сущность нужно видеть только в том, что она учит нас мыслить мир так, как это больше всего может способствовать поднятию жизни. Тем самым биологизм сам себя понимает биологически и заключает свои воззрения на жизнь исчерпывающим мировоззрением.

Так мы понимаем общебиологический принцип, при помощи которого только и становятся по существу понятными ранее изложенные тенденции философии жизни, которые тогда было несколько трудно понять, быть может, из-за их неопределенности. Решающим здесь служит то, что эта философия обладает четким *принципом формы*. Ее формы должны быть только формами жизни, и они берутся из науки о жизни, т. е. об организмах. Нужно только их развить, чтобы получить формы *всякой* жизни и, в конце концов, всего мира.

□ 342

Тогда как для дарвиниста борьба за существование прекращается везде там, где существованию живого существа ничего не грозит, для меня она происходит повсюду: это первичная борьба жизни, борьба за умножение жизни, но не за жизнь!

В. Г. Рольф (1881).

Но указания на биологический принцип формы в его общем виде еще недостаточно, если хотят рассмотреть в полном объеме философию жизни нашего времени и установить свое критическое отношение к ней. При ближайшем рассмотрении оказывается, что в биологизме существуют *различные направления*, которые, несмотря на общую основу, жестоко враждуют, и только при принятии во внимание той противоположности, которая лежит в основе этого спора, перед нами с полной ясностью обнаружится сущность той философской моды нашего времени, которая является выражением особой формы биологизма.

Сначала мы на особом примере обнаружим полное противоречий многообразие биологических идеалов жизни. Здесь прежде всего характерна область этики или практической философии жизни, и в ней можно прежде всего обратить внимание на уже Упомянутую сферу проблем государства и общества, где практическая философия становится особенно “практической”^{*}.

^{*} Часть следующих рассуждений я уже опубликовал приблизительно двадцать лет тому назад в журнале “Лоцман”. При том уклоне, который приняло развитие философии жизни, они мне не кажутся еще устаревшими. Но только тогда “жизнь” не была столь модным словом, как теперь. Поэтому раньше я писал большею частью о “природе” там, где сейчас стоит жизнь. По существу от этого ничего не изменилось. Я упоминаю об этом только потому, что отсюда ясно, как недавно появилась эта мода на жизнь, и что она только особый вид натурализма.

343

Каковы политические и социальные идеалы биологизма, если взять их частные учения, при помощи которых они строят свои программы жизни?

Поразительно, что почти каждое социально-политическое направление смогло себе найти теоретическое обоснование в биологической философии жизни. В последующем нашем схематическом обзоре, которого будет достаточно для обнаружения этого, мы связываем понятия социализма и индивидуализма с понятиями демократии и аристократии. Таким образом, возникают четыре группы направлений: индивидуалистически-демократическое, т. е. “либерализм” или так называемое манчестерство, социалистически-демократическое, которое нашло себе самое интересное выражение в марксизме (само собой разумеется, не у самого Маркса), индивидуалистически аристократическое, наиболее известным поборником которого служит Фридрих Ницше, и, наконец, те стремления, представители которого сами себя называют социал-аристократами^{*}.

Каждое из этих четырех направлений должно бороться с остальными, что и происходит. Но в одном отношении все-таки существует согласие: три из них попытались обосновать действенность своих идеалов исключительно на современной биологии, а для четвертого, т. е. для Ницше, можно легко показать, что, по крайней мере, для ее возникновения биологические понятия играли особенное значение.

Никто с такой обстоятельностью не оправдывал демократически-индивидуалистических убеждений при помощи эволюционного биологизма, как Герберт Спенсер. Естественный отбор и приспособление служат основными понятиями его этики и его общий принцип примерно можно усматривать в следующем: для понимания развития социально-политической жизни и ее цели нужно различать между действиями, направленными на самосохранение, и действиями, имеющими в виду сохранение рода.

Первоначально между ними происходит борьба, но так как эта борьба мучительна и вредна, то естественный процесс отбора приводит к тому, что действия самосохранения одновременно служат и для сохранения рода, и величайшая ступень культуры достигается тогда, когда одно другому не только не мешает, но также в положительном смысле побуждает к действию.

Такое положение дела, однако, предполагает, что постепенно

□ ^{*} Это направление менее всего известно, но из теоретических соображений его не следует опускать. Оно нашло себе выражение в книге Александра Тилле “От Дарвина к

Ницше” 1895 г. и может быть еще яснее высказано в анонимной работе, должно быть, также принадлежащей Тилле “Общественное служение. Написано социал-демократом”. 1893 г.

344

все больше стирается естественное неравенство людей и обусловленное им преобладание сильнейшего. Таким образом, политический идеал биологии должен привести к *демократии*. Но все же было бы ошибкой всякое насильственное вторжение в естественный ход развития. Государство должно заботиться только о правовой стороне и охранять граждан от правонарушений.

В случае, если оно пытается создавать также и организации в области хозяйственной жизни, имеющие целью искусственно исправлять существующие недостатки, то тем самым оно задерживает естественный, понимаемый биологически, процесс развития. Фабричное законодательство, государственное призрение бедных и т. д. только обессиливают естественный отбор. То, что не может держаться своей силой, должно гибнуть согласно законам природы.

Демократический идеал гармонического содействия свободных, равноправных людей может быть достигнут только естественным путем, т. е. путем естественного приспособления. Только тогда он может приобрести устойчивость. Поэтому социализм несчастье. Он полагает возможным исправить социальную жизнь путем нарушения или уничтожения благодетельных следствий основного закона всякой жизни: закона развития при помощи естественного отбора в свободном соревновании. Так здесь возникают индивидуалистически-демократические идеалы.

По своим демократическим целям марксисты сходятся со Спенсером, но ведущие к ним биологические принципы там и здесь продумываются как раз противоположным образом. Конечно, естественный отбор и свободное соревнование служат рычагами всякого движения вперед в свободной природе. Но их не следует смешивать с существующим социальным порядком. В нем небольшое меньшинство, обладающее капиталом, поработало все, что в широких массах стремится на Божий свет в своих жизнеспособных ростках. Все это умерщвляется не по природному праву сильнейшего, но вследствие противоестественной грубости капитализма, основанного на праве наследования. Последний делает бессильным закон отбора в народной толще; даже в капиталистических кругах нельзя уже говорить об естественном отборе, потому что здесь искусственно выхаживается больное и слабое, что должно гибнуть. Приспособление совершается также и тут, но приспособляются к противоестественной среде, и так естественный прогресс неизбежно превращается в свою противоположность.

Согласно биологическим принципам, существует только одно средство восстановления естественных отношений: освободите еловечество от его наследственного врага, капитализма, осно-

345

ванного на праве наследства. Дайте всем равную долю в коллективной собственности и равную возможность проявления своих сил, как это имеет место в природной свободной жизни всякого животного, где воздух и солнце, корм и кров принадлежат всякому. Только тогда наступят такие условия, при которых живые существа когда-то развились от простейших до человека, благодаря чему откроются самые неожиданные блестящие перспективы в будущем. То соображение, что революционный идеал противоречит биологическому принципу постепенного развития, не устрашает марксистов. Они указывают на биологические процессы, например, на рождение. Социальный строй уже давно “созрел”, и неожиданно, как птенец из яйца, он вылупится на Божий свет. Правителям здесь предоставляется роль акушеров.

Нет надобности отмечать особо ряд других моментов социал-демократического биологизма, как, например, борьба против постоянной армии, которая мешает принципу отбора с его половой стороны, искусственно заставляет воздерживаться от деторождения наиболее сильных особей в их лучшие годы, отдает их в руки проституции, делает их бесплодными и т. д. Всяду дело сводится к тому, что современное развитие культуры замедляет процесс отбора и поэтому должно быть отвергнуто с биологической точки зрения. Этого достаточно для характеристики социалистически-демократических идеалов биологизма.

У демократии не было более страстного врага, чем Ницше, но как тесно связан его радикально-аристократический и индивидуалистический идеал сверхчеловека не только с

общим принципом жизни, но и с современной биологией, в частности. Достаточно прочесть несколько стихов Заратустры, которые служат вступлением в учение о сверхчеловеке. Из них видно, как мысль о существе, стоящем по своему развитию выше человека, связывается с биологическими соображениями; ее, впрочем, можно найти у известного биолога Раймона Кайе в его мечтании о “сверхпозвоночном”. Но уже и молодой Ницше определенно и сознательно выдвинул биологические понятия против гуманитарных идеалов, которые Штраус еще считал согласимыми с биологией, в целях оправдания своего аристократического воззрения на жизнь, и этим идеям он не изменил впоследствии.

Более сильный должен господствовать над слабейшим, того хочет природа, наша наставница. Естественное неравенство — это двигатель всякого прогресса, и всякая рабская мораль, оспаривающая права “господина”, знаменует поэтому падение и разложение. Все зависит от отдельного, исключительного по силе индивидуума, и подчас слышатся такие нотки, как будто бы Ницше готов был ввести дисциплину воспитания, согласную с биоло-

346

гическими принципами. Несомненно, под лозунгом “возвращение к природе” скрыты все эти мысли, с той только разницей, что теперь речь идет не об идиллии гармонической природы Руссо, но об естественном поле битвы современной биологии. На основании ее Ницше отвергает демократию и социализм. Конечно, есть на свете и животные с социальными инстинктами, но в стадности их природы не заключено ничего великого. Любимцами Заратустры служат орлы и львы, и можно ли удивляться тому, что именно эти живые существа выдвинуты, как образцы, раз природная жизненность должна быть всеобщим мерилom ценностей? Не развивается ли индивидуализм столь же последовательно из биологии, как и демократические идеалы Спенсера и марксистов.

Социал-аристократы, наконец, поскольку дело касается аристократизма, могут опираться на Ницше, но большей частью они снова возвращаются к идеалу стадности. Они считают Ницше правым в том, что для него демократия означает гибель всякого биологического прогресса. В особенности христианско-демократическая мораль любви к ближнему, *caritas*, говорящая о сострадании к каждому, увеличивает только бессилие, бедствие и упадок, так как она задерживает естественный отбор. Вопреки аристократически-биологистическому принципу мы должны принимать во внимание не отдельные индивидуумы, но целые роды, и поэтому должны разрушать тот общественный строй, в котором свободное развитие предоставляется только вырождающемуся капиталисту по наследству, тогда как полному жизненных сил пролетарию закрывается всякая дорога к движению вперед. Таким образом, мы должны помогать друг другу, но только не “ближнему”, как этого желает демократическое христианство, но лучшему, чтобы таким образом род достиг величайшей степени своего развития. Жизнь, как это обнаруживается биологией, всегда по необходимости борьба. Но не только индивидуумы борются друг с другом, но прежде всего расы, группы, народы, и поэтому нашей целью должны быть не столько аристократические индивидуумы, как, наоборот, аристократические государства и сообщества.

Таким образом, происходит объединение социализма с аристократией на биологической почве. Чем больше выделяется народ, как целое, благодаря социальному отбору, тем выше становится плоскость его заурядностей, благодаря действию естественного закона развития, и тем выше еще поднимаются верхи народа, великие особи. Эти взгляды в известной мере занимают среднее место между марксистами и Ницше, критикуя одновременно ту и другую сторону и образуя диаметрально противополо-

347

положность индивидуалистической демократии Спенсера. Следует указать еще и на то, что тогда, как у трех других биологистических направлений, преобладает определенно выраженная интернациональная окраска, социал-аристократы на первый план выдвигают национальность. Так, например, здесь делается попытка представить немцев, как собственно народ-аристократ среди живых существ, главным образом, в противоположность французам, которые обречены на биологическую гибель, вследствие практического мальтузианизма, прямого издевательства над принципом отбора.

Беглый обзор, всюду указывающий только на самое важное, достаточно показывает, как пестро выглядят стремления, вытекающие из попытки построить идеалы для жизни на понятиях современной биологии. Перед нами замечательное зрелище: один опирающийся на

биологию мыслитель доказывает всегда противоположное тому, что выводит другой из учений биологии, касающихся социальной политики. Не только средства для достижения цели, которые имеют отношение к хозяйственной жизни и далее, приводят к индивидуалистическим и социалистическим тенденциям, но и сами цели стоят в резкой противоположности друг у другу. Идеал там аристократичен, тут демократичен, и **оба** — следствие биологических теорий.

В особенности мы должны уяснить себе причины расхождения в целеполагании, т. е. борьбы “аристократических” с “демократическими” тенденциями, понимаемыми здесь в самом широком смысле, поскольку они тесно связаны с различиями внутрибиологических понятий. В связи с этим следует отметить: существует более старое направление биологизма, обнаруживающееся с особенной силой у Спенсера и у опирающихся на Дарвина марксистов, которое теперь не может считаться на уровне времени. Ему нужно противопоставить, собственно говоря, современный биологизм, к которому принадлежат, по крайней мере, в части своих мыслей, модные философы современности, как Ницше и Бергсон. Для их исчерпывающего понимания и оценки мы должны все же ознакомиться с прежним течением, потому что не только новое направление выступает с особенной ясностью в противоположении ему, но отзвуки старого все время слышатся в новом. Четко логическое разделение производится здесь, подобно разделу на интуитивизм и биологизм, вообще, в интересах критики.

Философия жизни существовала задолго до того, как слово жизнь стало модным лозунгом. Она исходила из теорий Дарвина, и мы можем этот прежний биологизм кратко наименовать дарвинистическим, хотя он создан не этим великим естествоис-

348

пытателем, но другими мыслителями на основе биологии Дарвина. Для выяснения значения Дарвина в этой связи мы должны поставить вопрос, как это случилось, что его теория, созданная для частной науки, повела вообще к философским выводам. Здесь важно, что его учения развивались не только в связи с исследованием природы, но также и в зависимости от теории народонаселения Мальтуса. Тем самым он уже вступал в связь с теми понятиями, которые первоначально относились к культурной жизни человека. Поэтому было нетрудно вновь перенести его биологические учения на область культурной жизни и попытаться при помощи их решать вопросы научной, моральной и художественной жизни, имеющие философское значение.

Для уяснения дела достаточно сослаться еще на одно общественное обстоятельство. Согласно Мальтусу, прирост населения стоит в неблагоприятном соотношении с увеличением средств к пропитанию. На это обратил внимание Дарвин, когда выставил свою проблему “Происхождения видов”; он попытался требующее себе объяснения в царстве организмов свести к борьбе за пропитание, которая должна возникать повсюду, где живые существа действуют друг на друга, хотя слово “борьба” применительно к растениям, само собой разумеется, может употребляться только в переносном смысле. Так расширяется принцип Мальтуса, прилагаясь ко всей органической природе. Так как не только у людей, но у все увеличивающейся массы живых существ нигде не может надолго хватать средств пропитания, то возникает пресловутая “борьба за жизнь” или, как обычно переводили по-немецки, за “существование”, что показывает, насколько тогда жизнь не была еще модным лозунгом. В ином случае не оставили бы без передачи английское “life”(жизнь). Суть дела в том, что те индивидуумы лучше всего жизненно сохраняются, которые наиболее приспособлены к условиям своего существования и потому самым успешным образом могут вести борьбу за пропитание. То же имеет место и по отношению к целым породам. Так, путем естественного отбора, возникают виды, благодаря тому, что лучше всего приспособленные выживают. Короче говоря, происхождение видов, как это уже указывается точно в самом заглавии основного труда Дарвина, понятно только на основании мысли о сохранении наиболее одаренных рас в борьбе за жизнь.

Если мы теперь рассмотрим философское значение этой теории, то оно сведется, главным образом, к принципу выбора, и нужно отметить, что, несмотря на свое биологическое применение, он носит *механистический* характер. Как раз это и придавало ему ореол философского в прежнем биологизме. В своей абстрактной формулировке он оказывается стародавним принци-

пом, употреблявшимся уже давно в качестве антитеологической тенденции, считавшей излишним всякое признание действующих целей природы. Здесь как будто бы снимается величайшее препятствие, стоявшее на пути однозначного объяснения мирового целого. В царстве очевидно целесообразных организмов полагали крушение механизма. Понятие естественного отбора и связанного с этим приспособления устранило этот камень преткновения.

Во всяком случае, как говорят, организмы целесообразны, но это понятно без действующей цели, и только последняя вносит в механизм природы мешающие телеологические элементы. Без всякого умысла возникает обильное количество разнообразных образований, из которых некоторые “случайно” оказываются приспособленными. Одни лишь последние живут и развиваются, тогда как другие неизбежно погибают. Организмы, таким образом, сохраняются не потому, что они созданы целесообразно неизвестными и для естествознания непостижимыми силами, но мы называем целесообразным то, что в массе самых разнообразных механически возникающих форм сложилось таким образом, что оно может длительно существовать. Где борьба за существование осуществляет естественный отбор, там организмы “сами собою” должны становиться все приспособленнее и целесообразнее.

Из этого мы понимаем, как слепо механические силы приводят к миру на внешний взгляд предумышленного и построенного по плану. Согласно этому, нигде не оказывается противодействия механистическому мировоззрению. Во всем действительном, производимом на свет как будто бы действенным разумом, мы должны только увидеть продукт селекции. Также и “дух” необходимо понять здесь как природное естество: борьба за существование путем естественного отбора шаг за шагом должна создавать разумное из неразумного.

Но в этом заключается одна только философская сторона этого натуралистического биологизма, обращенная к науке о бытии. Другая тесно с нею связана. Также и ценности, в которые верит человек, и цели, которые он ставит в своей жизни и в своем действии, находились до сих пор в разрыве с природной действительностью. Они беспомощно висели, таким образом, в воздухе. Более того, нужно было прямо отказываться от природной жизни, чтобы вообще добираться до смысла жизни: все природное считалось злым началом. При таком положении человек — терпящий нужду чужестранец в окружающем его мире.

Но теперь принцип естественного отбора произвел переворот также и в этом направлении. Мы видим, что вечные законы, которые приводили к уничтожению несовершенного в борьбе за су-

ществование, с необходимостью направляют мир к его подлинной цели, заставляя делаться его все более совершенным. Закон природы в то же время и закон прогресса. Естественное развитие равносильно приближению к благой цели. Если только оставить в неприкосновенности действие отбора, то всегда должно получаться то, что должно существовать. Поэтому мы уже не нуждаемся в прежних ценностях, за которые держался удалившийся от природы человек в целях осмысления своей жизни. Механистический биологизм придал нам благую веру в то, что природа или сама жизнь твердыми шагами идет по пути постоянного совершенствования. Только приспособившееся выживает. Вообще, все что приспособляется, то и сохраняется. Нецелесообразное, стоящее на пути, все больше и больше отодвигается в сторону, и естественное развитие само собой приводит к состоянию гармонии и равновесия. Жизнь является механизмом, самим себя регулирующим. Он целесообразен благодаря своей механичности машины.

Теперь необходимо только, ради окончательного уяснения принципа прежнего биологизма, так формулировать естественный закон, который одновременно служит и законом прогресса, чтобы он мог получить практическое применение и стать *нормой* воли.

Раз сохраняется только приспособившееся и целесообразное возникает механическим путем само собой, то это означает, что природа повсюду действует согласно принципу наименьшей меры сил, и этот принцип тем самым сейчас же получается в качестве практического вывода. В человеческой жизни повсюду дело идет о возможно большей бережливости, о таком обращении с жизненными силами, чтобы оставаться более жизненными в ответственные минуты борьбы за существование. Таким образом, принцип

жизненной экономии должен стать решающим словом в структуре всякой жизни, построенной согласно механическим основаначалам отбора теории Дарвина.

Этот принцип вводится в общее мировоззрение не только для уяснения того, что человеческая жизнь в самых разнообразных своих направлениях подчинена закону естественного отбора, который в борьбе за существование ведет к выживанию наиболее одаренных, но также одновременно и регулируется этим законом. Примеры лучше общих рассуждений покажут, какие выводы можно из этого сделать для культурной жизни. Мы выберем при этом теории радикальные по своей сущности и теперь еще имеющие приверженцев, в известной мере даже входящие в новейшие теории, хотя они возникают из принципа, которому враждебны такие мыслители, как Ницше и Бергсон, при этом нужно обратить особое внимание на то, как с механистической мыслью о

351

наименьшей трате сил связывается идеал массовой витальности и, вследствие этого, в самом широком смысле демократическое настроение.

С дарвинистической точки зрения, если прежде всего взять для примера этическую проблему, господствующая в Европе моногамия обвинена в безнравственности*. Заставляя наиболее сильных жизнью людей иметь детей только от одной жены, прегрешают против принципа экономии жизни. Мешают тому, чтобы достаточно жизнеодаренное потомство появилось на свет. Только носители самой жизненной жизни должны продолжать размножение, имея возможно больше детей. В жизненной борьбе лишняя жизненность никогда не бывает излишком. Поэтому нужно повышать общую массу жизни, и для этой цели жизнеспособным мужчинам должно быть предоставлено в распоряжение возможно большее число жизнеспособных женщин. Кто не может способствовать укреплению расы, вообще исключается из хода естественного прироста, т. е. он не имеет права вступать в брак и, чтобы не наносить никому никакого вреда, он должен удовлетворять свои половые потребности при помощи бесплодных гетер. Их биологическая неизбежность точно также обосновывается этим мировоззрением.

Полигамия, однако, само собой разумеется, возможна только для мужчин. Способные к деторождению женщины могут иметь только одного мужа, потому что всякая полиандрия была бы бессмысленна с точки зрения повышения жизненных сил. В жизненной экономии дело идет об общих количествах, и даже наиболее жизнеспособные женщины не могут иметь от нескольких мужчин большего числа детей, чем от одного. В том случае, если число рождаемых детей образует годный масштаб ценностей в философии жизни, то подобное "нравственное требование" оказывается в высшей степени допустимым.

Тем самым не отрицается, что моногамия имеет культурные преимущества не чисто витального порядка. Но с биологических точек зрения о них не должно подниматься вопроса. Каждый народ — вытекает из того же принципа — должен выдерживать борьбу за существование с другими народами и, несмотря на все свои другие культурные завоевания, он погибнет, если он не получит преимущества в витальности над своими конкурентами. Прежде всего моногамическая Европа обрекается на гибель в борьбе с Азией, где господствует биологически оправдывающийся семейный уклад.

* Ср. Христиан фон Эренфельс. Половая этика. 1907 г.

352

Таким образом, выясняется принцип "демократического" биологизма, применяющегося к массовым явлениям. Хотя еще и теперь он имеет защитников, он все же принадлежит к более старому, дарвинистическому направлению философии жизни.

То же самое имеет место и по отношению к биологической гносеологии прагматизма, особенно того его вида, который сложился в Англии и Америке, имея, правда, своих друзей также и в Германии. Наука становится понятной с их точки зрения, так как она означает сохранение жизненных сил и, таким образом, способствует их витальности. Подобно тому, как экономия рождений возводится в принцип брака, так экономия мышления делается принципом исследования. Знание достигает своих высших целей, когда ему удастся работать с наименьшей затратой понятий. Так оно понимается в качестве продолжения естественного процесса приспособления. Только те мысли истинны, при помощи которых мы с наибольшим удобством мыслим мир или самым легким образом ориентируемся в нем. Отсюда не трудно

вывести логический императив. Нужно охватить действительность при помощи возможно более простой системы понятий, в которой находит себе место все, что для нас важно в ней знать. Тем самым, как об этом учил уже в 1876 г. Рихард Авенариус*, философия становится “мышлением мира согласно принципу наименьшей меры сил”.

Конечно, эти идеи не должны стоять в неперенной зависимости от дарвинизма. Уже Кант предполагал возможность того взгляда, что образование родовых понятий “служит только простым экономическим приемом разума в целях сохранения возможно большего количества сил”.

Но тут же он отверг подобный взгляд, обличающий своекорыстие, так как разум здесь не выпрашивает себе подачки, но повелевает. Только в эпоху биологизма прагматистические теории нашли себе много приверженцев, и их наиболее заостренное выражение мы имеем во взгляде на законы природы. Последние истинны, так как они безразлично охватывают множество различных случаев и, таким образом, дают возможность сразу овладеть в понятии необозримой полнотой случающегося. Мы все Уравниваем в целях экономии мышления. Кто научился ей, легче

* “Философия, как мышление мира, согласно принципу наименьшей меры сил. Прологомены к критике чистого опыта”, 1876 г. Эту работу должен знать всякий, интересующийся развитием биологической философии. Она принадлежит к самым ранним обнаружениям этого все еще не умирающего движения.

353

всего выживает в жизненной борьбе. Всякая другая истина может считаться только суеверием.

Далеко за пределами всякой жизни демократический принцип сбережения сил в массовых явлениях получил свое применение в “энергетической” философии культуры*. Она пытается определить путем количественного соотношения комплексов энергии, в чем заключается принцип культурного прогресса. Чем бережливее живые существа в растрате своей энергии, тем выше поднимается культура. При этом не ставится совсем вопроса, как найдут себе оправдание культурные ценности, которые не могут быть сведены к формулировкам, основывающимся на соотношении между керосиновой лампой и газовой горелкой. Принимается за твердое а priori, что подлинными благами могут быть только скопления энергии, находящиеся в распоряжении живых существ.

Что при этом культурные ценности измеряются не понятием самой жизни, но понятием энергии, не должно скрывать от нас биологического характера этого хода мыслей. При помощи одних только физических понятий мы ничего не могли бы сделать в этой философии культуры. Во всяком случае, должны существовать живые существа, для жизни которых имеет значение экономия в трате энергии. Только при помощи способствования жизни в соотношение энергий вносится мысль о ценности и тем самым принцип культуры. Так и эта теория культуры покоится на биологическом фундаменте, даже, можно сказать, что вследствие бедности содержания в том принципе, который кроется в энергетическом императиве, экономический биологизм нашел себе здесь “классическое” выражение в качестве философии культуры. “Не расточай энергии, берегай ее”. Это должно стать на **место** Кантова категорического императива! Изложение и критику, при самом сильном желании, здесь никак не отделить друг от друга.

Ясно, что подобные мысли в отдельных своих применениях могут вести к рискованным следствиям, хотя принцип, на котором основывается более старое течение, представляется филистерским и тривиальным. Это мы отмечаем не в целях оценки, но лишь для констатирования факта, сводящегося к тому, что большинство так смотрит на дело. Тривиальность и филистерский оттенок полезности этого биологизма в значительной мере способствовал тому, что всякая оппозиция против него была бес сильной. Насколько далеко заходит биологический утилитаризм, показывает то обстоятельство, что на его основе пытались

* Ее представителем служит известный химик Вильгельм Оствальд. Ср. критику Макса Вебера: “Энергетические” теории культуры, 1909 г. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, т. XXIX, стр. 575 сл.

даже построить философию религии, оправдывая веру путем принципа экономии. Один американский автор* полагает, что религиозные народы должны иметь преимущество в борьбе за существование перед потерявшими религию, и тем самым ценность религии полагается в способности ее быть орудием в борьбе за существование.

Незачем пускаться здесь в подробности. Более старая биологистическая философия жизни уже здесь получила столь полную характеристику, что не может быть сомнения в главнейших ее чертах. Основой ее служит применяемое к массовым явлениям демократическое понятие экономии жизни, вытекающей из *механистического*, антитеологического принципа, согласно которому живые существа ведут борьбу за пропитание и выживают благодаря приспособлению. Против этого выступило новое направление в биологизме, и только оно может быть признано собственно современным. Им прежде всего руководится мода.

Ее принцип без труда уясняется. Сохраняя в общем ход мыслей натуралистического эволюционизма, ставшего влиятельным благодаря Дарвину, она направляет свои удары как раз против тех пунктов, которые мы должны были подчеркнуть в качестве характерных для биологии Дарвина: во-первых, она обрушивается на то в ней, где обнаруживается связь с теориями Мальтуса, далее на механистическую тенденцию и, в-третьих, наконец на идеал экономии жизни.

Истинная жизнь, согласно ему, не ограничивается простым существованием, т. е. жизнью, которая себя лишь *поддерживает*. Прежде всего тот вид приспособления, который ведет к сохранению существования, не может служить принципом жизни, с правом носящим это имя. Это приспособление играет роль только в исключительных случаях, в минуты нужды, что не характерно для жизни вообще. В том взгляде, что живые существа приспосабливаются из нужды, кроется ничем не оправдывающееся перенесение таких физических понятий, как инерция и сохранение на область биологии. Это ведет к механизированию и мертвенности. На почве этого мниможизненного принципа не может вырасти философии *жизненной* жизни. Она нуждается в другом биологическом обосновании. Живая жизнь, когда она подлинно жизнь, щедро расточается во все стороны. Она стремится не к выживанию, но ко все большему росту, более пышному, мощному и жизненному развитию. Тем

*Б.Кидд. Социальная эволюция. 1895 г. Замечательно, что эта странная работа вызвала интерес столь крупного биолога, как Август Вейсман, так что даже написал предисловие к немецкому переводу.

самым она стоит в резкой противоположности к механическому движению, знающему только пассивное, мертвое перемещение в пространстве. Основной принцип живой жизни выражается в стремлении распространяться и активности. Как раз они уничтожаются дарвинистической механической теорией. Учение Дарвина о борьбе за существование возникло вследствие в основе своей неверного понимания жизни, сложившегося всецело под влиянием физики. В нем принимается одно только изменение пространственного положения, остающегося тождественным. Но сущность живого, в противоположность мертвому, никогда не сможет быть понята ни в каком типе атомистики. Поэтому псевдобиология не может служить основой философии жизни.

Механистический с точки зрения этих биологов и поэтому чуждый жизни принцип жизни яснее всего обнаруживается у Шпенцера (Spencer) в учении о том, что в связи с постоянным развитием процесса приспособления борьба за жизнь должна становиться все слабее. Противоположность интересов, по его мнению, постепенно должна исчезать. Жизнь должна приближаться к уровню покоя, и высочайшим идеалом жизни становится такое положение, при котором человечество необходимо прекращает всякую борьбу за существование вследствие совершенного приспособления. Согласно этому, последней целью развивающейся жизни должна быть, следовательно, смерть.

Нельзя построить жизнь по аналогии с механистическим воззрением, согласно которому всякая система сил, предоставленная самой себе, выравнивает свои напряжения и всю кинетическую энергию превращает внутри себя в потенциальную, согласно второму закону термодинамики, говорящему об энтропии мира и об уничтожении теплоты. Дарвинистическая

философия носит отпечаток статичности. Нужно вновь возвести в его права динамический принцип никогда не успокоющегося развития сил, повышения мощи, жизненного подъема.

Это можно формулировать еще таким образом: не “воля к существованию” и не борьба за сохранение в живых господствует в мире живого, но “воля к власти”, ее повышение служат побуждающим фактором. В соответствии с этим в борьбе за власть и заключается смысл подлинно живой жизни, которая открывается настоящей философией жизни. Принцип экономии презретен и свойствен черни, изобретен теми, кто не может жить и не может умереть. Он свидетельствует об явлениях вымирания, о всеобщем вырождении. Против этого выступает “аристократический принцип биологизма, который ратует за “лучших”, понимая под таковыми самые сильные и мощные живые существа.

356

Основные лозунги мы встречаем прежде всего у Ницше, и он действительно наиболее характерный представитель в Германии новейшей философии жизни, которую мы только теперь впервые уясняем себе в ее биологистических мотивах.

В таком своем виде она не может считаться простым только жизненным настроением или пророческим утверждением жизни. Опираясь на все предшествующее, она обладает ясным принципом. Она основывается на теории неутомимого порыва к жизни, который постоянно должен вести к борьбе различных волений жизни между собой. Эти мысли у Ницше слегка связаны с романтическими мотивами, что важно для критики. Сначала находясь под влиянием дарвинизма, от которого мало кто был свободен в его время, Ницше позже придал ему такой вид, который соответствовал его романтически-аристократическим склонностям. Борьба за существование в случаях нужды, как о том учил Дарвин вместе с Мальтусом, вызывала у него чувство презрения. В массе он видел, вместе с Шопенгауэром, только “фабричный товар природы”. В силу этого он должен был отвергнуть демократическую тенденцию. Так как жизнь знаменует пышный расцвет сил, то дело идет прежде всего о наиболее жизнеспособных, выделяющихся среди других, индивидуумах.

Связь с антидарвинистической биологией у Ницше выступает особенно ясно, если мы сравним его учение с мыслями малоизвестной работы, которую опубликовал В. Г. Рольф под заголовком: “Биологические проблемы, служащие одновременно попыткой развития национальной этики”, 1881 г.*. Она направлена главным образом против Шпенцера и защищает положение: “Борьба за существование в действительности является стремлением к увеличению притока жизненных сил, к усилению жизни и не зависит от какой-либо нужды в пище. Она имеет место повсюду также и в случаях избытка”. Здесь Дарвин на почве биологии оспаривается как раз в том пункте, где он получил толчок для развития от Мальтуса. Рольф ищет другого, более жизненного понятия жизни, и этические следствия принимают такой вид: “Все еще природа повсюду жертвует массой, и поэтому мы должны задать себе серьезный вопрос, не являются ли эти отношения неравенства, об радикальном искоренении которых так стараются наши идеалистические философы и социальные реформаторы, как раз необходимым условием для движения вперед”.

Ницше знал эту работу и ценил ее. Нельзя установить в точности, что он отсюда заимствовал. Но не представляется вероятным, чтобы он совсем избег ее влияния.

□ *Второе издание вышло после смерти автора в 1884 г.

Впрочем, дело не в этом. Прежде всего важно то, что в 1888 г. в духе Рольфа он писал: “что касается прославленной борьбы за жизнь, то она покуда что кажется утверждением еще не доказанным. Она встречается только в виде исключения. Она способствует только интересам слабых в их массе. Общий аспект жизни сводится не к нужде, не к состоянию голода, но скорее к богатству, пышному изобилию, почти что бессмысленной щедрости — где идет борьба, там она идет за власть... Не следует смешивать Мальтуса с природой”.

Этот, носящий заголовок “Антидарвин”, афоризм дает ясное представление о биологистических мотивах мышления Ницше. В повышении воли к жизни, в конце концов, он усмотрел смысл жизни вообще и тем стал типичным представителем новейшей философии жизни. Это хорошо согласовалось с его прежним “дионистическим” мировоззрением, базировавшимся на Шопенгауэре и Рихарде Вагнере. Действительно, принцип жизненного развития сил в его устах, в конце концов, вновь был окрещен именем Диониса. Так оно

выходит во всех случаях: жизненные блага, которые не годятся для измерения масштабом ценности живой и мощно подымающейся жизни, вовсе отрицаются Ницше.

Примеры вполне выясняют биологистический принцип новейшей формации. Биологически обосновывается борьба с рабской моралью, т. е. с той господствующей этикой, которая требует для всех равноправия. Она стремится к приспособлению массе и должна вести к установлению состояния полного покоя. Поэтому она имморальна. Отсюда приобретает биологистическую окраску фанатический моральный “иммориализм” Ницше, мораль господ, обращающаяся против всяких уравнивательных тенденций, против стремления к гармонии интересов, против всякого пацифизма. Истинность науки также не имеет никакой цены, если она не служит повышению жизни.

Во всяком случае, здесь у Ницше существуют точки соприкосновения с прагматизмом, который большей частью обнаруживает дарвинистические тенденции. Точнее говоря: он выразил его мысли раньше, чем прагматизм появился на сцену со своими лозунгами. Вместе с тем он характерным образом отстает от прагматизма, и одна из причин этому снова заключается в его антидарвиновском понятии жизни. Его аристократизм становится здесь чрезвычайно радикальным. Ницше не признает законов природы, которые истинны в силу принципа экономии, потому что они многое подводят под одно понятие. Вера в них с их уравнивательной силой только поощряет “демократические инстинкты современной души”. Истинность мысли может оцениваться только тем, способствует ли она витальности, повышающейся в борьбе, или замедляет ее.

358

Но прежде всего человек не должен приспособляться и так достигать состояния покоя. Это привело бы к “последнему человеку”, который “изобрел счастье” и “жмуриться” от него, т. е. к идеалу Шпенцера, подвергнувшемуся критике Рольфа. Удобство спокойствия можно искать только в полноте жизненного прилива. Постоянно живое существо должно волить, оно должно стремиться смотреть поверх того, что оно само, и иметь то, что “выше” его. Таким образом, человек нуждается в сверхчеловеке как в “соли земли”. Нет надобности повторять известные, в своем роде удивительные и увлекательные, стихи. Если сорвать с них их поэтическое облачение, то во всех этих мыслях обнаружится тот же самый биологистический принцип. Как раз самое первое появление на сцену сверхчеловека обнаруживает это яснее всего.

В делающемся здесь указании на обезьяну звучат еще отзвуки Дарвина. Он пока еще не преодолен. Существование Ницше, также и других мотивов, не может изменить этого обстоятельства.

Некоторые мысли, прославившие Бергсона, точно так же лучше всего могут быть поняты на основании антидарвинистического учения о развитии. С биологической точки зрения, они обнаруживают тесное родство с мыслями Ницше. Это становится важным в тех случаях, когда нужно установить общее в разнообразных стремлениях времени. Не только антиметафизик Ницше, осмеивающий потусторонников, к которым он когда-то сам принадлежал, но и метафизик Бергсон, прозревающий в жизни глубочайшую сущность мира, при дальнейшем развитии им понятия жизни попадают в биологистическое русло новейшего направления. Достаточно здесь нескольких указаний.

Что в Бергсоне с интуитивистом соединяется биологически ориентированный мыслитель особенно ясно из его последних сочинений: когда у него идет речь о “творческой эволюции”, то при этом жизнь разумеется не в своем самом широком значении совокупности всех наглядных переживаний, в которую мертвое входит на равных правах с живым. В этом смысле наглядно созерцаемое переживание не может быть сделано метафизическим принципом мира. Бергсон скорее повсюду имеет в виду органическую жизнь как часть мира в противоположность мертвой природе, так, как это соотношение принимает современная биология в качестве специальной науки. И лишь после этого понятие жизни так расширяется, что им охватывается все. Без биологистического принципа оставались бы непонятными не только творческая эволюция, но и жизненный порыв.

Точно так же ясно, что Бергсон принадлежит к школе антимеханистических биологов, настроенных против Дарвина и Шпенцера, которые не ожидают никакого счастья в будущем от все

359

большого приспособления. О постоянно идущем вперед развитии сил в направлении к состоянию покоя Бергсон ничего не хочет знать, и только позже он дает этому биологическому принципу метафизическое истолкование. Рассеяние жизни ведет к мертвой материи, и смерть равносильна нравственной несвободе. Метафизическая сущность мира сводится не к сохранению существования, но к повышению жизни. Так, учение Бергсона о материи, как рассеянии и расслаблении жизни в своем происхождении, также оказывается продуктом новейшего биологистического мышления.

Характерно далее его отношение к дарвинистическому прагматизму. Он вносит в свою философию гносеологическую часть, которая у Маха и Авенариуса была обязана своим возникновением более старому биологистическому направлению. Но он должен тут же придать ей другое заострение. Только искажающее жизнь математическое естествознание может быть понятно как мышление о мире согласно принципу наименьшей меры сил, возникающему из стремления экономить мысли. С этим принципом нужно бороться как с результатом скредности там, где стремятся к жизненной интуиции вечно бьющего ключом и текучего потока жизни. Также и это напоминает Ницше, и родство мысли основывается опять-таки на биологистическом принципе.

Само собой разумеется, эти замечания не имеют в виду дать хотя бы приблизительно исчерпывающую оценку философии Бергсона во всей ее совокупности. Но нас интересует здесь только то, что из нее попало в широкие круги, точно так же, как и при рассмотрении Ницше, речь шла только о получившем популярность, и мы не станем противоречить тому, кто усмотрит действительное значение этих мыслителей в другом направлении. Мы хотели указать только на наличность в некоторых их мыслях биологистического принципа. Для нас они важны только как модные философы. Их биологизм служит для нас самым общим фактором, который постоянно играет роль в философских течениях времени и превращает их в единое целое. Ницше и Бергсон с этой точки зрения оказываются особыми примерами широко распространенной тенденции.

С самого начала мы определенно отметили, что всякое такое генерализирующее или “морфологическое” и “коллективистическое” изложение несправедливо, быть может, вообще оставляет в стороне самое важное в личности соответствующих мыслителей. Также и здесь мы отводим всякие возражения путем указания на эту более узкую постановку вопросов.

Было бы бесцельно проследивать общие тенденции во всем их объеме также и у мыслителей меньшего калибра, остававших-

□ 360

только биологистами. Поэтому мы только приведем особенно характерный “пример”, который уже повлечет за собой критику новейшего биологистического принципа.

Также и здесь интересны формулировки Шелера. Он обладает замечательной способностью выражать модные мысли и притом в такой заостренности, что они *наталкивают* на критику. Это мы уже видели на примере “нового отношения к делу” интуитивной философии, последовательное осуществление которого должно было привести к уничтожению всякой науки. Это радикальное выражение своих взглядов должно быть поставлено в заслугу. Для биологизма новейшего течения важна неоднократно уже упоминавшаяся книга о гении войны*.

Правда, Шелер определенно заявляет, что понятия органической жизни недостаточно для разрешения большинства философских проблем. Он не хочет быть натуралистом, точно так же как он не собирается основывать философию только на интуиции. Несмотря на это, всматривание в сущность живой витальной природы играет самое большое значение в его оценке войны. Война, по крайней мере, одним своим корнем должна уходить в сущность жизни и, следовательно, может быть понята на основе жизни, что равносильно для Шелера ее оправданию.

Война, именно в своих жизненных истоках, не является, как это думали дарвинисты и Шпенцер, животной борьбой за существование и пропитание, но следствием известных дисгармоний “приспособления”, которые преодолеваются еще большим подъемом приспособления, так что нужно ожидать прекращения всякой борьбы и смотреть на войну только как на пережитки несовершенного приспособления, т. е. как на варварство. Истинные истоки войны заключаются скорее, наоборот, в том, что всякой жизни независимо от окружающей ее особо изменчивой среды и получающихся от нее раздражении свойственна

тенденция к повышению, росту и развитию своих многообразных способов существования. Для Шелера, как для типичного биологиста новейшей формации, понятия жизни Дарвина и Шпенцера слишком проникнуты пассивностью и механизмом.

Только на основе антидарвиновской биологии можно понять сущность государства. Она и сводится как раз к повышению мощи. Не развивающееся государство, государство, думающее только о сохранении своего существования в таком его виде, как сейчас, было бы мертвым, косным, отрицающим свою сущность,

*Макс Шелер. Гений войны и немецкая война, 1915 г. Само собой разумеется, здесь не может быть речи об оценке всей книги. Я выхватываю только некоторые ее положения, считая их симптоматичными. За работой остается также и положительное значение.

361

упадочным государством. Война же знаменует государство в самом его актуальном росте и становлении, и поэтому она никогда не исчезнет. Уже Шиллер назвал ее двигателем человеческих судеб. Но она также и нравственно необходима. Люди мирно пожрали бы друг друга, если бы достоинство войны не освящало бы силу и не наполняло бы их стремлением к общим целям. Поэтому война должна считаться постоянным установлением всякой подлинно живой жизни. Пацифизм опасен для жизни и для государства.

Шелер заостряет свои мысли в словах, что “война в своем успехе имеет в виду не только экономическую политику по преимуществу, но также качественную (не количественную) политику народонаселения”. Нет надобности приводить других примеров этого биологизма. В ответ на последнее положение можно было бы сказать вместе с Ницше: “Нет надобности, чтобы кто-нибудь опровергал этого мыслителя: для этого достаточно его самого”. Иначе нельзя было бы называть войной ту войну, которую мы уже “пережили”.

Но, во всяком случае, мысли Шелера остаются вполне последовательными, в равной мере как и его восхваление нового отношения к делу Бергсона. Там, вследствие жизненности воззрений, отвергалось их закрепление при помощи понятия. Здесь с живой жизненной борьбы должны быть сняты все путы ради того, чтобы жизнь оставалась жизненной. Кто не только усматривает в естественной витальной жизни рост и столкновение в борьбе с другой жизнью, но вместе с тем полагает в биологистическом “законе” норму всякой *культурной* жизни, тот действительно должен мыслить, как Шелер. Но не должно ли у него тут же явиться подозрение, все ли благополучно в основах того хода мыслей, который ведет к подобным следствиям?

Но прежде всего мы должны уяснить себе тот принцип, н.э. котором основывается противоположность более старой и более новой биологистической философии. Мы его можем сейчас формулировать в том смысле, что он еще острее находит свое выражение, чем у большинства представителей этого духовного движения нашего времени. Это не вредит, однако, делу, так как у нас речь идет только о принципиальной стороне, а принцип никогда не может быть слишком теоретичным. Философ стремится к связному представлению всего действительного. Если при этом он, подобно многим, опирается на самую общую молекулярную теорию и стоит за то, что от тел *как-то* зависит и духовная жизнь, которая должна быть понята в связи с ними, то он должен приветствовать всякое механистическое объяснение как принципиальный философский шаг вперед. Согласно Дарвину, проведе-

□ 362

нию этого механизма ничто как будто бы не мешало. Если раньше философия защищала дуализм слепой причины и разумной цели, который ничего не объяснял, но был только *asylum ignorantiae*, то теперь перед нами мир “монистического” комплекса чисто механических причин и следствий, в который включается все, вплоть до целесообразно и разумно устроенных организмов. Нам незачем теперь искать каких-либо убежищ. Перед нами чисто научное мировоззрение.

Одновременно получает свое разрешение в духе монизма проблема жизневоззрения или ценности. Ранее ценности противопоставлялись природе. Этому положил начало в философии уже Платон, затем эта точка зрения была укреплена христианством, господствовала во всем средневековьи, и в подобном “средневековый” до сих пор живет много достойных сожаления философов. В этом отношении принцип естественного отбора также произвел переворот. Мы не чужие в мире, но он нам сродни, смысл нашей жизни может сводиться только к послушанию

его законам. Повсюду, от амебы до культурного человека, они уничтожают несовершенное и сохраняют жизненным полное совершенство.

Таким образом, дарвиновские теории удовлетворяют не только *разумению*, требующему однородного объяснения бытия мира, но также и воле, ищущей более твердых идеалов, которые могли бы руководить ее действием.

Новый биологизм стремится формально к той же философской цели. Он так же добивается однородного объяснения бытия мира и создает в непосредственной связи с ним учение о ценностях. Но уже не механизм служит теми общими рамками, под которые подгоняется мир. Он исходит из того, что смотрит свысока на все механические воззрения. Жизнь можно понять только антимеханистично, как развертывание сил, как рост, как постоянное повышение, как жизненные силы. Поэтому для единства мировоззрения нужно включать не жизнь в материю, но, наоборот, материю в жизнь, видя в мертвом форму угасающей и замирающей жизни. Взгляд на бытие мира, таким образом, остается "монистическим". Но только Центр тяжести здесь переносится на противоположную сторону преодолеваемого дуализма.

Теория ценностей, наконец, которая получается на этой основе, соответствует антимеханистическому или виталистическому принципу. О совершенствовании мира путем приближения к состоянию покоя, в котором должна прекратиться жизнь со всей ее жизненностью, мы не можем уже говорить. Так как мир в глубочайшей сущности своей является жизненным напряжением, отдельно индивидуумы, подобно сообществам, служат целям творчес-

363

кой эволюции. Живая жизнь означает, однако, повышение мощи, а этого не бывает без борьбы. Так выступает на передний план героическое воззрение на жизнь в противоположность мечте об упокоении механистов. Нужно бороться со всем, что стремится только поддерживать свое существование. Люди обязаны постоянно стремиться к большему, чем ими уже достигнуто. Человек находит свое назначение только в том, что служит выражением роста и раскрытия витальной жизни, которая знаменует собой общий космический принцип. Так здесь в самом мировоззрении укоренены взгляды на жизнь.

364

7. Критика биологистического принципа реальности

"Grau, teurer Freund, ist alle Theorie"

Mephistopheles.

Теперь перед нами весь биологизм, поскольку он притязает на то, чтобы стать общим принципом философии, и пора перейти к его критическому рассмотрению, при этом мы будем привлекать к делу более старое направление только постольку, поскольку его отзвуки встречаются в новом. Основным нашим делом будет рассмотрение, собственно говоря, модного течения, т. е. антимеханистического биологизма. Но тут мы не будем касаться таких экстравагантностей, как философия войны Шелера. На этом пути критика была бы очень легка. Частности будут важны только случайно, для примеров. Нужно прежде всего рассмотреть принципиально и систематически основные понятия этой философии жизни, и для этой цели мы различаем в дальнейшем проблемы бытия от проблем ценности, хотя это различие редко проводится последовательно в философии нашего времени. Его основная важность будет становиться все яснее.

Мы начинаем с проблем бытия и прежде всего задаем вопрос, может ли работающая только с биологическими понятиями философия называться "философией" в том смысле, что она дает *универсальное* знание о *реальном* мире.

Если только поставить этот вопрос, то представляется нетрудным ответить на него. По самой своей сущности биология ограничивается частью мирового целого, поскольку она говорит о "жизни". Она должна так поступать в качестве специальной науки. Она не занимается жизнью вообще, не касается переживаний в том смысле слова, при котором под них подходит все, что только нам ни дано. Она производит ограничение самого широкого

365

понятия жизни. Только таким путем она достигает определенности в своих понятиях, без которой она не может быть наукой.

Но эта определенность куплена все же дорогой ценой, если посмотреть с точки зрения философии. Часть мира, которой мы здесь ограничиваемся, никогда не станет большим, чем только часть. Внутри биологии, как специальной науки, в этом не может быть никаких сомнений. Вопреки этому биологизм, как философия, старается превратить часть в целое. Не превращает ли он тем самым целое в часть и так становится нефилософским, поскольку под философией понимается универсальная наука о мировом целом?

Если мы примем во внимание этот вопрос, то уже самое указание на биологичность принципа равносильно критике. Конечно, эта философия жизни, в противоположность чисто интуитивным формам, обладает научным принципом. Но как раз в нем, нам думается, кроется нефилософская тенденция. В целях достижения всеохватывающей философии, мы не должны верить ни одной из специальных наук. Ограничение биологическими понятиями ведет к специализированному универсализму. В этом отношении биологизм нового направления представляется стоящим на одной линии не только с историзмом, но также и с механистическим “монизмом”, т. е. принципиально ничуть не превосходит мировоззрения, с которым он борется. Не заключает ли в себе уже с самого начала противоречия ориентирующаяся на биологию философия, имеющая одновременно универсальные тенденции?

Уже этого, быть может, достаточно, чтобы в корне расшатать подобную форму философии жизни. Она вовсе и не философия жизни. Подлинный философ жизни должен выступить на защиту *всеохватывающей* жизни в противоположность односторонней узости антимеханистического биологизма.

Но можно думать, что этим вопрос еще не решен. Не можем ли мы от той части мира, которой занимается биология, умозаключать ко всему мировому целому? Вообще не *должны* ли мы как раз биологические категории расширять до мировых категорий и таким путем проникать до сущности всего бытия? Это ведь и утверждает философия жизни новейшей формации: подлинно реально только непосредственно переживаемое бытие. Все же непосредственно переживаемое *жизненно*. *Так связывается принцип жизни с принципом действительности*. В этом решающий момент. Поэтому действительный мир может быть понят как мир жизненный.

Таким образом, представляется вполне обоснованным применение понятий жизни, которые почерпнуты из науки о живой жизни, т. е. биологии, для построения науки о мире.

366

Тем самым мы приходим к той точке зрения, которая уже выяснялась при установлении общего биологического принципа. формы жизни, с которыми знакомит нас биология, используются философией жизни, направленной на интуицию, с целью удовлетворения присущего ей стремления к наглядности и непосредственности познания, и это понятно. Механика действительно дает меньше, чем биология, из сферы того, что мы переживаем непосредственно, как реальное. Соответственно этому можно также говорить, что механистическая философия “умерщвляет” непосредственное переживание. Биологические понятия стоят ближе к непосредственности реального, которое — мы сами, воспринимающие вернее всего реальность, и поэтому они кажутся более приспособленными для научного постижения сущности действительности переживания, каковое собственно и является действительной действительностью.

Поэтому простое указание на то, что биология специальная наука, на деле еще не содержит решительного опровержения биологической философии жизни. Последняя ведь вовсе и не хочет ограничиваться биологией как специальной наукой, но старается так использовать созданные ею формы жизни, чтобы она смогла постигнуть реальный мир в его целостности, как нечто непосредственно жизненное и потому только истинно реальное. Нужно теперь уяснить себе, что и эта затея основывается на неясном представлении о сущности биологического мышления.

Правда, различные дисциплины, занимающиеся исследованием мира, обладают большей или меньшей близостью к жизни и действительности. Очевидно, что в понятиях математики нет и следа жизненности и действительности жизни, если брать все эти слова в их обычном значении. Но не все науки имеют так мало соприкосновения с реальной и жизненной жизнью.

По сравнению с математикой уже такие науки о природе, как физика и химия, содержат больше действительности и жизненности, и правильно также то, что биология стоит ближе к реальной жизни.

Но различие между отдельными частями естествознания не может считаться принципиальным, это есть лишь различие а степени. Прежде всего нужно отметить, что одинаково все науки о природе со своими общими понятиями отстоят далеко от индивидуальной жизни с ее непосредственной и наглядно реальной жизненностью. Пока мы оставляем еще без выяснения, каким образом наукой постигается первоначальная действительная в переживании жизнь. Естественные науки, во всяком случае, все одинаково приводят к большей или меньшей отдаленности от жизни

367

и действительности*. Чем больше поэтому философия жизни ориентируется на понятия какой-либо из естественных наук, тем сильнее она противоречит своему собственному стремлению к жизненности и реальности с их первоначальностью и непосредственностью.

Новейшая философия жизни заблуждается относительно самой себя, теряет самое хорошее в себе, обращаясь к понятиям биологии. Ее самая затаенная мысль заключается в том, что “рассудочным понятиям” никогда не станет доступна полнота реальных переживаний в их многообразности, а поэтому и настоящая действительность. Может ли биологизм внести сюда какие-нибудь существенные изменения? Разве его понятия не те же рассудочные понятия? Постигает ли он при помощи их, благодаря тому, что они понятия жизни, принципиально более непосредственную реальность, чем это делается другими понятиями естествознания?

Каким бы нападкам не подвергался с его стороны механистический принцип отбора и приспособления, он все же нуждается в понятиях биологии, т. е. естествонаучных понятиях, а все они понятия рассудка, безразлично от степени своей близости к понятиям механики. Всякая биологизация означает прежде всего логизацию. Можно ли в этом сомневаться? Это не только игра словами. Биология вовсе не берет в качестве содержания своих понятий действительности реальной жизни в том виде, как она непосредственно живет и переживается. Как наука она этого не может сделать. Она “умерщвляет” ее, говоря языком интуитивной философии жизни, и при этом умерщвление происходит постольку, поскольку развивается понимание, но мы имеем науку только тогда, когда есть понимание. У биолога, правда, другой материал, чем у физика или химика, и он несомненно занят рассмотрением его специфических отличий от так называемой мертвой природы. Но значит ли это, что он пользуется другим, более интуитивным методом? Может ли он поэтому приблизиться к непосредственной жизни и к более подлинно реальному не только по степени, но и принципиально? Как он может этого достигнуть, поскольку им применяются понятия рассудка?

Простой самообман внушает нам тот взгляд, что путем замены понятий одной естественной науки понятиями другой постигается в понятии непосредственно переживаемая жизнь и вместе с тем подлинная реальность, т. е. сущность реального мира. Биология

* Подробное обоснование этих взглядов, которых здесь приходится только касаться, можно найти в моей книге “О границах естествонаучного образования понятий”. (1896—1902 гг., 2 изд. 1913).

стоит, конечно, ближе к жизни организмов, чем механизм, но непосредственность и первоначальность реальной жизни не переживается ни в одной из реальных наук. Повсюду “переживается” содержание понятий, но в нем нет жизненности и реальности непосредственной действительности жизни. Также и биолог изготавливает, пользуясь образом Бергсона, готовое платье, которое не по мерке ни одному из живых существ, так как оно должно быть ца рост каждого. Точно так же и он не работает на заказ, он этого не может делать как естествоиспытатель. Он стоит принципиально столь же далеко от жизни с ее реальностью, как и всякий другой исследователь природы. Понимание жизни не равносильно усмотрению ее непосредственной реальности.

Мы должны идти еще дальше. Ни одна естественная наука об организмах не сможет долго обходиться с понятиями, которые противоречат началам других, ориентирующихся на механике, наук о природе. В ином случае она разрушала бы связность взглядов на всю

природу в целом и приводила бы к крайне нефилософскому понятию природы. Об этом уже была речь. Совершенно приходится отклонить расширение биологических категорий до категорий мирового целого, которым надлежит уяснить сущность действительности, и вместе с тем ставится под вопрос принцип биологической философии жизни.

Отчасти, быть может, современный биологизм имеет внешний вид жизненности потому, что он применяет научно еще не ясные биологические понятия, основной смысл которых в противодействии опрометчивому дарвинистическому механизированию. Чем яснее они становятся в своей естественнонаучной разработке, чем больше они “объясняют”, т. е. чем лучше они логически в понятиях продумываются, тем яснее становится, что также и они относятся к действиям “мертвящего” рассудка, и поэтому никогда не могут притязать на познание живого мира в его непосредственной, наглядной и первоначальной действительности. Это не дано в удел ни одной из отраслей естествознания.

Таким образом, в принципе и биологии также касаются все упреки, которые философия жизни делает физике за то, что она Удаляется от непосредственно-реальных переживаний, и таким образом биологизм сам под себя подкапывается, разрушая в своей критике “науки” основу своей действительности. Раньше в философии была мода на физику, теперь мода — биология. мода меняется, но принцип остается тем же: часть должна заменить целое. Всякое стремление к этой замене одинаково противоречит философии. Сердцевина реального мира — “ens realissimum” не признается ни на одном из этих путей. Точно так же мало оправдываются притязания биологизма быть философией

369

действительности. Постигнутое понятием живое существо не реальнее понятой “мертвой” природы. Камень столь же действителен, как и человек.

Но этим самым вовсе не устраняется все, что может быть нами почерпнуто из учений биологической философии жизни. Как раз сочетание биологизма с принципом интуитивизма указывает на еще более глубокую неясность в основе их тенденций. Мы коснулись этого вопроса уже при критике интуитивной философии жизни. В этой связи мысли мы должны еще раз к нему вернуться.

Не только в биологии, но и вообще в науке не может осуществляться идеал познания действительности, как действительности во всей ее жизненности, если только под жизненностью и действительностью понимаются непосредственность, наглядность и первоначальность. Нежизненность и недействительность связаны с результатами не только обобщающего естествознания, но также и каждой науки.

Все познаваемое нами мы самым актом познания удаляем от жизненной реальности, так что мы его не можем переживать непосредственно, как реально жизненное. Не существует науки без мышления в понятиях, а смысл всякого понятия в том, что он отдаляет вещи от непосредственно действительной жизни. Самый жизненный объект, какого угодно познания, перестает быть реально живым, поскольку он понимается. Дуализм действительности и понятия никогда не может быть уничтожен. Его преодоление означало бы преодоление самой науки. Его сущность заключается в разрыве между непосредственно переживаемой или действительной жизнью и теорией жизни или действительности.

Эту противоположность ясно осознали такие философы жизни, как Бергсон, поскольку она имеет место в тех науках, которые подверглись их нападкам. Но эти мыслители остановились на полдороге. Как люди науки, они должны прекратить борьбу с физикой, как с несовершенной наукой о действительности, так как им никогда не удастся заменить ее наукой, которая принципиально бы отличалась от нее по своему более действительному содержанию. Они замечают сучок в чужом глазу и не видят бревна в своем.

Вместо жалоб о том, чего наука не в состоянии сделать, нужно было бы попытаться понять, на что она собственно способна, хотя в своих понятиях она никогда не охватывает действительности со всей ее непосредственной и первоначальной жизненностью, точнее говоря: каковы ее функции и в чем ее смысл, как раз потому, что она и не пытается стремиться к тому, в чем философы жизни требуют проявления ее сущности.

370

Положительная сторона вопроса о сущности научного познания в этой связи мыслей нас не касается. Здесь нужно только показать, что философия жизни в том случае, если она хочет быть наукой о непосредственно переживаемой жизни и таким путем универсально обнимать

собой сущность реального, гонится за призрачной целью, которая не только недостижима, но даже в случае своей достижимости не имела бы никакого теоретического значения.

Мы показали, что биология только по степени отличается от физики и химии. Для достижения полной ясности необходимо сделать еще один шаг дальше в том же направлении.

Есть науки, которые превосходят биологию своей близостью к жизни, большей жизненностью и большей действительностью своего содержания. К таковым принадлежит история. Действительно, она стремится постигать жизненные, в своей индивидуальности реальные сочетания, безразлично в единичных или массовых явлениях, поскольку это вообще возможно познанию. Но также и она должна умерщвлять “живую жизнь”, так как в качестве науки она разрабатывает реальную жизнь. Ей уделена только *относительная* близость к жизни и действительности. Даже биография не схватывает самой жизни, как ни указывает на это само ее наименование. Короче говоря, никогда не удастся найти такое знание, содержание которого сполна покрывалось бы непосредственно переживаемой и в силу этого реальной жизнью, и это значит, что никогда нельзя будет говорить о жизни путем научно понятных положений, раскрывающих самый смысл жизни, так как слова в целях своей логической понятности должны обладать общими “значениями”, что дается только понятиями.

Даже если мы станем обходиться без слова “понятие”, это не поможет делу. Содержание научно понятного значения слова всегда нечто другое по сравнению с содержанием непосредственно переживаемой действительности. Только многозначность слова “жизнь” вводит нас в заблуждение. Не все “переживаемое” нами жизненно и реально. Переживая понятия или научные значения слов, мы переживаем нежизненное, ирреальное. Понятия, говорящие о жизненном, сами не жизненные понятия.

Тем самым мы снова приходим к тому, что уже говорилось о формах жизни в связи с критикой интуитивной философии жизни. Конечно, существуют понятия не только твердого, но также и текучего. Но понятия не становятся текучими, но остаются твердыми, даже когда они говорят о текучем. Иначе они не были бы понятиями. В доказательство истинности этого положения, благодаря непризнанию которого “живет” большая часть современных философов жизни, мы можем сослаться также и на такого

371

философа жизни, каким является Зиммель. И здесь также он стоит выше модных течений, так как он знает, что понятие формы никогда не изменяется, следовательно никогда не живет. Она вырывает отмеченную ею часть материального из сплошности подле и после, придает ему свои собственный смысл, ограниченность форм которого никогда не может равняться с потоком целокупного бытия, поскольку он действительно не знает удержку*.

Если только это положение понято и установлена его значимость для всякого понятия, поскольку оно поистине понятие, то сейчас же отсюда вытекает дальнейшее. Так как всякое мышление нуждается в форме или понятии, то всякая попытка мыслить жизнь в ее непосредственности, как *метафизический* принцип мира, приводит к неразрешимому противоречию.

Метафизик точно так же хочет мыслить жизнь, когда он занимается метафизикой, и при этом, беря ее как раз в роли принципа мира, он должен ее мыслить в какой-нибудь *форме*. Действительно, он обязан, если он желает говорить о жизни, применить вообще теоретически понятный язык, создать понятие о ней; следовательно, умертвить жизнь в ее непосредственно переживаемой действительности. Конечно, “сущность” реального мира не сводится к механизму, но она не заключается также в “жизни”. Биологическая метафизика жизни считает только то истинно реальным, что непосредственно переживается. Поэтому целокупность мира должна называться “жизнью”. С полным правом можно говорить, что только непосредственно переживаемое реально, но чтобы быть последовательным нужно идти дальше и соглашаться с тем, что никогда нельзя познать непосредственно переживаемую реальность. Следовательно не существует никакой метафизики жизни.

Простое переживание жизни не дает познания действительной жизни. Всякое познание означает отпад познающего от жизни, перенесение им себя в такую сферу, где нет уже больше ее непосредственной реальности. Ни из чего нельзя видеть, чтобы ориентирующаяся на биологии метафизика интуитивизма была бы здесь исключением. Против нее самой обращается весь ее иррационализм, указывающий на отдаленность понятия от действительности и имеющий свой особый интерес. Почему она не остается

последовательной? Потому что иначе она сама себя должна была бы уничтожить. Жизнь, как непосредственно реальное, может только переживаться. Как непосредственная жизнь, она стоит выше всякой попытки своего познания.

*Ср. Георг Зиммель. *Lebensanschauung*, стр. 17.

372

Уверенность в этом можно, правда, также назвать “познанием” жизни и реальности, но если метафизика жизни может только одно это и высказать, то она вся сводится к одному единственному положению: непосредственно переживаемый, истинно реальный мир есть жизнь. Всякое дальнейшее исследование такой “метафизической” истины приводило бы к разработке в понятиях реальной жизни и тем самым к ее умерщвлению.

Но даже при сведении всего к одному положению, метафизике жизни предоставляется еще слишком много. Даже утверждение, что все непосредственно переживаемое, следовательно, подлинно реальное, есть жизнь, не дает еще реального в его первоначальности, так как уже в том, что мы *называем* непосредственно переживаемое “жизнью” или “действительностью жизни” и так вместо переживания жизни переживаем теоретически это значение слова “жизнь”, содержание нашего переживания перестает быть непосредственно переживаемой жизнью. Всякое теоретическое обозначение отнимает у жизни ее непосредственно реальную жизненность. Путем теоретически понятного наименования “жизнь” попадает в сферу понятия и умерщвляется. Простое переживание реальной жизни страдает немотой от рождения и не может найти себе словесного выражения. “Сущность” реального мира должна остаться анонимом в целях сохранения своей непосредственности и реальности.

Эта точка зрения, конечно, имеет свою ценность. Но она только уясняет, насколько *всякое* познание далеко стоит от реальной жизни. В тот момент, когда мы *начинаем* познавать, мы перестаем жить, только переживать жизненное и непосредственно реальное. Ни одно учение о жизни, ни одна философия жизни не содержат в себе реальной жизни. Философия начинается, как и все другие науки там, где непосредственно реальной жизни мы противопоставили самого себя, как что-то чуждое и так в самом себе стали чуждым реальной жизни, следовательно, не жизненным. Как раз путем указания на непосредственность жизни выяснился антагонизм науки и действительной жизни, при чем мы оставляем совершенно в стороне то обстоятельство, что “реальность” и действительность сами только формы познания и в качестве таковых не принадлежат к реальной или действительной жизни. В последнем трансцендентальном философском отношении мы не хотим развивать той мысли, сколь невозможно при философствовании о жизни ограничиваться жизнью. Это завело бы нас далеко от философии жизни современности к вечным проблемам философии.

Достаточно установить следующее: обвинения, выставляющиеся Философией жизни против понятия, в конце концов, не договорены. Известные виды понятий раскрываются в своей нежизненности. Другие принимаются без всякой критической осторожности. Но нужно с

373

полной серьезностью отнестись к тому взгляду, что все понятия не содержат реальной жизни в таком виде, как она переживается, и потому не схватывают также непосредственной жизненной действительности. В таком случае отказались бы от безнадежной попытки стремиться как-то познавать жизнь в таком виде, как она переживается. философия жизни должна прежде всего блюсти чистоту у себя дома, т. е. испытать свои собственные понятия в смысле их жизненности и действительности. Она делает ту же ошибку, которая порицается ею у других, и она не может не делать этой ошибки.

Но в этом по существу и нет никакой ошибки. Ошибка в том, что здесь видят ошибку и считают возможным ее избежать путем какой-то особой философии. Тот, кто желает переживать живую жизнь и познавать “сущность” реального мира (или все равно, как мы это будем называть, так как, когда дело идет о жизни, то наименования неважны; они имеют твердое значение только при познании), тот должен отказаться от науки и объявить мир непознаваемым в его реальности. Но это ничем не отличалось бы от биологистической гносеологии, которая подчиняет познание пользе, было бы шагом назад, возвратом к той стадии развития, на которой теоретизирующий человек еще не существовал и где мир только переживался. Но это нельзя восхвалять в качестве философского “прогресса”.

Во всяком случае, не может считаться несомненно достоверным, что теоретическое отношение к делу ценнее всего другого, и в соответствии этому наука является величайшей культурной ценностью и, вообще, величайшим благом. Быть может, вовсе и нельзя укорять науку в том, что она так отдаляет человека от живой и непосредственно реальной жизни. Приверженцы иных философий жизни враждебно настроены не только по отношению к науке, но и ко *всякой* культуре, из-за ее оторванности от жизни. Насколько они правы, это нас в этой связи мыслей не касается, так как с точки зрения науки они не могут быть здесь правы. Их возражение против науки не может быть научным. Всякая наука необходимо противоположна тому, что является чистой жизнью в ее непосредственной реальности. Кто стремится к истине, не ограничивается одной жизненностью жизни, безразлично от того, занимается ли он интуитивной метафизикой жизни или другой наукой.

О принципе действительности в биологизме и его связи с принципом жизни мало что остается сказать. Здесь отсутствует такой принцип действительного, на основе которого было бы понятно, как должна познаваться жизнь в своем реальном бытии. С самого начала мы указывали на тесную связь биологизма с интуитивизмом. Уже упоминание такого мыслителя, как Бергсон, было бы достаточно для обнаружения несомненности этой связи. Биоло-

374

гизм, если всерьез делается попытка превратить его в исчерпывающую теорию действительности и развить до границ мировоззрения, принимает такие формы, при которых реальная жизнь может означать только непосредственно переживаемое, и тем самым биологизм переходит в интуитивизм. Это лишает его, быть может, того жизненного очарования, которое многие в нем находят, что нам сейчас и нужно. Необходимо современный интуитивизм лишить всех его чар с самого начала, чтобы стало ясным, как мало может с ним что-либо сделать *философия* жизни, и это лучше всего достигается путем присоединения сюда биологической философии жизни, к которой ведут все нити.

В целях этого снятия всех чар необходимо присовокупить еще одно замечание. Мы говорили о фантоме, за которым гонится и не может угнаться биологизм, связанный с интуитивизмом. Фантомы, однако, обладают для некоторых завлекательностью, и поэтому все снова повторяются попытки каким-нибудь образом да достигнуть непосредственно переживаемой действительности жизни. К этому определению присоединяется тот взгляд, что невозможность достижения может утверждаться по отношению к познающему человеку. Поскольку мы уже не стремимся познавать, цель, ставимая интуитивным биологизмом, столь мало недостижима, что скорее наоборот каждый из нас достигает ее в любой момент своего бодрствования, не прилагая к тому никаких особых усилий. Он переживает жизненную действительность в непрерывной интуиции. Он должен только отдаться совершенно этому переживанию, охраняя его от всяких помрачений мысли, чтобы находиться постоянно в состоянии чистой воззрительности, в которой он непосредственно одно с реальной жизнью*; и если кто-нибудь находит в этом для себя удовольствие, он может им сполна пользоваться.

Но на этом пути нам, несомненно, не дойти до философии. Теоретически это чистое переживание или вообще не имеет смысла или должно рассматриваться как первая ступень для познания. Но уже как таковая, она не может быть чисто интуитивной. По ее достижении должны подниматься вопросы, а каждый вопрос отводит от интуитивного переживания. Кроме того, познающий должен, по крайней мере, стремиться к наглядному переживанию такого "нового", которое ему еще неизвестно. Но для отличия нового от старого, уже известного, он нуждается в принципе выбора и поэтому также выходит из границ достохвальной интуиции, так как выборание подобно спрашиванию уже от лукавого, от мышления, которое умерщвляет интуитивное переживание.

*Поэтому Фриц Мюнх прав, когда он в своей интересной книге о переживании и значении (*Erlebnis und Geltung*. 1913 г.) говорит о "мире, как о понюшке табаку". Возражения Шелера против этого не касаются сути дела.

8. Критика биологистического принципа ценности

“Dies eine fühl ich und erkenn es klar. Das Leben ist der Gьter hдchstes nicht).

*Chor**.

Однако все это касается лишь одной стороны философии жизни, именно ее претензии понять или, вернее, не понять, а интуитивно уловить *реальное бытие мира* как жизнь; и если даже уяснить себе, что здесь познанию ставится цель, которая не есть цель *познания*, то все же в биологии, как науке, различие живого и мертвого сохраняется. Поэтому можно подумать, что на него может по-прежнему опираться философия жизни, стоит ей только отказаться от однозначного истолкования “сущности” мирового целого и ограничиться пониманием *человеческой* жизни.

Только витальная жизнь обнаруживает, в противоположность мертвому, различие между расцветанием и увяданием. В этом как будто скрывается масштаб для оценки не только естественной, но и культурной жизни, проявляющейся в государстве и в искусстве, в науке и в хозяйстве, в семье и в религии. Итак, остается в силе вопрос: возможно ли приравнивать подлинные ценности ценностям жизни, и тем самым заимствовать основу для понимания смысла нашей культуры от науки о жизни?

Если мы хотим достигнуть принципиального решения этого вопроса, то мы должны рассмотреть естественнонаучно обоснованную биологистическую философию *культуры* также с точки зрения ее научной структуры. Наиболее общая ее предпосылка заключается очевидно в том, что естественная наука вообще в состоянии дать нам теоретическую ориентировку в воп-

* “Одно я чувствую и знаю ясно, жизнь не есть высшее из благ”. Хор., (Заключительные стихи “Мессинской невесты” Шиллера).

376

росах о ценностях. Оправдан ли такой взгляд? Лишь дав ответ на этот вопрос, мы сможем прийти к принципиальному уяснению биологизма. От этого ответа зависит приговор над биологистическим принципом ценности.

Быть может, многие будут склонны ответить на этот вопрос утвердительно, даже в том случае, если они отвлекутся, в частности, от биологии. Например, очевидно, что физика дает технику нормы, которыми он пользуется для работы. Если нужно перекинуть через реку мост, выдерживающий определенную тяжесть, то приходится обратиться к физике. Она указывает, как надлежит поступать при постройке. В силу чего это оказывается возможным? Ведь физика лишь констатирует то, что есть, или учит о причинных связях. Она показывает: такое-то событие влечет за собою такой-то эффект. В этом нет ни следа нормирования. Речь идет исключительно о необходимости (*Mьssen*), а она как будто даже делает бессмысленным долженствование.

Тем не менее, физика может сказать технику, желающему построить машины для определенной цели, что он должен делать. Отношение причины и эффекта мысленно обратимо. Мы исходим из эффекта и спрашиваем об условиях, наличие которых необходимо для появления эффекта. Совокупность условий представляется тогда по отношению к эффекту в виде некоторого единства. Так из причинного соотношения возникает другое, - которое мы назовем *кондициональным*, и определенный род единства условий. Правда, и эти понятия свободны еще от элементов, могущих служить нормированию. Но вот привходит нечто новое, именно, воля техника. Он полагает определенный эффект в качестве “цели”, т. е. соединяет с ним некоторую ценность, и тотчас же условия, необходимость которых для достижения эффекта показывает физика, превращаются для него в средства, которые он должен применить для осуществления своей цели. Из связи, бывшей сперва причинной, ставшей затем *кондициональной*, возникла *телеологическая* связь, единство условий в свою очередь стало телеологическим единством. Для каждого, кто желает цели, необходимые для достижения ее средства имеют нормативное значение.

Этим объяснена структура техники, основанной на естественной науке и устанавливающей нормы. Необходимо только — а это большей частью не делается — различать три различного Рода связи, заключающиеся в причинных, кондициональных и телеологических отношениях, и в особенности не следует думать, что из одного лишь обращения причинного отношения в

кондициональное, без прибавления чего-то нового, уже возникает телеологическое отношение. Цель привносится в кондициональные

377

отношения техники всегда лишь волею человека. Только он полагает цели и тем превращает условия в средства, из которых можно вывести нормы. Сама физика не знает целей и потому не в состоянии от себя давать нормы. Если это еще не ясно, то следует обратить внимание также на то, что для достижения неценного или противощенного естественная наука дает средства в такой же мере, как и для реализации благ, с которыми связаны ценности.

Об обосновании каких бы то ни было жизненных целей самой физикой нельзя, стало быть, говорить, да это, пожалуй, и не делается. В этом мы могли бы сомневаться только в том случае, если бы стали наивнейшим образом подменивать цель и средства или считать ценности, связанные с определенными, людьми установленными, целями, за ценности, присущие якобы самим необходимым для осуществления целей средствам. Достаточно элементарного размышления, чтобы понять, что ценность сколь угодно технически совершенной машины зависит исключительно от ценности, которую придает ее работе человек, и что поэтому, безотносительно к человеческим полаганиям ценности, не имеет никакого смысла говорить о техническом “совершенстве”.

Но разве с добыванием норм из естественной науки дело повсюду обстоит так, как в опирающейся на физику технике? Биологи будут проводить между физикой и биологией, как раз в отношении точки зрения цели, принципиальное различие, тотчас же обнаруживающееся, как только мы сравним отношение техники к физике с отношением терапии к естественным наукам об организмах. Врач заимствует нужные ему нормы из биологии, и разве при этом он не обходится без привнесения целей в ее понятия? Он узнает от нее условия живой и здоровой жизни, и они при всяких обстоятельствах являются для него средствами, которые он должен применять. Разве не очевидна таким образом способность биологических дисциплин давать нормы?

Биолог исследует организмы с точки зрения их развития. Лишь таким образом он, вообще, обеспечивает себе самостоятельную область исследования. Как “организм”, так и “развитие” — понятия, которых физика не знает. Ибо всякий организм есть целое, части которого являются условиями этого целого, и постольку он обладает условным единством: лишь благодаря совместному действию различных своих частей в определенном направлении он “живет” и вообще является “организмом”. Но если части его служат целому, то они являются средствами его сохранения, и, стало быть, понятие организма есть вместе с тем также понятие телеологического единства. Точно так же развитие всег-

378

да есть нечто большее, чем ряд чисто причинных изменений. Изменения указывают на конечную стадию проходящего по их ступеням развития. Предыдущие стадии, с одной стороны, являются условиями для достижения последней, а с другой стороны — так как последняя стадия мыслится как цель — также средствами, ведущими к ней. Биологическое развитие, стало быть, так же, как и организм, есть понятие телеологическое. Так мы видим, что биология, даже в качестве чистой естественной науки, действительно не может обойтись без телеологического момента. “Механический организм” — это нелепость, если под механизмом понимается то, что самим своим понятием исключает всякую телеологию. Слово “организм” происходит от “органа”, т. е. орудия, а это слово имеет ясно выраженное телеологическое значение.

Из этого далее, по-видимому, следует: когда в науке цели рассматриваются как цели, то те ценности, ради которых вещи становятся целями, равно как и средства, служащие их осуществлению, должны считаться нормами. Достаточно, стало быть, установить цели живых существ и условия их достижения, чтобы суметь указать также средства, которые должны считаться естественными нормами. Еще лучше, чем прежде, понимаем мы теперь, почему из того факта, например, что развитие организма определяется естественным отбором, пытались вывести нормы для устройства жизни. То, что обнаруживается как средство в телеологическом развитии живых существ, тем самым должно получить также нормативное значение. Таким образом, принцип биологической философии культуры как будто получил блестящее оправдание.

Тем не менее, в основе этой мысли также лежит принципиальная неясность, а именно, она основана, как это часто случается при широко распространенных взглядах на двусмысленности слова, которую мы до сих пор намеренно скрывали. Как известно, о телеологии говорят потому, что цель по-гречески называется “телос” (τῆλος). Известный род телеологии, как мы видели, в биологии несомненно необходим. Однако, “телос” означает не только цель, но также конец или результат, и только тогда, когда слово это означает цель, оно является ценностным понятием, которым можно пользоваться для выведения норм. Напротив, понятие конца свободно от элемента ценности и непригодно ни для какой нормировки. Поэтому все зависит от того, необходим ли для биологии “телос” только как “конец” или также как цель.

Решение, пожалуй, не слишком трудно. При установлении отношения физики к технике мы видели, что причинное рассмотрение обратимо, а это означает не что иное как то, что от конца или результата мы восходим к его условиям. Эти условия слага-

379

ются затем в особого рода кондициональное единство. Без такого единства биология действительно обойтись не может, говоря об организмах или о развитии, тогда как физика может и даже вынуждена без него обходиться, если она хочет оставаться чисто каузальным рассмотрением. Этим, следовательно, биология принципиально отличается от физики. В последней такое обращение, правда, также возможно. Можно, например, рассматривать скорость падающего камня с конца, как “развитие” той скорости, которую он имеет при ударе об землю. Однако, для физики такое рассмотрение произвольно. Напротив, в биологии части организма с необходимостью мыслятся как условия целого, и, равным образом, всякое развитие состоит из ряда предшествующих ступеней, необходимых для достижения конечной стадии. Постольку кондициональное единство заключено в самых биологических понятиях, и если конец называть “телосом”, то биология, говоря об организмах и о развитии, действительно представляется телеологичной, оставаясь чистой естественной наукой.

Но на каком основании этот биологический “телос” рассматривается как “цель”, т. е. как нечто, связанное с ценностью и, следовательно, долженствующее быть? На оценку кондициональных единств, каковыми надлежит считать организмы и развития, биология не имеет права, пока она желает оставаться естественной наукой. С тем, что она называет телосом, не связана никакая ценность, и необходимые для достижения этого телоса условия не являются средствами с нормативным значением. Скорее и здесь, точно так же, как в основанной на физике технике, цель возникает лишь благодаря оценивающей человеческой воле. От такой воли, однако, биология должна отвлечься, хотя бы уже потому, что она является наукой о телах. Конечно, можно сказать, что должно хотеть конца, так как с ним связаны значащие ценности. Но эти ценности ни малейшим образом не касаются биологии. Каким образом может она, будучи естественной наукой, обосновать значение ценности и полагание цели? Итак, мы видим: нас сбilo с толку слово “телос”, если мы думаем, что между физикой и биологией существует принципиальное различие также по отношению их к ценностям и целям. Обе науки, правильно понятые, оперируют совершенно независимо от ценностей. Обе поэтому сами по себе не создают никаких норм. Различия между физикой и биологией в данной связи несущественны.

Следует еще отметить, что еще одно обстоятельство не позволяет считать ценностно-телеологический момент — так мы будем говорить, чтобы предотвратить смешение с свободной от ценностей телеологией — признаком, отличающим биологию от фи-

380

зики. Всякая машина, изобретенная для определенной цели и достигающая ее, также является насквозь ценностно-телеологической системой. Тем не менее не может быть и речи о ней, как о чем-то живом, и она до конца объяснима, как мертвое образование. Она представляется механизмом, который служит целям и механические связи которого рассматриваются не только как кондициональные, но и как ценностно-телеологические. То, что делает организм необъяснимым физически, не есть следовательно ценностно-телеологический момент. Дело идет скорее о некоторых, ближайшим образом нас здесь не касающихся, элементах организма, иррациональных по отношению к физическим понятиям и потому препятствующих пониманию его как машины, а это для проблемы ценности не имеет значения.

Для нас различие между биологией и физикой, во всяком случае, важно лишь в том отношении, что техника, создавая нормы для постройки машин, вынуждена предварительно превращать физические причинные ряды в кондициональные связи, чтобы затем делать из них связи ценностно-телеологические, тогда как терапия находит уже в самой биологии готовые кондициональные ряды. Таким образом, создается впечатление, будто биологические понятия более близки и к ценностной телеологии. Но это впечатление обманывает. Соединение конечного эффекта с ценностью, а, следовательно, и полагание цели и возникающее из него превращение условий в ценные средства не только в технике, но и в терапии является делом исключительно воли. Там воля оценивает машины, здесь она оценивает жизнь или здоровье. Без нее не было бы ни техники, ни терапии. Поэтому нормирование врача также лежит целиком за пределами биологической естественной науки. Не на ней, но исключительно на воле человека, оценивающей жизнь и здоровье, покоится эта нормировка. Но этим у биологизма отнимается опора, которая давала бы ему возможность претендовать на создание норм для устройства жизни, или на истолкование смысла жизни из самой жизни на основе биологии.

Мы должны даже пойти еще немного дальше. Биология не только не содержит факторов, пригодных для создания норм, но всякое соединение ее кондициональных связей с ценностями безусловно противоречит духу именно современной биологии как науки и принадлежит донаучному состоянию. Что живое существо ценит жизнь, как благо, и что человек ценит человеческую жизнь, это, правда, “само собой разумеется”. Благодаря этим целеполаганиям, которые каждый совершает без особого размышления и как бы инстинктивно, кондициональные связи живых существ повсюду оказываются превращенными в ценностно-телеологические, и как таковые они встают перед исследователем,

381

когда он приступает к их научному рассмотрению. Ближайшим образом кажется неоспоримым, что биологический ряд развития есть прогрессивный ряд, так как он ведет к человеку, что существуют “высшие” и “низшие” животные в зависимости от большей или меньшей близости их к человеку и т. д. С этой донаучной точки зрения предаются затем совершенно наивному изумлению перед огромными “завоеваниями”, которые достигнуты жизнью “из самой себя” в естественном ходе развития от бациллы до человека. Область биологии, стало быть, с самого начала как бы усеяна для человека чистейшими ценностными акцентами (*Wertakzente*), и с точки зрения *хотящего* человека, который неизбежно полагает самого себя, как цель, это только последовательно. Кто хочет цели, неизбежно хочет и средства. Поэтому человек поставит всю область биологии в ценностно-телеологическую связь со своей собственной, ценимой им жизнью.

Однако естественнонаучной биологии нет никакого дела до этих точек зрения ценности, и ее задача заключается скорее в том, чтобы покончить со всеми этими антропоморфическими оценками и ценностно-телеологическим образованием понятий. Значительной долей своих успехов в новейшее время она обязана именно все более прогрессирующему исключению ценностей и целей. Особенный интерес для оценки биологизма представляет опять-таки понятие “отбора” или, как говорят, полового подбора. Первоначально оно имеет, как показывает уже значение слова, практический, ценностно-телеологический смысл. Дарвин сделал наблюдение, что путем сознательного подбора можно сильно изменить организмы в желательном направлении. Таким образом была установлена возможность разновидностей. В научном же объяснении постепенного изменения в природе, где отбор не есть дело целеполагающей воли, он вынужден был исключить всякое сознание цели и тем самым всякую телеологическую точку зрения, т. е. заменить “отбор” понятием, свободным от какой бы то ни было мысли о цели, которому и было затем дано название “естественного” отбора.

Прав он был или нет, — это понятие должно было, в противоположность сознательному искусственному отбору, объяснить, как, помимо всякой цели, создаются образования, которые тем не менее, с точки зрения своей сознательной воли, необходимо должны быть поняты как целесообразные. Иными словами, естественный отбор должен быть именно не “отбором”, т. е. не сознательным отбором. Имея в виду историю возникновения дарвиновой теории, мы только и сможем понять, почему тем не менее было сохранено эго телеологически окрашенное слово и другие выражения, как “польза”, “приспособление” и т. д. Освобождение от всякой теле-

382

ологии остается смыслом этого учения. Оно, собственно говоря, имеет в виду показать, что организмы стали такими, какими им пришлось стать вследствие причинной необходимости. Лишь после того, как они существуют, их бытие полагается ими самими как цель, и теперь *задним числом*, путем рассмотренного обращения, чисто причинная связь превращается ими сперва в кондициональную и, наконец, в ценностно-телеологическую. Или: не вследствие своей целесообразности организмы как раз таковы, каковы они суть, и могут сохранять этот свой способ существования, но наоборот, вследствие того, что они стали такими, каковы они суть на деле, и потому могут таковыми сохраняться, они считают самих себя в этом ценном для них существовании целесообразными. Такова эта мысль, согласно которой все телеологические связи в самом предмете исчезают, чтобы предоставить место одним лишь причинным связям. Из биологического объекта цель переносится в оценивающее понимание человека, где она не может уже более стать помехой для исследования причин.

Тем не менее именно отбор пытались использовать в ценностно-телеологическом смысле для естественнонаучного обоснования целей культуры. Это показывает в странном свете степень ясности для некоторых дарвинистов сущности их собственных принципов, и не иначе обстоит дело с антидарвинистическими биологами. Верно лишь одно. Если биологическое развитие обусловлено “естественным” отбором, т. е. если помимо всякой цели и пользы возникает ценность, то из этого следует, что оно (это развитие) именно не может рассматриваться как естественный прогрессивный ряд, ибо прогресс есть ценностное понятие и предполагает ценную цель, к которой ряд постепенно приближается. Таким образом, последовательное естественнонаучное рассмотрение повсюду вытеснило понятия ценности и цели. Современная биология ставит человека в один ряд с прочими живыми существами. Она *лишает* его, таким образом, его исключительного положения в качестве “высшей точки развития”, поскольку он является лишь одним из живых существ, а другое, благодаря чему человек, быть может, заслуживает такого исключительного положения, совершенно не касается биологии.

Наконец, по той же причине понятия восходящей и нисходящей жизни с биологической точки зрения не представляют противоположности ценностей, и больной и здоровый не суть чисто биологические понятия, если разуметь под ними ценное и противочеловеческое. Когда человек болен, живут бациллы, и когда бациллы умирают, человек выздоравливает. Конечно, дело человеческой воли стать на одну из сторон и рассматривать человеческое здоровье как цель. Однако, тогда целью явится уже не

383

жизнь, а смерть бацилл, и таким образом не всякая жизнь принимается за благо.

Естественнонаучная биология далека от такой “партийности”. Что остается в живых и что умирает, это ей совершенно безразлично. Для нее жизнь и смерть, здоровье и болезнь просто различные факты, а не носители ценностей и противочеловеческих. Скорее всякое полагание ценностей представляется с ее точки зрения таким же “детским” антропоморфизмом, как вера в то, что земля существует для людей, а животные и растения “от природы” предназначены служить пищей для человека. И когда, наконец, как это часто бывает, самые резкие противники всякой естественной телеологии в то же время увлекаются мыслью о естественном прогрессе и тем самым делают основой своего “естественнонаучного” мировоззрения столь ярко выраженное ценностно-телеологическое понятие, то путаница достигает высшего предела.

Итак, мы вновь видим: как раз основополагающие мысли биологизма в качестве философии культуры не только висят без всякой поддержки в воздухе, но стоят также в самом резком противоречии с подлинным естественнонаучным биологическим мышлением. Отказывать биологии, как естественной науке, в способности полагать ценности и давать нормы вовсе не значит, как думают, по-видимому, некоторые биологи, уменьшать ее научное значение. Напротив, это значит ставить ее на ту же научную высоту, на которой физика и химия стоят уже издавна. До тех пор, пока биология смешивает свои естественнонаучные теории с полаганием ценностей, она не может прийти до ясного понимания своих принципов. Спор о механизме и телеологии остается в таком случае бесплодным. Только тем обстоятельством, что принципы биологии были превращены в “философские” принципы и должны были построить целое “мировоззрение” — только этим и объясняется, что не всем биологам уже давно уяснилась необходимость различать понятия природы от понятия ценностей, а также

бессмысленность биологического полагания норм. Злоупотребление биологическими понятиями для “философской” цели оказало неблагоприятное воздействие на самую биологию. Прежде такая путаница встречалась даже в физике. На ньютоновом законе тяготения тоже пытались обосновать этические нормы. К этому в настоящее время никто, пожалуй, серьезно не относится. Однако, совершаемая при этом логическая ошибка, в принципе совершенно та же, которая в настоящее время ведет к тому, что биологические понятия “естественного отбора” или “борьбы за существование”, или понятия повышения жизни и развития могущества используются для оценки нравственной жиз-

384

ни. Надо надеяться, что вскоре настанет время, когда оба рода попыток будут казаться нам одинаково абсурдными.

Этим, однако, наша проблема разрешена еще не во всех отношениях. Мы должны поставить еще другой вопрос. Не имеет ли оценка жизни или отождествление ее с высшим благом какого-либо другого фундамента, если она и вынуждена отказаться от всякого натуралистически-биологического обоснования? В частности, разве лишено смысла говорить о жизненных ценностях, которые надлежит сделать основой ценностей культуры? Лишь ответив на этот вопрос, мы сможем достигнуть полной ясности в вопросе об отношении культуры к жизни и обо всей философии биологизма.

Конечно, можно полагать жизнь как благо, с которым связана ценность. Но часто за такими оценками жизни скрывается нечто другое, что только и является носителем оценки. Жизнь, как таковая, в таком случае не ценится. Поэтому такого рода взгляды не принимаются нами во внимание.

Мы спрашиваем лишь о том, имеет ли жизнь, как просто жизнь, ценность, помимо сообщения ей ценности чем-либо другим, и более того, не может ли она рассматриваться как высшее благо, которым измеряется ценность всех прочих благ. Только ответ на этот вопрос может дать решение о правомерности биологического мировоззрения.

Если наше суждение оказывается колеблющимся, то это происходит, пожалуй, оттого, что до сих пор не сделана была еще ни разу серьезная попытка действительно обосновать утвердительный ответ. Пусть многим представляется “само собою понятным”, что жизнь, просто как жизнь, есть благо. Этого еще мало. Мы должны здесь внести определенную ясность и с этой целью подумать о том, сколь необозрима вся полнота живого. В таком случае тотчас же становится ясным: просто бессмысленно утверждать, что все имеет ценность, потому только, что оно живо.

Только определенный *род* живого может быть, как ценный, противопоставлен другому роду менее ценного или противоценного. Но какой род является ценным, этого нам никогда не сможет сказать само живое. Равным образом, выражения “восходящая и нисходящая жизнь” ничего не говорят как обозначения для ценностей и противоценностей. Всегда существенно то, *какая* жизнь находится в процессе восхождения и *какая* представляется нисходящей. Иначе мы не знаем, имеем ли мы перед собой повышение или понижение ценностей. Восхождение одной жизни может оказаться чрезвычайно противоценным и, наоборот, нисхождение другой — чрезвычайно ценным. Жизнь, как живое в смысле биологии, совершенно в такой же мере не есть понятие

385

ценности, как пережитое переживание. Если даже ограничиться человеческой жизнью, что, впрочем, с точки зрения биологии уже есть акт произвола, то и тогда все зависит исключительно от рода жизни. Что всякий человек во всяком своем жизненном проявлении представляет ценность, этого никто не станет серьезно утверждать.

Это можно выразить еще яснее, если вместо слова “жизнь”, с которым еще связан ряд неподдающихся контролю тонов чувства, пользоваться словом “вегетировать”. В данной связи мы на это имеем полное право, ибо просто жить или быть живым значит не что иное, как вегетировать. Правда, и вегетирование может получить ценность от связанного с ним удовольствия, и было бы несправедливо без нужды к тому портить человеку радость, испытываемую им от одной лишь жизни. Однако, во-первых, дело идет здесь о субъективных и индивидуальных оценках, которые не могут стать основой культурных ценностей: радость жизни представляется частным делом того или другого момента. А кроме того, в радости жизни ценится ведь не жизнь, а связанное с нею удовольствие. Никто не подумает, что то и

другое совпадают, и нельзя также сказать, какое количество неудовольствия противостоит удовольствию от растительного существования, чтобы по возможности произвести сравнительную оценку удовольствия и неудовольствия и, таким образом, вычислить ценность жизни. С одним, во всяком случае, согласятся: растительное существование не есть высшее из благ. Однако, в таком случае следовало бы также понимать, что жизнь, как таковая, еще не может считаться благом. Если я просто живу, то это еще ничего не значит. Ценность моей жизни зависит исключительно от рода моей жизни или от особенностей моих переживаний.

Вместе с этим, однако, должны исчезнуть также все утверждения, клонящиеся к тому, что ценность истины, нравственности и красоты, и, соответственно этому, значение культурных благ, с которыми эти ценности связаны, т. е. науки, искусства и социальной жизни, должны быть сведены к жизненным ценностям или, что все ценности культуры являются лишь повышением и утончением жизненных ценностей. Если простая живость, рассматриваемая сама по себе, безразлична в смысле ценности, то повышение и утончение ее, помимо привнесения нового фактора, также не может вести к ценностям и благам. Из ничего ничего не получается. Более того, слова "повышение" и "утончение" теряют свой смысл, если жизнь, как таковая, еще не есть ценность. От мысли основать культурные ценности на жизненных ценностях мы должны совершенно отказаться. Правда, может случиться, что тот или иной человек занимается искусством или наукой только

386

для того, чтобы "жить". Но тогда он ценит удовольствие от жизни, а не самую жизнь, и, кроме того, нельзя ведь утверждать, что поступающий так исполняет свое жизненное назначение. Утверждение, что смыслом жизни является сама жизнь, остается бессмысленной фразой.

Если мы с точки зрения такого взгляда еще раз посмотрим на многообразие социально-политических идеалов, установленных философией жизни, то пестрота этой картины станет теперь легко понятной. Если спросят, какое из четырех борющихся друг с другом направлений истинно, то ответ может быть лишь такой:

поскольку они опираются на биологические понятия, все они ложны. Различные, якобы выведенные из биологии идеалы, существовали задолго до того, как они были поставлены хотя бы в малейшую связь с биологическими понятиями. Пестрота показанной картины находит себе объяснение в том, что биологические принципы под социально-этическим углом зрения совершенно индифферентны. Поэтому ими можно пользоваться для оправдания и обоснования любой социально-политической цели. Из понятий биологии нельзя вывести ничего, что могло бы служить масштабом ценности или противочеловечности вещей. Эти понятия могут быть поэтому согласованы со *всеми* ценностями и не могут обосновать *никакой* этической мысли, именно потому, что они являются биологическими понятиями.

Нет надобности в дальнейших разъяснениях, чтобы показать это на частностях. Тот, кто в отборе видит естественный закон и вместе с тем закон прогресса, должен всякое состояние общества признать за то, что должно быть. Если он этого не делает, то совершает именно ту ошибку, против которой борется биологизм: он противопоставляет жизни свои индивидуальные человеческие желания, вместо того, чтобы довериться течению жизни. Ведь одна только жизнь должна быть наставницей в области идеалов, и ведь жизнь повсюду производит хорошее. С биологической точки зрения никогда нельзя, подобно Ницше и социалистам, осудить длившееся ряд столетий культурное развитие человечества по его плодам. Кто так поступает, тот тем самым изъекает человеческую культуру из потока жизни и допускает, что для нее (культуры) жизненные формы и жизненные законы не были авторитетны. Этим он погрешает против своих же биологических принципов. Разве рабская мораль или любовь к ближнему не являются продуктами жизни? Разве капиталист не приспособлен? Почему человек не должен передавать по наследству свои приобретенные свойства или почему наследственный капиталист не должен унаследованное им передавать своим потомкам? Наследование приобретенных свойств оспаривается, правда, биологией, но передача

387

унаследованных свойств принадлежит к числу необходимых понятий всякой современной биологии. Каким образом биологист может называть наследственный капитализм противоестественным?

Нет надобности увеличивать число примеров. Если все есть жизнь, и жизнь никогда не заблуждается, то попытка исправления мира или переоценки ценностей лишена смысла. Ее можно рассматривать лишь как смешную заносчивость маленького человеческого духа, все еще не научившегося подчиняться жизни. Единственным возможным выводом из положения, что законы жизни суть законы прогресса и формы жизни — формы ценности, представляется экономическая доктрина “laissez faire”¹⁸, и что касается социальных идеалов биологизма, то из всех биологов — один только радикальный индивидуалист Спенсер может считаться последовательным. К сожалению, идеал, предоставляющий экономическое развитие самому себе, может быть назван идеалом лишь с большим ограничением, да и кроме того, эта провозглашаемая биологизмом мудрость не принадлежит к числу новых.

Однако, и Спенсер не вполне последователен, а именно, непоследовательность его обнаруживается как раз в том месте, где он пытается установить идеал, восхваляя демократию. Он мыслит при этом биологический процесс развития законченным и видит цель человечества а состоянии покоя. Борьба за существование должна, таким образом, носить в себе тенденцию своего собственного уничтожения или принцип отбора должен повести к тому, чтобы отбор не был более нужен. Комплекс индивидов, среди которых ни один не превосходит другого, живет тогда в совершенной гармонии. Трудно, пожалуй, будет согласовать эти демократические идеалы хотя бы только с принципами дарвинизма. Нет надобности оспаривать биологию Спенсера для того, чтобы убедиться в непоследовательности его этики. Она не может опираться ни на какую биологию, в том числе и на Дарвинову. Теория естественного отбора предполагает вариацию индивидов. Почему эта последняя должна когда-либо исчезнуть? До тех пор, однако, пока вариации не прекратились, с необходимостью продолжается также борьба за существование и естественный отбор, именно в интересах дарвинистически понимаемой этики; ибо, если в обществе будут сохраняться также все биологически неблагоприятные формы, то человечество по необходимости будет все более вырождаться.

Поэтому антидарвинистические биологи в борьбе против этики Спенсера несомненно правы в своих аристократических тенденциях. Только в длительной борьбе и в длительном господстве более сильных над более слабыми хуже приспособлен-

388

ные индивиды будут упразднены естественным отбором. Однако и из этого нельзя извлечь нравственного идеала, так как любой индивид, лучше всех других умеющий отстаивать свои интересы, должен, с биологической точки зрения, считаться также этически совершенным. Какими средствами отдельные люди или группы осуществляют своё господство, с биологической точки зрения совершенно безразлично. В последовательно биологической этике вопрос о ценности решается исключительно успехом, и поэтому биологическая социальная политика должна оправдывать какое угодно состояние общества.

Попытка установить идеал, который должен руководить нашим поведением, в рамках биологизма, вообще, лишена какого-либо смысла. То, что хорошо, с необходимостью приходит само по себе. Более того, оно в каждый данный момент достигнуто как раз в той степени, в какой это возможно и необходимо для жизни. Биологизм приводит, таким образом, к радикальному оптимизму. Он делает излишними установку целей и стремление к их осуществлению. Если все представляется жизненным развитием, то все обозначает также прогресс. Бытие и должествование никогда не могут оказаться разъединенными. “То, что разумно, то и действительно, и что действительно, то разумно”, — говорит Гегель. То, что живет, то и разумно, должен сказать биологизм. Там — действительно оказывается разумным, здесь разумное — живым. Так мы приходим к гегельянству, правда, с обратным знаком. Во всяком случае, тот, кто спрашивает, что он должен делать, не уразумел еще основных биологических понятий. Он ничего не должен делать. Единственный этический вывод из биологизма — это абсолютный квиетизм.

Даже то обстоятельство, что в этом лучшем из миров, очень многие индивиды в высшей степени недовольны, ничуть не опровергает этого вывода, но скорее легко объяснимо именно согласно биологическим принципам. В жалобах недовольных сказываются биологически неблагоприятные вариации. Их недовольство является симптомом недостаточной приспособленности, и пока индивидуальные вариации не исчезнут, всегда будут находиться

недовольные. Они всегда будут также возводить свою плохо приспособленную конституцию в степень идеала и ощущать как несправедливость, что жизнь отбрасывает их с дороги. Но, если они поняли, что жизненный закон есть закон прогресса, то они Должны прекратить свои вопли, более того, они должны изумляться мудрости жизни, уничтожающей в их лице плохо приспособленные вариации.

Чтобы кто-нибудь стал придерживаться этого принципа также в поведении, представляется, правда, мало вероятным. Плохо приспособленный, даже обладающий правильным пониманием, прак-

389

тически всегда будет чуждым пришельцем в жизни. Этот раскол между знанием и хотением может стать для него невыносимым, и тогда он либо будет пытаться забыть всякое знание или же он впадет опять в одно из тех устаревших, неживых мировоззрений, которые грезят о не живых ценностях. Так новая жизненная мудрость объясняет заодно, почему не отмирает старая и почему все вновь находят люди, противопоставляющие свои индивидуальные желания законам развития жизни.

Разумеется, эти замечания очень далеки от намерения прибавить к существующим биологистическим мировоззрениям еще новое. Надлежало только показать путем общей критики биологистического принципа ценности, что на почве биологизма невозможно прийти ни к каким идеалам, будь они “демократические” или “аристократические”, индивидуалистические или социалистические.

Однако, сторонники жизненных ценностей, быть может, все еще не удовлетворятся этим. Всякий телесно “нормальный”, то есть средний, человек любит жизнь. Понятие восходящей и нисходящей жизни, скажут они, заключает в себе неоспоримую противоположность ценностей, важную также для философии. Ближайшим образом, правда, всякий хочет лишь своего собственного здоровья, и это может быть объявлено частным делом, совершенно не касающимся философии. Однако, это желание нельзя считать *только* частным делом, так как из него могут быть выведены общие принципы. Или разве не имеет общеобязательного значения жизненная цель, заключающаяся в том, чтобы сделать жизнь здоровой, естественной, свежей, непосредственной? Существует, так можно развивать далее эту мысль, широко распространенное “движение молодых”, начертавшее на своих знаменах ясные жизненные идеалы. Оно доверяет своей юности, так как она воплощает жизненность, т. е. здоровье, свежесть, силу и непосредственность. В таких понятиях скрыто не только бытие, но вместе с тем и долженствование, и, что важнее всего, добываемый таким путем естественный идеал оказывается плодотворным для ведения в жизни в целом. Жизненный принцип выставляется против чрезмерно интеллектуалистического или эстетизирующего образования, так как оно убивает жизнь. Осуждают большие города и их школы, так как в них не произрастает непосредственная, свежая, здоровая жизнь. Уходят к свободной природе и хотят пробудить любовь к странствованию, так как оно делает человека поистине живым. Борются против алкоголя и никотина, так как они подкапывают корни восходящей жизни. Это ли не обоснованные жизненные цели, и можно ли удивляться тому, что философия жизни оказывает магическое влияние преимущест-

□ 390

венно на молодежь? Соображения вроде изложенных нами вовсе не возникают. Не содержится ли в философии жизни также и оправданное теоретическое ядро, раз она оказывается столь полезной для устройства жизни? Нечто теоретически совсем необоснованное не могло бы оказаться плодотворным.

Надо, наконец, посчитаться и с этим. Конечно, глупо было бы недооценивать такие стремления, как движение молодых, более того, прямо-таки абсурдно было бы отрицать ценность здоровья, свежести, силы и непосредственности жизни. Скорее вполне понятно, когда в противовес ряду культурных зол говорят: мы должны быть прежде всего живыми, то есть здоровыми, естественными, свежими и непосредственными. Это самое главное. Остальное приложится, если только заложен фундамент. В особенности после ужасного уничтожения жизней, каковое Шелеру представляется политикой народонаселения по преимуществу, можно подумать: нам бы только опять начать *жить*, тогда мы сможем также надеяться на то, что жизнеспособный народ будет также прогрессировать. Что для практической жизни это полезная точка зрения, в этом нельзя сомневаться.

Однако, с такой же достоверностью можно сказать, что это еще не есть точка зрения для философии. То “иное”, которое якобы само придет, если только мы будем живы, и есть как раз то, что для философского размышления о жизни становится самым главным. Именно в положениях, что жизненность в смысле здоровья, непосредственности и свежести есть фундамент, и заключается мысль: в жизни мы должны видеть средство этого иного. Только потому, что мы надеемся на “иное” жизни, мы восхваляем жизненность. Таким образом, эти размышления, правильно понятые, подтверждают только то, что мы хотим сказать. Будучи доведены до полной ясности, они обращаются против всякой философии жизни, которая пытается заимствовать ценности у самой жизни. Ценность, которая после этого сохраняется у жизни, коренится ведь не в самой жизни, но делается зависимой от иных ценностей и потому имеет значение лишь тогда, когда имеют значение иные ценности.

Итак, несомненно верно следующее: жизнь есть условие всякой культуры, и постольку все враждебные жизни тенденции, как, например, идеал абсолютного целомудрия у Толстого, вместе с тем враждебны культуре. Но в той же мере верно, что жизнь, как простое пребывание в живых, есть *только* условие. Так называемую “ценность жизни” мы имеем, таким образом, не в виде самодовлеющей (Eigenwert), а в виде условной ценности (Bedingungswert). На нее не может опереться никакой биологизм в качестве мировоззрения. Даже и того нельзя сказать, что исключительно живая жизнь является

391

условием исключительно высокой культуры. Поэтому тот, кто восхваляет жизнь как условие, этим самым удаляется от всякой биологической философии жизни, то есть отказывается понимать культурные ценности просто как жизненные ценности.

Таким образом, окончательно уясняется: тот, кто только живет, живет бессмысленно. Остается только возможность придать жизни ценность на основе самодовлеющих ценностей, которые не суть жизненные ценности. Именно потому, что жизнь — условие *всякого* осуществления благ и связанных с ними ценностей, она не может иметь самодовлеющей ценности. Она получает ценность всегда только благодаря тому, что мы, имея в виду покоящиеся в себе, самодовлеющие ценности, делаем ее благом.

В практической жизни можно забывать об этом. Там имеет силу правило, что сперва надо строить фундамент, а затем дом. Поэтому бывают времена, когда для практики вопрос о жизненности жизни оттесняет на задний план все другие вопросы. Но философия хочет теоретически размышлять о жизни, и поскольку она это делает, она должна спрашивать о том “ином”, чтобы знать, каким целям служит в качестве средства здоровая, свежая и непосредственная жизнь. Она ищет ясного понимания плана дома. Только после этого она может решить, каков должен быть фундамент, чтобы он был в состоянии нести на себе дом. Это должно было бы стать ясным также для тех, кто любит движение молодых и другие стремления, за их подчеркивание непосредственности и жизненности жизни. С вопросом о теоретической ценности философии жизни это не имеет ничего общего.

Надо даже сделать еще один шаг дальше. Пребывание в живых есть минимум, к которому мы стремимся, если мы хорошо понимаем самих себя, а не максимум. И только там, где минимум подвергается угрозе, он выступает на первый план. Поэтому слишком высокую оценку одной лишь жизни мы поймем, быть может, лучше всего, как рожденную из жизненной нужды. Из нее не следует делать философской добродетели. Однако Ницше поступил именно так. Его личная любовь к жизни имела, пожалуй, свои глубочайшие корни в том, что сам он был тяжело болен и несказанно страдал от жизни. Это лишь кажущийся парадокс. Больному должно было казаться героическим утверждение жизни. Так жизненность стала для него благом из благ. Он восхвалял волю к власти, потому что у самого у него было так мало ее. “Наши недостатки — это глаза, которыми мы видим идеал”¹⁹. Эти слова подходят более, чем к кому-либо, к самому Ницше. Не обнаружится ли весь современный энтузиазм жизни и прославление жизненности, как симптом жизненной слабости? Не ценим ли мы, быть может, так высоко простую жизнь только

392

потому, что видим ее угрожаемой и чувствуем инстинктивно, что вместе с фундаментом подвергается опасности также и то “иное”, которое мы хотим на нем построить?

Нет надобности развивать далее эти мысли. Уже теперь должно быть ясно следующее: даже более узкое понятие жизни биологизма все еще слишком широко и неопределенно,

чтобы быть годным в качестве основы жизнепонимания. Трава, растущая на дюне, отличается от песка, из которого она возникает, тем, что она произрастает с полной жизненной силой, но пшеница погибла бы там. Каракатица, плавающая в море также выделяется на фоне воды, в которой она движется и роскошно развивается, тогда как человек погиб бы там жалким образом. Разве поэтому рост травы и движение каракатицы, из-за того только, что они являются живой развивающейся; ширящейся жизнью, должны быть подведены под понятие жизненных благ? Ни один человек не станет утверждать это. Но в таком случае *всякая* простая жизненность заслуживает стремления к ней не потому, что она есть жизненность в смысле повышения жизни и мощи.

Эта простая истина в научном смысле наносит принципу ценности современного биологизма смертельный удар. Как только мы занимаем какую-либо позицию по отношению к жизни, мы тотчас знаем также нечто иное, что происходит не только из самой восходящей жизни.

Итак, остается в силе: жизнь не есть высшее из благ. Правда, такими цитатами нужно пользоваться с осторожностью. Им могут быть противопоставлены другие. Гете говорит: “В жизни, очевидно, важна сама жизнь, а не результат ее”²⁰. В этом как будто сказывается вера в жизнь, не нуждающаяся ни в чем “ином” для оправдания жизни. Раз мы цитировали Шиллера, то мы не в праве также сказать, что слово жизнь во времена Гете имело иное значение, нежели в современной философии жизни, и что поэтому нельзя в этой связи ссылаться на Гете. Это должно было бы касаться также и Шиллера. Независимо от этого, Гете действительно можно назвать предтечей современной философии жизни. Точное определение того, в каком смысле это можно понимать, завело бы нас слишком далеко. Поэтому мы отказываемся от *всяких* ссылок на авторитеты и указываем только еще на то, что можно даже соглашаться со словами Гете, не становясь тем самым сторонником биологизма. Ведь то, что мы ставим жизнь в отношении к чему-то иному, вовсе не значит, что только *отделенные* от жизни результаты имеют значение.

Сколь немного можно достигнуть при помощи биологизма показывает, наконец, сравнение нового направления со старым в отношении понятия борьбы за существование. Новое направле-

393

ние также не собирается приветствовать *всякую* восходящую жизнь, что оно должно было бы делать согласно своему биологистическому принципу. Всякая борьба за существование есть борьба жизни с жизнью же. Обе борющиеся друг с другом партии стремятся вверх и обнаруживают жизненный напор; ведь только потому, что они стремятся кверху, дело и доходит до борьбы. Одна из них оказывается побежденной и, быть может, гибнет. Разве исход борьбы есть Божий суд? Так должен был бы сказать последовательный биологист. Однако, в эпоху техники такое понимание борьбы или войны было бы бессмысленнее, чем когда-либо. Итак, биологизм не обходится без партийности в пользу особого рода жизни и показывает этим, что не доверяет своему собственному принципу.

Это легко может быть уяснено на мыслях Ницше. Он знал, что в борьбе за существование не всегда победителями оказываются господа, но часто они подвергаются опасности быть подавленными огромной массой рабов. Поэтому он терпеть не мог Дарвиновой борьбы за существование. Со своим масштабом ценности он выступил против нее, как мнимого орудия прогресса. Однако, и эта борьба является фактом. Этого Ницше не оспаривает. Он определенно заявляет, что борьба за существование “к сожалению, протекает в направлении обратном тому, которого хочет школа Дарвина и которого, быть может, следовало бы хотеть (!), а именно, во вред сильным, привилегированным, счастливым исключениям. Роды возрастают не в направлении к совершенству: слабые все вновь одолевают сильных — это от того, что их большое число, они также умнее... Дарвин забыл о духе (это по-английски), слабые имеют больше духа...”²¹.

Не заключается ли в этом яркое опровержение всякой биологистической философии жизни? Если слабые побеждают сильных, то по какому праву продолжают еще называть их слабыми? Разве, побеждая мнимых сильных, они не показывают, что они являются подлинно сильными? Ту жизнь, которая в состоянии отстоять себя, последовательный биологизм всегда будет вынужден назвать сильной восходящей жизнью.

Если несмотря на это Ницше становится на сторону мнимо сильных единиц против массы мнимо слабых, то он применяет иной масштаб, нежели восходящую сильную жизнь. Он мерит жизнь привносимыми извне ценностями, в которые он заранее верит. Мы знаем также, что это за ценности. Достаточно напомнить о его духовном происхождении. Его аристократическим индивидуализм первоначально не был обоснован биологически, скорее за ним сказывается романтический принцип, заставлявший Шопенгауэра пренебрежительно говорить о фабричном товаре

394

природы. Также в этом отношении Ницше остался романтиком. Он любит великого одного, в особенности гения. Народ — это для него окольный путь, которым культура доходит до немногих. Этим действительно определяется его мировоззрение. Лишь впоследствии он пытается оправдать его антидарвинистически-биологистически. Последовательный биологист всегда становился бы на сторону жизни-победительницы, в случае чего, стало быть, на сторону многих. Так именно Ницше показывает, что жизненность жизни вовсе не пригодна для понимания его ценностей. Романтик в нем разрывает биологистические оковы, которые он сам наложил на себя, и под конец он винит “жизнь” — странный философ жизни — за то, что она губит его блага! Стало быть, жизнь ему не всегда дороже его мудрости.

Равным образом, восхваление воли к власти лишено всякого теоретического фундамента. Что может возразить Ницше, когда такой человек, как высокочтимый им Яков Буркгардт, ссылаясь на Шлоссера, заявляет, “что власть сама по себе есть зло”, или когда он говорит: “Более сильный тем самым далеко еще не лучший. В мире растений также можно наблюдать иной раз преуспеяние более обыденного и более дерзкого”^{*22}. Разве вправе Ницше причислить за это к рабам этого историка ренессанса, у которого он столькому научился? С биологическим понятием восходящей жизни здесь ничего не сделаешь. Здесь оценка противостоит оценке. А это значит, что философия жизни основана на акте произвола. Ницше, пожалуй, не стал бы оспаривать этого. “Философ ли я? Да разве это важно?”²³ Однако мы имеем дело не с одним только Ницше. Его сторонникам, желающим из его жизненного пророчества сделать философию жизни, необходимо объяснить, что эта попытка лишена теоретического фундамента.

Итак, в отношении биологизма мы приходим к тому же результату, что и в отношении интуиционизма переживания: недостает научно-философского принципа даже в том случае, если ограничиться истолкованием человеческой жизни. Правда, биологизм выделяет живую жизнь из всей совокупности переживаний вообще и таким образом определяет понятие жизни. В этом его преимущество перед общими разговорами о переживании. Но ему также недостает принципа выбора для различения осмысленной и бессмысленной жизни. Поэтому и он, подобно философии переживания и историзму, подвержен опасности потонуть в волнах жизни. Жизненный хаос превращается в жизненный космос только вследствие одностороннего, партикулярного рас-

□ *Weltgeschichtliche Betrachtungen. 1905. S. 33 и 265.

395

смотрения; стало быть, здесь не получается космос, заслуживающий этого имени, не получается мировоззрение и в отношении жизнепонимания, т. е. проблем ценности, биологизм не выходит за пределы хаоса ценностей. Но как раз выработка космоса ценностей должна была бы быть его задачей, если он хочет оправдать свою претензию дать научную ясность в вопросах жизнепонимания. В конце концов, оказывается, что каждый называет живым то, что он любит, а неживым или мертвым — то, чего терпеть не может. Если вообще отказаться от разграничения осмысленной и бессмысленной жизни, то это значит вместе с тем отказаться от всякого жизнепонимания, а этого не пожелает именно живой человек.

Заратустра говорит: “Вы совершили путь от червя к человеку, и многое в вас еще червь”²⁴. Это ли результат чистой философии жизни? Конечно, нет. Если под заклинанием “храните верность земле” понимать требование, чтобы мы оставались в пределах одной лишь жизни, то нельзя будет сказать, что в человеке многое еще червь, а придется сказать, что никогда из него не может и не должно стать ничего, кроме червя. Пытаясь ограничиться жизнью, последовательный философ жизни должен прийти к выводу, который можно облечь в слова Фауста:

□ □ “Den Göttern gleich ich nicht! Zu tief ist es geföhlt;
Dem Wurme gleich ich, der den Staub durchwöhlt, Den, wie er sich im Staube ndhrend lebt, Des
Wandrer's Tritt vernichtet und begrdbt”*.

Биологист стал перед неутешительной альтернативой: бог или червь. Но мы не боги.

Но мы и не черви; в такой же мере не черви, в какой мы в состоянии познать, что многое в нас еще червь. Ни один червь не сознает себя червем. *Познавать* в себе червя значит быть больше, чем червь, и потому осуждена всякая философия, которая не а состоянии понять того, в чем мы не черви. Таков биологизм. Его понятие восходящей жизни нисколько не помогает при попытке истолкования жизни. Если восхождение не пустая фраза, то надо знать те ценности, которыми измеряется подъем и упадок жизни. Если это отвергается, то в философии восходящей жизни остается немного философии. Она становится тогда, как бы резко не восставали против этого ее представители, всего лишь одной из многих форм скептицизма и нигилизма. Соответ-

*Я похожу не на богов! Это слишком глубоко прочувствовано; я похожу на червя, роющегося в пыли, на червя, которого стопа странника уничтожает и зарывает в пыли, где он питается и живет.

396

ствующее духу времени одеяние жизни не должно вводить в заблуждение того, кто стремится к ясности понятий.

Мы не исследуем далее в положительном направлении проблему ценности, на которую мы натолкнулись. Следует только подчеркнуть, что мы вообще пришли к проблеме ценности. В остальном же мы ограничиваемся отрицательным. Уже оно показывает, что мы выходим за пределы философии одной лишь жизни к такому жизнепониманию, которое ставит жизнь в отношении к чему-то иному, и потому есть нечто большее, чем чистое учение о жизни.

Подобно тому, как при критике интуитивной философии жизни, здесь обнаруживается: жизнь это одно, философствование о жизни — иное. Философия жизни никогда не может быть только жизнью. Это положение является предпосылкой интереса к философским жизненным проблемам. Тем самым и отрицание получает положительное значение. Сперва надо жизнь сделать *предметом вопроса*, т. е. надо увидеть, что из нее самой нельзя добыть ответа на жизненные вопросы. Любовь к жизни в этом смысле не меняет дела. То, в чем философия жизни нашего времени хочет почерпнуть силу, именно ограничение самой жизнью, представляется, если иметь в виду проблему ценности, как раз тем, на чем философия жизни неизбежно терпит крушение.

397

9. Борьба против системы

Natürlichem genügt das Weltall kaum, Was künstlich ist verlangt geschlossnen
Raum* (*Homunkulus*).

Чтобы резюмировать еще раз все изложенное, обратим внимание на различные моменты, характеризующие сущность философии в отличие от специальных наук, и спросим, оправдывает ли современное жизнепонимание хоть в каком-нибудь из названных четырех пунктов свою претензию быть философией.

Универсальной тенденции философского мышления она никогда не сможет удовлетворить. Оно либо остается при широком, правда, но ничего не говорящем понятии переживания, либо ограничивается частью мира, которую оно не может мыслить так, чтобы ее можно было поставить на место мирового целого. О логически определенном и действительно всеобъемлющем мировоззрении не может быть речи даже и в том случае, если под миром разуметь только мировой объект. Далее современное жизнепонимание оказывается неспособным взяться за проблему *ценности* и на основе учения о ценности истолковать смысл человеческой жизни. Жизнепонимания в более узком смысле она, следовательно, также не дает. Более того, она не считается со своеобразием культурных ценностей, растворяя их в ценностях жизни. Наконец, она не может даже пытаться хотя бы поставить проблему отношения между *временем* и *вечностью*, не говоря уже о разрешении ее. Для нее

нет в этом никакой проблемы. Она, по самой своей сущности, прикована к конечному временному бытию, а это несовместимо с универсальным мышлением. Так это мнимофилософское движение обнаруживает во всех отношениях нефилософский характер.

* Естественному вселенная мала; искусственное требует замкнутого пространства.

398

Остается еще рассмотрение четвертого из подчеркнутых нами пунктов: тенденция отвергает всякую *систему* как нечто окаменелое и неживое. От этой тенденции философия жизни нашего времени не отступит под влиянием доказательства, что она неспособна разрешить важнейшие философские проблемы. Скорее напротив! Указанию на ее беспринципность и требованию прочного фундамента из связанных понятий она как раз и противопоставит заявление, что от нее, желающей быть живой философией, не следует ожидать твердой системы, а затем она может пойти дальше и утверждать: поэтому она и не обязана ставить и разрешать философские проблемы в старом, общепринятом смысле. Она является именно *новой* философией, живой, как сама жизнь, и потому враждебной всякому твердому принципу и окаменелой неподвижности.

Так философы жизни в действительности часто защищаются: направленная против них критика является, дескать, *petitio principii*²⁵. Она исходит, не имея на то права, из предпосылок непризнаваемых интуитивным и живым мышлением.

Таким образом, как бы снова встает вопрос, не права ли философия жизни, причем все теперь заостряется в вопросе: нуждается ли философия, чтобы быть действительно философичной, в форме системы, в которую включается мировое целое, или же она может обходиться без системы. Если не хотеть системы философского мышления, то тогда, пожалуй, можно удовлетвориться интуитивной или биологической трактовкой проблем, как философской.

Конечно, это можно. Кто может определить, чем должна быть философия? Какую угодно манифестацию любви к жизни можно назвать "философией" и затем отклонять систему философии жизни как нечто мертвое.

Но разве, в таком случае, не придется отклонить всякое *универсальное* мышление, при этом как в отношении мира как объекта, так и в отношении человека и его места в мире? Для нас необходимость системы явилась следствием философского универсализма. Если вместе с системой падает также универсализм, что тогда остается еще от философии?

Вопрос этот тем более важен, что, несомненно, борьба против системы привлекла к современной философии жизни весьма многих. Многим систематическое мышление в высокой степени несимпатично, и ему могут быть противопоставлены самые различные мотивы. Поэтому мы вынуждены принципиально разъяснить также отношение современного культа жизни к философской системе. Только таким образом может быть доведена до конца критика его.

399

Чтобы предотвратить всякие недоразумения, надо прежде всего отметить, что борьба против системы не поддается опровержению, если она ведется с вненаучной точки зрения. Мы не отстаиваем одностороннего интеллектуализма, т. е. мы далеки от того, чтобы уменьшать значение человека, вообще не желающего научно мыслить мир в его целостности. Поэтому если кто-либо борется против системы, как, например, Киркегор против философии Гегеля, во имя "существования", мыслителя или ради его бессмертной души, то против этого ничего не поделаешь логическими доводами. Это есть тогда религиозная оценка, и теоретику не остается ничего иного, как понять ее, исходя из лежащих в ее основе религиозных ценностей. Опровержение становится бессмысленным. Также и в том случае, когда любовь к красоте руководит в борьбе против лишней наглядности системы, позиция борющегося неприступна. Сомнительнее становится дело, когда Ницше видит в воле к системе недостаток честности. Против такой узкой морально-фанатической нетерпимости человек науки вправе обороняться. Но и это может сойти.

Более того, даже те случаи, когда на систему нападают ради живой жизни, могут быть поняты. С теоретической точки зрения можно будет, правда, указать тогда на то, что любовь к жизни ради одной лишь жизни, т. е. любовь к растительному существованию, есть нечто бессмысленное, так как только ценности, являющиеся чем-то большим, чем жизненные

ценности, сообщают ценность самой жизни, и что пророк чистой жизни сам себя не понимает, если он полагает, что ставит жизнь выше всего ради одной лишь жизни. Однако сама теоретическая точка зрения уже может быть сочтена за *petitio principii*, и, пока борьба против системы не выставляет научных доводов, она остается неопровержимой. Человек, ведущий такую борьбу и принимающий ее за “философию”, должен только знать, что при этом он стоит на почве мировоззрения, которое никогда не сможет быть теоретически обосновано.

В частности же этот род антисистематики не представляет интереса для науки. Философия обращается к людям теории и только их и может хотеть убедить.

Вместе с тем из этого следует, что положение принципиально меняется, как только борьба против системы пробует опереться на теоретические основания. Только этот случай мы имеем в виду. Только он имеет значение для вопроса о возможности философии жизни. Такую борьбу, однако, биологизм и ведет на деле. Ему приходится так поступать; ибо если уже понятие в качестве единичного понятия представляется ему негодным из-за своей неподвижности, то подавно он будет вооружаться против

400

системы понятий, стоящих в твердых отношениях друг к другу, как против чего-то в высшей степени окаменелого и неживого.

Мы не станем обсуждать правомерность этого на примере такого философа жизни, относительно которого остается под сомнением, желает ли он дать в своих мыслях одну лишь науку. Но мы будем рассматривать этот вопрос не только в общей форме, но также и на частном случае, и для этого в качестве примера возьмем труд, вовсе не преследующий цели учить философии жизни, а скорее становящийся на чисто теоретическую или наблюдательную точку зрения, чтобы опровергнуть, как “пророческую”, всякую философию в старом смысле, занимающуюся проблемами мировоззрения*. При этом с особенной ясностью обнаружится влияние модных философских течений, и так как борьба против системы ведется здесь автором, намеренным мыслить чисто теоретически, то с ним удобнее всего теоретически размежеваться. Мы придерживаемся в данном случае таких мыслей, которые по замыслу имеют в своей основе нашу *petitio principii*.

В своей “Психологии мировоззрений” Ясперс отвергает всякую неподвижную систему, полагая, что этим самым он служит чисто наблюдательной науке. Что исследователь не обходится без понятий, это ему хорошо известно. Более того, без систематики понятий тоже не обойдешься. Простое перечисление уводит в бесконечность. Нам нужны схемы для понимания. Но считаясь с многообразием материала, мы будем искать возможно большего количества точек зрения и остерегаться подведения всего под одну схему. При этом имеется в виду не только начало исследования — против этого ничего нельзя было бы возразить, — но такая смена схем должна оставаться в науке постоянно. Каждая систематика с большей ясностью покажет что-либо особое: каждая до известной степени права и становится неправой, как только начинает выдавать себя за единственно правомерную.

Итак, систематика противопоставляется системе. Систематика необходима, система же должна быть отвергаема. Задача состоит в том, чтобы быть постоянно систематичным, но все же пытаться не отдавать предпочтения никакой системе. Обнаруживается тенденция систематикой уничтожить систему. Пытаются сделать точки зрения живыми и подвижными и пробудить сознание, что возможны разные пути. Всякое завершение неизбежно

* Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* (Карл Ясперс. Философия мировоззрения). 1919. Ср. также мою статью: *Psychologie der Weltanschauungen und Philosophie der Werte*. Logos, Bd. IX S. 1 ff Часть изложенных там соображений вошла в настоящую книгу.

вызывает подозрение. Окаменелость не должна становиться на место подвижности.

Такова точка зрения современной философии жизни. Ницше безусловно согласился бы с нею, пожалуй, и Джемс, а также многие другие философы жизни. Но здесь борьба против системы выступает в качестве результата чистого созерцания.

Но есть ли это теоретическая точка зрения? Есть ли это чистое созерцание? Почему, наконец, все должно быть живым? Почему подвижность более ценна, нежели твердость? Пророк жизни может считать это само собою понятным. Исследователю, желающему только созерцать, такая партийность не к лицу. Более того, не противоречит ли она самой сущности его? В боязни затвердения может иной раз сказываться также “добросовестный дух”, т. е.

человек теории. Но в праве ли эта добросовестность доходить до отвержения *всякой* системы, не упраздняя тем самым возможности чистой теории и не делая бессмысленной теоретическую добросовестность?

Для чистого созерцания, в особенности если оно, как в философии, должно быть универсальным, недостаточно упорядочивать необозримый материал *как-нибудь*; как люди теории, мы должны считать один порядок более верным, чем другой, а это убеждение предполагает, что в конце концов существует *один и только* один порядок, который, правда, может быть неизвестен нам, но тем не менее есть истинный порядок, приближение к которому составляет цель всех научных порядков. Противоположение систематики и системы не может быть проведено. Систематика должна быть на службе образования системы. Без этой предпосылки она и равным образом чистое созерцание теряют всякий теоретический смысл.

В частности, говорить о насилении жизненных содержаний системой можно только с точки зрения вненаучного мировоззрения, т. е. в интересах каких-либо атеоретических ценностей и благ. В устах созерцающего человека такие слова неуместны. Для того, кто считает возможным теоретическое насиление жизни, существует независимый от познающего субъекта, упорядоченный по другим, нетеоретическим принципам мир, который он не хочет отдать на разрешение науке. Для человека теории, свободного от каких бы то ни было вненаучных оценок, мир в начале исследования, т. е. вне зависимости от какого-либо понимания, представляется еще не “миром” в смысле космоса, упорядоченного целого, но в виде хаоса, изображение которого фактически невозможно и, как мы видели, в теоретическом смысле бесполезно, так как оно было бы лишено познавательного значения, даже если бы мы могли его совершить.

402

Только формами логического или рационального мышления мы вводим наши воззрения в сферу теории. Не хаос, данный нам непонятым, но только космос, т. е. нечто оформленное и упорядоченное, стало быть, с точки зрения хаоса уже изнасилованное, может подвергнуться насилию со стороны теоретического понимания, причем это мнимое насилие системой означает не более, как теоретически необходимую замену вненаучного оформления мира наукою, превращение эстетического, или этического, или религиозного, или “живого” мира в теоретически понятый и оформленный космос.

Перед таким превращением созерцающий человек, желающий только исследовать, должен добровольно склониться. Разнородный континуум из одних лишь переживаний, которому хотела бы довериться современная философия жизни, не заслуживает пощады. Для научного философа это есть лишь нечто такое, что должно быть преодолено, дабы возникло теоретически упорядоченное царство понятий, т. е. система философии. Итак, мы должны остаться по теоретическим основаниям при том требовании, которое мы в первой главе поставили перед универсально мыслящей философией. Она должна охватывать мир в его целостности, как космос, и лишь благодаря системе она приходит от теоретического хаоса к теоретически понятому космосу. Последний же составляет неизбежную цель всякой универсальной науки. Таким образом, как раз с чистым созерцанием неизбежно связана “воля к системе”.

Также и по теоретическим мотивам возможно отрицательное отношение к определенному роду систем. Философ будет остерегаться всякого скороспелого закрепления, опасаясь при этом за полноту своего мышления. Однако, это означает лишь нападение на недостаточную систему в пользу системы, по возможности всеобъемлющей и полной. И поэтому осторожность по отношению к слишком рано замыкающемуся ряду мыслей не имеет ничего общего с борьбой против системы вообще. Скорей остается необходимой предпосылкой всякого чисто научного философского мышления, что какое-либо упорядоченное целое из понятий и суждений безусловно имеет силу для совокупности жизненных содержаний, которую мы научно обрабатываем в качестве мира; и к этому прибавляется дальнейшая предпосылка, что мы, как люди теории, в состоянии также все более улавливать содержание этого целого из понятий и суждений в систему и излагать ее в осмысленных положениях. Если для нас не существует такого пути от хаоса одних лишь жизненных содержаний к космосу оформленных в системе жизненных содержаний, то научная деятельность философа утрачивает всякую теорети-

403

ческую самодовлеющую ценность. Она может быть тогда понята только как средство для реализации вненаучных целей и, стало быть, поставлена на службу либо сохранению жизни, либо какой-нибудь иной атеоретической цели. Вера в это обозначает, однако, антитеоретическое мировоззрение, не согласующееся с идеалом чисто созерцательной философии.

Итак, с волей к теоретическому отношению к миру необходимо связано убеждение, направленное против идеала всежизненности. Исследователь, который только созерцает, должен мыслить форму системы, независимо от него имеющей значение, как нечто твердое или застывшее в противоположность непрерывному потоку и подвижности жизненных содержаний. Он также и потому не может стать на сторону подвижного, что вооружается против *всего* окаменелого за его окаменелость. Таким образом, мы приходим к тому же выводу, к которому нас уже привела критика Зиммеля. Этот вывод оказывается теперь только распространенным за пределы отдельного понятия или отдельной формы на систему понятий или форм.

Однако биологизм все еще не сложит своего оружия, но будет пытаться объяснить из своих принципов жизни волю к системе, представляющую необходимое а priori всякого теоретического размышления о мире; тем самым он будет отклонять эту волю или, по крайней мере, признавать за ней лишь относительную правомерность, которая должна отступить перед абсолютной правомерностью точки зрения жизни. Эта биологистическая теория также отстаивается Ясперсом, полагающим, что у Ницше и, равным образом, у Киркегора он заимствует лишь наблюдательную психологию, на деле же находящимся в своей борьбе против системы вполне под влиянием биологистически ориентированного мировоззрения Ницше. Ввиду того, что у него это мировоззрение выступает в качестве чистой теории, мы можем воспользоваться его мыслями для критической оценки его.

Ясперс пытается разместить мировоззрения, как “духовные типы”, по разным классам. Он задается вопросом, где лежит “точка опоры” человека, и получает при этом три возможных случая. Либо точка опоры вообще отсутствует, тогда возникает тип скептицизма и нигилизма. Либо человек имеет точку опоры, тогда он находит ее или в ограниченном или в бесконечном. Бесконечное и есть “живое”. Опора в ограниченном это и есть твердая система, которую Ясперс совершенно в духе биологизма называет “раковиной” (Gehduse). В системе он видит форму, которая необходимо, правда, возникает из жизни, но от которой жизнь должна освободиться.

Психологическое исследование знает, что мы можем жить лишь в таких раковинах. Человеку не остается ничего иного, как стро-

404

ить системы. “Подобно тому, как стебель растения, чтобы жить, нуждается в известном одеревенении, жизнь нуждается в рациональном”. Затем, однако, мы узнаем: “но подобно тому, как одеревенение лишает стебель жизни, превращая его в простой аппарат, так рациональное имеет тенденцию одеревенять душу”.

Здесь перед нами в чистейшей форме биологистическое доказательство необходимости философской системы и вместе с тем принижение системы до уровня мертвой коры или кожи, которая в свое время должна быть сброшена. Змея, которая не может сбросить своей кожи, погибает, говорит Ницше. Иногда, по мнению Ясперса, разрушение “раковины” происходит внезапно. Бабочка моментально вылетает из куколки. В иных случаях она просверливает в куколке дырочки, чтобы виден был путь, но выжидает спокойно, пока положительная жизнь сама по себе и без насилия заставит исчезнуть последние остатки прежнего жилища.

Этот принцип истолкования системы философии, на основании которого всякая система отвергается по теоретическим мотивам, напоминает мысль Зиммеля, на которой мы уже останавливались. Жизнь постоянно творит новые формы, чтобы **все** вновь уничтожать их. Однако Зиммель знает, что он здесь стоит на почве метафизики. У Ясперса эти учения носят биологистический отпечаток, и постольку их опять нужно принять во внимание в данной связи, он пытается понять системы по их биологическим функциям. Это принцип биологистического прагматизма, напоминающий Джемса. Согласно этому принципу, системы представляются как *нужда жизни*, из которой ни в каком случае нельзя делать добродетель “живого” человека. К сожалению, обойтись без них нельзя, но каждая из них снова и снова должна отбрасываться, чтобы дать место новой. Итак, этот принцип хочет живости жизни, и точка зрения жизни

оказывается выше всякой точки зрения системы. Таково, по-видимому, теоретическое оправдание антисистематической философии жизни при помощи биологистического принципа.

Мы снова должны спросить: научна ли такая точка зрения? Исследователь, который предполагает самостоятельную ценность истинных мыслей и становится теоретиком лишь благодаря этому, никогда не сможет согласиться с биологистическим объяснением, для которого система есть кора, или раковина, или змеиная кожа. Прежде всего он будет остерегаться скрѣбвающегося здесь смешения сотворенных продуктов культуры, значение которых заключается как раз в их прочности и долговременности, с отмершими продуктами *природы*, которые должны быть отброшены. Человек, имеющий мировоззрение и стремящийся к научной ясности его, является социальным и историческим существом. Челове-

□ 405

чество одарено “памятью” о своих мировоззрениях, и частью этой памяти является научная философия. Культурный человек живет не как отдельное, только “естественное” существо, которое растет само по себе и сбрасывается им. Человек находит готовым некоторое мировоззрение; как наследник своих отцов, он принимает его и либо остается при нем, либо изменяет его; и даже если мировоззрения от поколения к поколению меняются, то ведь при этом они вместе с тем и развиваются; во всяком случае, в своей целостности они никогда не сбрасываются, подобно змеиной коже.

Это неверно даже по отношению к вненаучным мировоззрениям, и подавно уже биологистическое объяснение становится бессмысленным по отношению к суждениям научной философии, преследующей цель добиться теоретической ценности относительно мирового целого. Взгляды и убеждения научных философов о мире и жизни являются членами исторического ряда, простирающегося почти непрерывно на два с половиною тысячелетия. Мировоззрения “Петрова и Сидорова”, возникающие из личного опыта в связи с научной философией или без нее, можно, во всяком случае, рассматривать как продукты природы, которые растут вместе с их носителями и с ними же затем погибают, не оставляя по себе заметных следов и не оказывая влияния на другие мировоззрения. О таких мировоззрениях возможно генерализирующее познание, упорядочивающее их типы, как это делает естествознание по отношению к типам организмов, и при изложении таких мировоззрений можно, пожалуй, хотя и с осторожностью, пользоваться биологическими аналогиями. Может случиться, что кто-нибудь от страха перед жизнью прячется в чужой системе, как в раковине.

Мировоззрения же крупных, самостоятельных, исторически значительных мыслителей, построенные с сознанием связи с прошлым на основе учений предшественников, лишь постольку могут быть сравнены с продуктами природы или с “раковинами”, поскольку подчеркивается непримиримая *противоположность* их. Как всюду, так и здесь биологистический натурализм не в состоянии понять явления исторической жизни культуры в их становлении и в их исчезновении. Разве система Спинозы — это раковина? Здесь даже Ницше говорит о “священной стране”. А Кантовы “Критики”? На них сам Ясперс замечает, что его теория не сводит концов с концами. Он называет их “огромными фрагментами”. Если это слово здесь подходит, то кто тогда вообще может считаться автором системы? Мы оказываемся в области чистейшего произвола. Теория “раковины” сама себя опровергает.

406

Но и независимо от этого мы не вправе созданную мыслителем систему сравнивать с затвердевшей раковинной. Даже биологист не может делать этого, не обесмысливая тем самым своих же собственных теорий. Это противоречит “духу” или смыслу, из которого такое образование, как система, возникает, а потому неизбежно совершенно не затрагивает существа его. Если кто-либо станет искать образа для слагаемого им мировоззрения, то он обратится к жизни культуры и будет говорить о доме, который он строит себе, чтобы жить в нем в качестве человека теории, в котором он нуждается, чтобы из него смотреть на мир — предмет созерцания, и который должен покоиться на твердых принципах, когда он обуревается ураганами жизни и страстей. Он захочет построить дом, по возможности, долгодетный дом, который потомки смогут отстраивать дальше. Для этого он нуждается в камнях, твердых и отесанных, т. е. в точно определенных понятиях, при помощи которых он сможет овладеть зыбким явлением, которое дается ему в чистом воззрении. Он не может теоретически “жить” без прочного фундамента и твердых принципов.

Напротив, если бы он захотел свою мыслительную работу и мировоззрение, которое он создает, рассматривать биологистически, как “одеревенение”, то оно потеряло бы для него всякий смысл. Никогда он, как всякий теоретик, не спрячется в темную раковину и не замкнется от живой жизни, но будет заботиться о том, чтобы его дом был открыт для солнца, для луны и для свежих ветров жизни и имел окна, открывающие вид вдаль. Если биологизм захочет убедить его в том, что рациональные мысли нужны ему лишь для того, чтобы обрасти защитной корой, он весело засмеется ему в лицо. Выросшие на почве специально-научных точек зрения биологистические теории ни в какой мере не достигают этих проблем. Они становятся чуждыми действительности, “мертвыми” конструкциями, и могут быть сочтены лишь за искажение смысла построения системы, который всякому систематически мыслящему знаком по собственному непосредственному “переживанию” и стоит выше всяких сомнений. Поскольку биологист теоретически мыслит, он сам себя не понимает, думая, что он в состоянии истолковать биологически свое собственное мышление. На деле он *хочет* чего-то такого, что не входит ни в какие биологистические категории, потому что так хочет пафос чистого исследования или науки, так “хочет” он сам, как человек теории, даже если он не отдает себе в этом ясного отчета. Биологистическое исследование, хотящее иного, теоретически несостоятельно, а это только и важно для науки.

В такие времена, когда системы рабски заучиваются, как молитвы, не лишено, правда, смысла восхваление права движения и

407

жизни, о чем еще будет речь, когда мы будем говорить о правде философии жизни. Это представляется тогда делом, так сказать, научной “политики”. Но наше время, когда в моде философия жизни, не требует такой политики. Имея в виду размягчение всех понятий, которые пытаются сделать “живыми”, и ужас перед системой, человек теории не захочет плыть по широкому потоку жизни. Научная “субстанция” оказывается налицо у тех, кто может или, по крайней мере, пробует строить.

Быть может, и эту точку зрения назовут “мировоззрением” и тем самым признают “ненаучной”. Однако, в ней заключаются лишь предпосылки, без которых не может обойтись ни один теоретик. Здесь как раз и противостоят друг другу *теоретическое* мировоззрение, нуждающееся в системе, и *антитеоретическое*, которому система несимпатична или даже ненавистна, и человек теории, если только он самого себя понимает, может становиться на сторону только того мировоззрения, внутри которого чистая теория не лишена смысла. Поэтому в качестве научной точки зрения стремление философии жизни биологистически объяснить систематическое мышление, охарактеризовать систему, как “раковину”, и так принизить ее по сравнению с жизнью — все эти стремления внутренне противоречивы. А противоречие для всякой научной точки зрения “смертельно”.

Нужно ли было такие само собой понятные вещи особенно разъяснять? В настоящее время все мышление стало в теоретическом отношении столь “живым” и “подвижным”, а вместе с тем столь размягченным, что логически почти не на что ступить. Модная философия жизни подчас становится жизненным болотом, а в нем возможны лишь лягушечьи перспективы. Поэтому необходимо прежде всего с гносеологической и методологической трезвостью построить путь и мосты, по которым возможно будет доставить материал для возведения прочных теоретических зданий с возможно более высокими башнями, способными устоять и открыть вид далеко вдаль. Так как только с их высоты можно видеть и охватывать мир и так как в этом всегда, пожалуй, будет состоять задача человека теории, то всего важнее оказываются прочная постройка и ясные принципы. Как исследователи, мы должны властвовать над жизнью при помощи понятий и от пустого размахивания словом “жизнь” перейти к систематическому упорядочиванию мира. Поэтому следует научно бороться против современной философии жизни, которая не только не может, но и не хочет вступить на этот путь. Всякая попытка построить систему философии должна обращаться прежде всего против нее, чтобы расчистить почву для положительного творчества. Жизненная боязнь системы не должна вторгаться в научные

408

“принципы”. Если это случается с биологизмом, то он оказывается не только нефилософским, но антифилософским, т. е. уж наверно не *философией* жизни.

Таким образом, последняя претензия, выставляемая модным движением нашего времени для спасения своих “принципов” обнаруживает перед человеком теории свою несостоятельность. У этой философии не остается ничего, что могло бы считаться развитой философией в *положительном смысле*. Итак, наша критика, поскольку она совпадает с отрицанием современных течений, закончена. Остается еще только вопрос, не имеет ли, *тем не менее*, жизненная тенденция значения также для философии.

409

10. Жизнь и культура

“Und setzet ihr nicht das Leben ein, Nie wird ench das Leben gewonnen sein”.

*Chor**.

Однако прежде чем обратиться к этому последнему вопросу, сделаем еще один шаг в отрицательном направлении, чтобы еще в одном смысле уяснить отношение между жизнью и культурой. Не только невозможно понимать культурные ценности как положительные жизненные ценности, но культура должна даже быть поставлена в отрицательное отношение к жизни. Лишь тогда вполне уяснится, сколь недостаточна философия одной лишь жизни. Потребность в подлинной философии жизни станет тогда, быть может, еще более ощутимой.

Конечно, мы должны высоко ценить жизнь как условное благо и всякое учение, ведущее к уничтожению жизни, считать враждебным культуре. Тем не менее, только тот, кто в состоянии подавить в себе движения жизни, может быть назван культурным человеком, и поэтому только там есть объективные культурные блага, где они составляют в известном смысле противоположность жизненности жизни. Чтобы резко выразить это, пользуясь при этом тем словом, которое применяется философией жизни, надо до известной степени “убить” жизнь, чтобы достичь до культурной жизни с ее самостоятельными ценностями. Что хочет сказать этот кажущийся парадокс, мы поясним хотя бы на нескольких примерах.

Разумеется, мы не вправе при этом брать слово жизнь в столь широком смысле, согласно которому все, что бы мы ни “переживали”, уже называется жизнью, так как мы “живем” также в качестве людей культуры, и культурные блага с их ценностями

* “Если вы не поставите жизни на карту, вы никогда и не выиграете ее”. (Заключительные стихи “Лагеря Валленштейна” Шиллера).

410

“переживаются” нами. Так же, как в новейшем биологизме, слово “жизнь” должно применяться лишь к противоположности мертвого, к живой, растущей *витальной* жизни, как мы могли бы лучше всего сказать, так как многозначность слова “живой” ведет к неясностям; при этом такое деление на жизнь в более широком смысле и жизнь живую, витальную, в более узком — необходимо, как для отношения человека к культурному благу, так и для содержания самого культурного блага. Человеческое субъективное отношение всегда есть “жизнь”, однако именно поэтому оно и должно быть отличаемо от живой жизни как витальной, так как здесь “переживается” неживое и даже недействительное, и равным образом в содержании культурного блага надлежит разграничивать то, что живет в смысле витального, и то, что ведет в качестве неживого и недействительного свою “самостоятельную жизнь”, не будучи жизнью витальной.

Расстояние от живой действительности яснее всего обнаруживается у человека теории, при этом уже не только относительно объективного культурного блага, с которым связана истина, о котором мы уже ранее знали, что оно лишено витальной жизненности, но и в отношении теоретического субъекта.

Прошло много времени, прежде чем ценность истины была в чистоте своей осознана, и люди научились “жить” в ней, чтобы, таким образом, придавать ценность одной лишь витальной жизни своей. В Греции впервые стали ценить истину ради ее самой и отыскивать благо, с которым она связана, т. е. науку ради истины. В этом ясно обнаруживается оттеснение на задний план просто витальной жизни культурой. Отдельными знаниями люди обладали уже задолго до того. Можно искать их и ценить, чтобы ставить затем на службу

витальной жизни. Но тогда о “науке” не может быть еще речи. Исследуют люди потому, что нуждаются в знании жизни или для какой-либо иной цели. Так было первоначально повсюду, и у многих это еще и сейчас так.

В Греции соотношение впервые обернулось. Люди, сперва в лице немногих, стали исследовать не для того, чтобы жить, а жить для того, чтобы исследовать. Благодаря истине жизнь только и получала для них ценность. С биологистической точки зрения такая переоценка должна была бы быть названа “вырождением”. Для развития культуры она означает одну из вершин. Жизненные ценности уступают часто теоретическим самостоятельным Ценностям. Именно это и обеспечивает этому историческому моменту “жизнь” в смысле бессмертия, т. е. нечто большее, чем витальную жизнь. По сей день человек теории находит здесь непревзойденный образец.

411

Поэтому тот, кто пытается подобно прагматизму биологистически приравнять научную истину полезности для витальной жизни, повинен не только в грубой путанице понятии, так как он смешивает две принципиально отличные друг от друга ценности, но он в случае успешности своего предприятия привел бы нас обратно к тому состоянию, которое господствовало в Европе, пока греки не произвели на свет независимое от жизни теоретическое отношение к истине и тем самым науку. Биологистическая теория познания в принципе означает возврат к варварству. В теоретической области она является специфически противокультурным направлением.

Удаленность от жизни связана, таким образом, не только с продуктами познания или понятиями, но принадлежит также к сущности самого человека теории. Лишь тогда, когда мы имеем это в виду, вполне уясняется противоположность между культурным благом — наукой и жизнью. Все, что мы познаем, мы тем самым удаляем от себя, так что оно не переживается уже нами как живое. Прежде мы видели смысл “понятия” в том, что оно делает понятное неживым. Это имеет связь следствия также и для жизни познающего субъекта. Истина, которую он мыслит, воплощается только в неживом логическом “смысле”. Так дуализм жизни и мышления вносится в каждого человека, занимающегося наукою. “Жизнь”, в логическом “смысле” или в истине, сильно отличается от витальной жизни и не может быть названа биологической жизнью.

Правда, как мы видели, понятия различных наук обнаруживают в своем объективном содержании большую или меньшую удаленность от жизни, и это должно сказаться также на познающем субъекте. На отдельных примерах это обнаруживается само собою. Математик, равно как и его понятия, в качестве математика всех более удален от живой жизни. Историк, с другой стороны, живет со своими объектами общей живой жизнью, и между этими крайностями расположен ряд ступеней. Однако, и историк, пока он только историк, живет в неживом смысле, подобно тому, как и наука его убивает жизнь. Это верно даже относительно биографа. Научно мыслящий человек, стало быть, и тогда не живет в живом, когда он исследует что ни на есть живое.

Мысль о большей или меньшей близости к жизни имеет еще и другое значение. Она может служить не только для упорядочения различных частей науки и научной жизни исследователей, но также и для упорядочения различных вненаучных областей культуры. Ведь, несомненно, люди будут пытаться стать к жизни ближе, чем это возможно в какой бы то ни было науке, и при этом все же будут желать остаться в сфере культуры, т. е. жить не только витально.

412

Конечно, это имеет свое оправдание, и для этой цели прежде всего оказывается пригодным искусство. Что его содержание жизненнее содержания науки, это уже часто отмечалось. Иной артистичный человек испытывает трепет перед мертвой абстракцией научных теорий, и если он, как это случается, чувствует тягу к метафизике жизни, то это можно объяснить лишь тем, что слово “жизнь” обманывает его. Он придает этому понятию, метафизически совершенно пустому, такой смысл, какого оно в качестве метафизического понятия иметь не может. В лучшем случае, наука о духе как будто в состоянии соперничать жизненным богатством с искусством, но только потому, что она может принять в себя художественные моменты и, таким образом, благодаря наглядности, достигнуть такой близости к жизни, которая как науке была бы ей недоступна. Собственно, научное в ней “убивает” жизнь уже потому, что понятие

неизбежно разрушает непосредственную наглядность с ее жизненным богатством. Но в мире воззрения и наглядности ищет и находит свою родину искусство, и поэтому-то оно и касается жизни, хотя бы в одном отношении, непосредственно.

Тем не менее, и об искусстве нельзя сказать, что оно вбирает в себя самое живую жизнь. Все, что мы переживаем как только живое, само по себе лишено не только логической, но также эстетической ценности. Эстетичный человек должен отвернуться от самой живой жизни, чтобы понять смысл произведения искусства, который не витально жизнен.

Непереходимая противоположность между жизнью и произведением искусства ни в чем так ясно не обнаруживается, как в том, что как только граница между представленным в искусстве и живой действительностью оказывается непроницаемой, эстетически тонко чувствующий человек переживает это как нечто невыносимое. При этом нет надобности думать сейчас же о панорамах и восковых фигурах. Также в произведениях, которые хотят служить только искусству, полная жизненность, как бы симулирующая жизнь, действует отталкивающе. Натуралистические теории, утверждающие, что искусство должно как можно более приближаться к жизни, не только ложные эстетические теории, но вообще не содержат в себе эстетики. Они вовсе не говорят об эстетической ценности, и не могут этого сделать. Должен быть поставлен вопрос, чем произведение искусства отличается от живой действительности, которую оно изображает. Только там, где есть *расстояние*, возможна эстетическая ценность.

На чем основывается нежизненность эстетического предмета, не может быть здесь подвергнуто детальному изложению. Достаточно одного: то, что должно действовать эстетически, необхо-

413

димо высвободить из живой связи с действительностью, по крайней мере, изолировать его так, чтобы оно утратило свою непосредственную и живую жизнь. Этим мы не становимся на сторону эстетического "формализма". Даже тогда, когда художник изливает свою живую душу в свои произведения, и они вследствие этого излучают всю теплоту его чувства, то все же эта "жизненность" не имеет ничего общего с той жизнью, которой мы как живые существа витально живем.

Можно, правда, сказать о статуе, что она "живет", в отличие от мертвого мрамора, из которого она в действительности состоит. Однако, эта жизнь ее протекает не в действительности витальной жизни, ибо действительность ее остается мертвой, но есть некая "идеальная" сфера, в которой движется эстетическая "жизнь". Все то в произведении искусства, что относится к искусству, настолько отделено от действительности витальной жизни, что его вообще нельзя уже более назвать "действительностью", если под этим словом разуметь протекающую во времени и протяженную в пространстве психофизическую реальность, к которой принадлежат живые существа. Точно так же, как логический смысл истинного положения, эстетический смысл произведения искусства, который мы понимаем и который только и важен для эстетического человека, представляется недействительным, равно как и неживым.

В современном искусстве встречаются, правда, произведения, которые, по-видимому, противоречат этому. В них не весь материал подвергается такому оформлению, которое отдаляет его от действительной жизни. Это можно уяснить себе на одном из изваяний Родена. Человеческое тело вырастает из куска мрамора. Само тело художественно оформлено и отделено от действительности камня. Мрамор же под ним остается камнем, но тем не менее принадлежит к произведению искусства. В то время, стало быть, как тело означает нечто иное, чем то, что оно есть, мрамор этот одновременно в действительности есть то, что он означает в произведении. Здесь как бы нет более распада действительности и эстетического смысла, и в других искусствах можно найти подобные примеры. В музыкальных произведениях встречаются тоны, действующие только как действительность, например, как живой крик. Здесь эстетическому грозит опасность совершенно совпасть с живой действительностью.

Тем не менее, этот и другие примеры не могут быть противопоставлены нашему утверждению, так как нужно иметь в виду, что дело идет всегда лишь о *частях* внутри эстетического целого, и что, совершенно независимо от того, одобряем ли мы

414

эстетически подобные эффекты или нет, живая действительность, поскольку она вообще входит в искусство, принимается в расчет только как *контраст* к эстетически оформленному.

Эти элементы действительности все же имеют, таким образом, эстетическое значение, не совпадающее с их живой действительностью, и потому не только не противоречат нашему взгляду, но скорее подтверждают его: только в своем неживом значении, а не в качестве живых действительностей, входят они в эстетическую сферу. Итак, они также свидетельствуют об удалении искусства от жизни и о неизбежном распаде между жизненными и культурными ценностями. Напрасно станут искать произведение искусства, которое содержало бы одну лишь живую жизнь.

В нашу биологическую эпоху, как мы видели, нет недостатка в попытках придать искусству непосредственность жизни, несвойственную ему. Одухотворенная попытка в этом направлении, насыщенная, правда, Шопенгауэровой метафизикой воли, принадлежит тому же Ницше. Когда в книге о “Рождении трагедии из духа музыки” дионисическое противопоставляется аполлоновскому, то, помимо других, тесно связанных с этим мотивов, это означает, что для человека, желающего жить стихийной жизнью, аполлоново искусство, оно же и есть удаленное от живой жизни, недостаточно.

Но уже одна мысль Ницше, что музыка ближе к жизни, чем другие искусства, не верна. Скорее можно было бы сказать, что среди искусств она представляет то, что математика среди наук. В ней достигается наибольшее удаление от живой жизни, какое только возможно при сохранении наглядности. Именно она поэтому более, чем что-либо иное, относится к царству аполлоновского и неживого и то же самое относится, если, быть может, и не в такой мере, к другим искусствам, к трагедии, равно как и пластике.

Дионис, понятый как бог одного лишь дикого жизненного импульса, не имеет ничего общего с эстетической сферой. Изгнать его из этой сферы или, по крайней мере, наложить на него оковы, — вот в чем должна заключаться задача всякого истинно художественного оформления.

Правда, взгляд, что искусство также “умерщвляет” непосредственную жизнь, как наука, покажется многим совершенно парадоксальным. Как часто чувствуем мы повышение всех наших жизненных сил при созерцании произведения искусства! И тем не менее мы не должны поддаваться обману и должны помнить, что здесь слово жизнь имеет другое значение, чем непосредственная витальная жизнь или та жизнь, о которой существует биологические теории. Остается верным, что истинная эстетическая культура возможна только тогда, когда мы строим мир над

415

жизнью, который уже не является живым в том же смысле, как и живая природа в отличие от мертвой действительности.

Как глубока пропасть между искусством и жизнью, станет, быть может, еще яснее, когда мы перейдем от художественной к *нравственной* культуре. Здесь речь идет о желающем и действующем человеке. Он никогда не удаляется настолько от жизни, как научно-мыслящий или художественно-созерцающий. Снова мы должны здесь, принимая во внимание также жизненность самих культурных благ, установить принципиальное различие, отделяющее нравственные образования, как брак и семья, право и государство, нация и человечество, от художественных и научных произведений в еще большей степени, чем эти последние разделены между собой.

Этическая ценность прежде всего всегда связана с волей и может быть только перенесена отсюда на другие действительности. Это этическое благо, однако, тотчас же потеряло бы свой этический ценностный характер или свой этический смысл, если бы воля не оказывалась деятельной в мире живой, витальной жизни. Это уяснится, как только мы вспомним, что также исследователь или художник, поскольку он творит, имеет в широчайшем смысле автономную волю, то есть, стремится осуществлять культурные блага ради ценностей истины или красоты. И это станет, быть может, еще ясней, если мы будем искать этический принцип не только в чисто формальной автономии воли, которая может относиться ко *всякому* осуществлению ценных благ, но вспомним, что нравственное желание в более узком смысле предполагает отношения нравственных существ, автономных личностей друг к другу, то есть, должно носить социальный характер, причем тогда центр тяжести лежит либо на отдельном индивидууме как члене общества, которому он противопоставляется, либо на тех связях, которые объединяют в единое целое социальные индивидуумы, то есть, на самом обществе. Человек в качестве

социального существа, конечно, имеет дело с живой, витальной жизнью совершенно по-иному, чем асоциальный по существу человек теории или искусства.

Тем не менее, для него не только принципиально не совпадают жизненные ценности и ценности этические, но и в социальной жизни культура непосредственно обращена против одной лишь витальной жизненности. Именно постольку, поскольку она, не имея в виду, правда, ее уничтожения, все же стремится подчинить ее своим этическим целям. С этим неизбежно связывается ограничение витальности.

Можно даже утверждать, что, если в одном отношении жизнь и культура связаны здесь теснее, чем в области науки или искус-

416

ства, то в другом отношении антагонизм между ними выступит с особенной ясностью. Социально-этический человек лишь редко вправе позволить своей жизни, за которую он ответствен перед собою и другими, идти просто своим “жизненным путем”. Скорей наоборот, он должен чувствовать себя призванным к тому, чтобы вмешаться в живое, которое само по себе по отношению к этической ценности индифферентно, чтобы в нем оказались значение и смысл. Как раз вследствие близости этого стремления к жизни, напряжение между жизнью и культурой достигает здесь особенно высокой степени. Поэтому оно должно также заметнее ощущаться, чем, например, в области искусства. И поэтому и случается, что натуры с эстетическими задатками, ищущие покоя и гармонии, отворачиваются от этического стремления вследствие его “ригористической” враждебности жизни, чтобы соскользнуть в область эстетического, правда, не всегда отдавая себе при этом отчет в том, что этим они отнюдь не приближаются к живой витальной жизни. Напряжение перестало только давать знать о себе, так как они совсем далеко ушли от живой жизни, и такое “разрешение” противоречия удовлетворяет их.

Разумеется, мы не хотим сказать, что этическая воля призвана преобразовать всю витальную жизнь от основания. Напротив, в качестве условия нравственной культуры, вследствие относительной близости ее к жизни, просто витально живое также может оказаться связанным с этическими ценностями и получить иной раз большее значение.

Это оказывается верным, например, при оценке сексуально-этических явлений. Правда, в корне неверно в чисто витальном половом побуждении уже видеть этическое благо. Такие преувеличения можно понять только как реакцию против не менее извращенного постижения или “одъявления” его. Побуждение как таковое подобно всем просто жизненным побуждениям, этически совершенно индифферентно: исключительно от того, как мы оформляем всю жизнь наших витальных побуждений, зависит наличие или отсутствие в них этического характера. Говорить об этических ценностях или противоречиях в самой сексуальной жизни не имеет смысла. Но сексуальная этика может, пожалуй, показать, что внутри ценностно-телеологических этических комплексов, трактуемых ею, некоторые части надлежит как раз по этическим основаниям, ради общения автономных личностей, оставлять в их чисто естественной или витальной жизненности. Биологически “здоровое” получает поэтому при известных обстоятельствах этическое значение, непринадлежащее ему как таковому. Несомненно, существуют области культуры, в которых стихийные жизненные побуждения в качестве чисто естественных основ игра-

417

ют столь огромную роль, что далеко заходящая рефлексия может оказаться помехой для их функций и угрожать тому, что как раз в своей биологической жизненности и нетронутости является условием осуществления социально-этических благ, как брак, семья и т. д.

Это обстоятельство больше всего, пожалуй, склоняло к тому, что биологическое или просто витально-жизненное отождествляют с нравственным и любят говорить о “праве” на изживание витальности.

Однако, и здесь опять смешиваются цель и средство. Витальность только средство. Всегда этическая ценность должна быть уже перенесена на то, что только живо, чтобы жизнь вышла из своей ценностной индифферентности. “Естественное состояние”, в котором одни лишь жизненные побуждения действуют свободно и жизнь беспрепятственно изживает себя, повсюду противопоставляется культурному состоянию. Культурный прогресс, за некоторыми исключениями, которые ограничиваются частями более крупных комплексов, связан с упорядочением и ограничением простого жизненного импульса. Это зачастую может

оказываться очень неудобным для отдельного лица, и если оно открыто об этом заявляет, то не приходится ничего возражать на это. Но только “право” на простую жизненность или на изживание витальной жизни в качестве “нравственного требования” уж слишком наивно и во всяком случае не имеет ничего общего с культурой.

Этической личности живое противостоит повсюду как “воплощенный материал ее долга”, который она должна охватить, чтобы преобразовать его согласно этическим нормам. Более того, в этической области мы особенно должны привыкать к сознанию, что сама жизнь никогда не может дать норм для нашего стремления и поведения. Только витальная жизнь всегда остается фактом, который имеется налицо, и о котором ничего нельзя сказать, кроме того, каков он.

Наконец, чтобы упомянуть еще и об этом, едва ли требуется особое доказательство, что *религиозные* ценности не суть жизненные ценности. Попытки оправдания религиозной веры тем, что религиозные народы имеют больше шансов на победу в борьбе с другими народами, должны действовать на истинно религиозных людей прямо-таки отталкивающе. Они сводятся к похвале суеверия и имеют с обоснованием религиозных ценностей столь же мало общего, как и известные восхваления религии в качестве опоры трона и государства. Религиозный человек может видеть в религиозных ценностях лишь “абсолютные” ценности, стоящие выше всех иных. Он должен отвергнуть всякую

418

мысль об укреплении их значимости подпорками из других ценностей. Более того, все ценности должны согласиться на то, чтобы их измеряли со стороны согласуемости их с религиозными ценностями, если они хотят обладать истинной значимостью.

С другой стороны, правда, можно сказать, что религиозный человек в известном отношении ближе к живой жизни, чем нравственно-хотящий. Мы приходим здесь к максимуму близости к жизни, вообще доступной человеку культуры. Религия по существу своему противится ведь всякой специализации и всякому делению, и если она вообще религия, то она должна стремиться *проникнуть* собою всю жизнь. Так, исходя из религиозной сферы, доходим мы до наибольшей оценки жизни. Но здесь опять-таки речь идет не о голой жизни в ее жизненности; эта жизнь является лишь “внешней стороной” за ней стоящей потусторонней ценностной реальности, и эта посюсторонняя жизнь постольку лишь приобретает большое значение, поскольку она является “живой ризой божества”. Живая жизнь в этом случае есть лишь символ совершенно иного, не живого уже, а сверхживого бытия. Если же “живым” называют божество, то тогда жизнь биолога нельзя уже будет назвать “живой”. Жизнь эта перед лицом божества превращается в царство смерти. “Alle Pfade, die zum Leben führen, führen alle zum gewissen Grab”. (“Все тропы, ведущие к жизни, все ведут и к верной могиле”). Несмотря на наибольшую близость к жизни, религиозный человек менее всего может думать о возможности почерпнуть нужные ему ценности из живой, посюсторонней жизни. Говорить можно лишь о том, что лучи сверхживого, божественного проникают сиянием своим *всю* жизнь. И здесь не обойтись без дуализма жизни и божества. В соединении обоих в смысле религиозного “монизма” жизни можно верить, лишь ограничиваясь чувствительной мечтательностью или сознательно отказываясь от введения в веру свою разумной (*begrifflich*) ясности. Правда, и это может быть оправдано. Среди приверженцев этого религиозного “мировоззрения” встречаются выдающиеся умы. Они чувствуют, что религия не может быть без остатка переведена на язык понятий, и в этом они, конечно, правы. Но к науке или философии это уже не имеет никакого отношения и, значит, не может быть приведено в качестве аргумента против принципиального распада жизненных и религиозных ценностей. В конце концов религия выходит не только за пределы естественной, но и за пределы всей культурной жизни вообще. “Жизнь”, в которой “живет” религиозный человек, имеет поэтому еще иное значение, чем неживая “жизнь” теоретического или эстетического человека в “смысле” науки ли искусства. Всей посюсторонней жизни противопоставляется

“вечная” жизнь, и лишь жизни, проникнутой этой “вечной” жизнью поклоняются там, где жизнь есть предмет религиозного почитания. Это очень далеко от всякого биологизма.

Мы не будем входить здесь в рассмотрение вопроса, насколько мир культурных ценностей исчерпывается миром логических, эстетических, социально-этических и религиозных ценностей’.

Только на нескольких примерах хотели мы выяснить антагонизм между жизнью и культурой. Одно еще только следует заметить.

Часто говорят и о *технической* культуре, и в этой области, пожалуй, могло бы показаться, что носителями культурных ценностей являются голые ценности жизни, так как техника действительно часто имеет целью лишь возможно жизненную или здоровую жизнь. Против этого тоже нечего сказать. Но если ценность технической культуры покоится в ценностях жизни, то отсюда лишь следует, что техника сугубо не обладает самодовлеющей ценностью. Если в самой жизни мы видим только средство для осуществления самодовлеющих ценностей или условное благо, то техника, являющаяся слугой жизни, имеет значение лишь как средство для средства, как условное благо для условного блага. Правда, об этом теперь часто забывают, чем и вносят в наши понятия о культуре страшную путаницу. Техническим изобретениям радуются как таковым, не отдавая себе отчета в том, какие цели ими в сущности преследуются. Гордятся чудовищными современными машинами, которые при более точном рассмотрении обнаруживают часто лишь бедствие современной культуры, являются, значит, необходимым злом. В известных технических возможностях видят уже культурный прогресс, не будучи в состоянии указать на ту обладающую самодовлеющей ценностью цель, которой они служили бы средством. Так, чтобы привести современный пример, способность летать в воздухе лишь постольку является делом культуры, поскольку дальнейшее развитие аэропланов, быть может, поставит их на службу самоценным культурным целям. Увлечение техникой как таковой свидетельствует о чрезмерной скромности. Только технически “совершенные” ма-

* Что не исчерпывается и что поэтому должны быть расширены рамки, в которых со времени Канта движется философия ценностей, это я пытался показать в моей статье о системе ценностей (Логос, 1914 год, вып. 1-й). Существуют ценности, которые еще в большей степени, чем названные, могут считаться жизненными ценностями. В чем они состоят и почему также они представляют собой нечто принципиально иное, чем ценности просто витальной жизни, это можно было бы изложить лишь в более обширной систематической связи. Для размежевания с философией жизни нашего времени достаточно приведенного в тексте.

420

шины еще не представляют культурного прогресса, и потому “техническая культура” и не может быть поставлена на одну доску с тем, что мы называем научной, художественной, социально-этической и религиозной культурой.

Мы не задавались здесь вопросом, по какому праву мы в культурных ценностях, взятых нами для примера, видим самодовлеющие ценности. Существуют ли вообще покоящиеся в себе самодовлеющие ценности? Мы не касаемся этого. Нам важно было лишь разоблачить мнимые ценности. И, пожалуй, задача эта имеет также и положительное значение. Тот, кто признал, что ценности, которым он раньше приписывал самостоятельное значение, не суть самодовлеющие ценности, тем усерднее будет искать ценности, значимость которых устоит перед критикой. Никогда мы не сможем перестать спрашивать о “смысле” нашей жизни, смысл же этот может быть вскрыт лишь на основании ценностей, обладающих значимостью. Так, благодаря обесценению “жизненных ценностей”, которые многими без критики принимаются под влиянием моды, должна родиться жажда настоящих ценностей жизни, тот эрос, который вечно является побудителем всякой философии и который переживает все моды.

С другой стороны, этот эрос не должен вести нас к преуменьшению роли витального. Фактически мы всегда остаемся в кольце жизни и как философы не имеем основания желать из него вырваться. Не будучи живыми, мы не могли бы познавать. Наконец, нет необходимости в том, чтобы ради жизненной действительности того, что больше жизни, мы сводили ее метафизически к степени одной лишь видимости. Мы остаемся при витальной жизни как полной реальности и тем не менее ищем мира, который есть “иное” жизни. Разве в философии всегда дело должно кончаться неизбежным “либо-либо”? Нравственный человек, правда, часто будет не вправе уклониться перед лицом альтернативы от решения и своей *волей* вынужден будет стать на одну сторону, чтобы отвергнуть другую. Но из морально неизбежной “односторонности” нет надобности делать правило универсального рассмотрения. Это повело бы к узкому морализму мировоззрения. Человек теории повсюду должен видеть

как одно, так и другое, то есть, в настоящем случае, не только действительную жизнь, но также то, что в этом смысле не жизненно и как раз потому есть нечто большее, чем жизнь.

Из этого не возникает противоречия, которое делало бы антинаучным самый мир. Мы, правда, не считаем “филистерским предрассудком” мнение, что все проблемы существуют для того, чтобы быть разрешенными, так как без этого предрассудка или этого “a priori” нет науки и, стало быть, нет и философии, а фило-

421

соф вовсе не необходимо филистер. Но мы должны считать возможным, что мнение, будто только *монистическое* мышление, сводящее все к *одному* последнему принципу, в состоянии разрешить проблемы, окажется необоснованным теоретическим предрассудком или даже предвзятым мнением филистера образованности.

Новейший биологизм отказывается выводить живое из мертвого. В этом он несомненно прав, но должен ли он поэтому пытаться понять мертвое на основании живого? В этом нет необходимости. Разве не существует и то и другое: мертвое и живое? И разве можем мы мыслить мир иначе, как состоящий из того и другого? Не перестает ли, по крайней мере, *понятие* живого быть понятием при отсутствии понятия мертвого. И наоборот, может ли быть понятным слово мертвый, если мы не думаем об “ином” смерти, о жизни?

Но что верно относительно более узкого понятия жизни, может оказаться верным также и для дальнейшего. Конечно, жизнь существует не только тогда, когда жизнь *сама* более, чем жизнь, так как это было бы противоречиво, но, может быть, жизнь существует только тогда, когда *вне* ее есть что-то иное, большее, чем жизнь; и наоборот, быть может, только тогда есть большее, чем жизнь, когда рядом с этим оставляется неприкосновенной в своей самобытности простая жизнь. Тогда мы должны были бы сказать: жизнь — это одна часть мира, сверхживое — более чем жизнь — другая часть. Только обе вместе составляют *весь* мир, и как раз для человека науки представляется напрасным и бессмысленным начинанием попытка сделать из обоих понятий, мыслимых только тогда, когда это два понятия, *одно* понятие, которое должно охватывать все и именно поэтому не охватывает ничего.

Мы должны избегать монизма жизни, но мы должны были бы также остерегаться впадения в антижизненный монизм (*Antilebens-monismus*). Только мышление, гетерологически сопрягающее одно и другое и в этой “двойственности” улавливающее сущность мира, может стать действительно универсальным и привести к всеобъемлющей философии. Слово *универсум* также не должно склонять нас к мысли, что нельзя остановиться на двойственности. В этом отношении выражение “мультиверсум” представляется удачным. Но, конечно, ни в том, ни в другом случае слово само по себе не обозначает решения. Все зависит от того, какие понятия мы с ним связываем. Монизм зачастую не более, чем пустой звук. Позаботимся о том, чтобы того же самого нельзя было сказать о плюрализме.

422

Больше, чем самое общее указание на “иное” жизни, оставляющее саму жизнь неприкосновенной, не может быть дано в этой попытке размежеваться с модными течениями нашего времени. От положительного построения философии жизни мы здесь отказываемся. Этот очерк хочет дать одну лишь критику. Но этот замысел приводит нас, наконец, к еще одному новому пункту. Подлинная критика не только отрицает, но пытается *разграничивать*, а это значит: вместе с невыдерживающим критики видеть также верное. Это требование приводит нас к последнему вопросу.

423

11. Правда философии жизни

“Wie herrlich leuchtet Mir die Natur!”

Mailied.

“Ach, und machtest du wieder dein Auge auf, oh, geliebtes Leben! Und ins Unergründliche schien ich mir wieder zu Sinken”.

Also sang Zarathustra.*

Но не лишена ли философия жизни нашего времени всякого положительного значения для науки? Это не следует думать, даже если считать правильными все выдвинутые здесь против

нее возражения. Чтобы оценить также другую сторону ее, мы должны прежде всего понять ее в более широкой связи, то есть как частный случай общего философского типа. Наметим с этой целью схему духовных движений.

Научная работа философии теряет свой смысл, если оказывается невозможным из хаоса переживаний теоретически выработать космос. А это, в свою очередь, предполагает, что независимо от наших полаганий для мира имеет значимость некоторая система суждений и понятий, которую мы можем отыскать. Однако путь, ведущий от хаоса к космосу, для нас, людей, не есть кратчайший. Мы исторически обусловленные существа, и только чрезвычайно извилистыми, окольными путями мы приближаемся постепенно к цели науки, никогда не достигая ее. В стадиях этого пути иногда обнаруживается своего рода ритм, означающий подъем и спуск. Все снова делаются попытки охватить в понятиях мировое целое, и все снова критика показывает, что попытка недостаточна и, следовательно, должна быть предпринята еще раз. Так мы действительно строим системы и вновь разрушаем их. Кто в состоянии философски понять историю философии, тот не

* “С каким великолепием сияет предо мною природа” (из Гете). “Ах, и ты снова открыла глаза свои, о, возлюбленная жизнь! И мне казалось, что я вновь погружаюсь в неисповедимое” (Так пел Заратустра).

424

сможет видеть в этом бессмысленную игру. Систематики учатся у своих предшественников и, несмотря на окольные пути, идут вперед. Человечество обладает памятью, поскольку оно культурное человечество. Об этом уже шла речь.

Но мы не станем здесь останавливаться на этом. Нечто иное интересует нас в пути, который ведет к истине. Кроме философов творцов, существуют кучи маленьких людей, клянувшихся словами учителей, даже тогда, когда их системы в целом уже не выдерживают критики, так как представляют собой уже преодоленные развитием ступени. Так возникает вера в догмат, справедливо называемая окаменелой и представляющая собой нечто совершенно иное, нежели “живая” убежденность в самостоятельно завоеванном мировоззрении. Эту веру можно бранить мертвой, так как она остается научно-бесплодной. Более того, она вредит идущей вперед философии. Бессмысленно повторяя уже имеющееся, сторонники этой веры препятствуют нахождению более широкого взгляда на мировое целое.

Тогда легко дело доходит до возмущения против всякой системы вообще. Тот самый рассудок, который творит системы, обращается теперь к задаче их разрушения, чтобы освободить людей от устарелых привычек мысли. Это направление можно назвать “просвещением”, имея при этом в виду не только движение XVIII века, но вообще часто повторяющийся процесс.

Однако, рассудочное просвещение подчас подвергается той же опасности, что и окаменелый догматизм. Ему (просвещению) не только присущи скептические тенденции, но оно пытается со своей стороны положительно властвовать над всем при помощи рассудка, которым оно пользуется как оружием против авторитета и веры. Так оно рискует превратиться в новый “догматизм”, который понимает одно рассудочное.

Это легко вызывает новую реакцию, которая не имеет еще неизбежно формы новой системы. Надо иметь в виду скорей две другие возможности. Просвещению противопоставляются, с одной стороны, силы исторической жизни, что мы в дальнейшем оставляем без рассмотрения. Или же указывают на непосредственное, стихийное, естественное, остающееся недоступным для всякого рассудка, и это приводит нас к общему типу такого духовного движения, которое представляется важным для оценки философии жизни нашего времени.

Уясним себе схему смены друг другом схоластики, рассудочного просвещения и натуралистической реакции против него — разумеется, это только схема, под которую подводимы лишь средние явления — уясним себе ее несколько подробнее на примере течений XVIII столетия.

425

Особенно в Германии просвещение стремилось тогда не только к одолению устарелых школьных мнений, но хотело в то же время рассудочно упорядочить все. При этом, как в области науки, где это имеет смысл, так и в нравственной, художественной и религиозной

жизни, обнаруживающей иные не рассудочные стороны. Обо всем хотели иметь “разумные мысли”, и то, что не могло устоять перед абстрактным разумом, по мнению просветителей, вообще лишено было права на существование. Так иррациональная “жизнь” подверглась опасности быть “убитой” рассудком.

Просвещение вызвало ряд духовных реакций: со стороны представителей идеала гуманности, романтики, исторической школы. Их мы оставим в стороне. Первым духовным движением, радикально и с успехом выступившим против единодержавия рассудка, были так называемые буря и натиск (*Sturm und Drang*). Оно обозначало возмущение, прежде всего, непосредственного воззрения и стихийной жизни чувства и воли против рационального мышления, и лозунг, под которым велась борьба, гласил:

природа.

Стоит вспомнить только молодого Гете, как он от созерцания собора в Страсбурге, Шекспира, немецкой народной песни, всех этих в высокой степени “нерассудочных” явлений, в общении с Гердером и с “естественным” дитятей природы Фридерикой стал сторонником бури и натиска. Нам станет тогда тотчас же понятно положительное значение, которое имеет противопоставление наглядной и живой “природы” абстрактной и мертвой рассудочной культуре....

Правда, буря и натиск предстали бы перед нами в меньшем блеске, если бы среди их сторонников не было Гете, который противопоставил просвещению еще нечто иное, чем одну лишь “природу” в смысле непосредственного. Гете придал этому лозунгу значение, резко противоположное не только “Системе природы”, которая отталкивала его, но и не покрывалась природой в смысле *только* стихийного и непосредственного. Но нет сомнения в том, что и возврат к природе для него, как и для Руссо, означал, между прочим, *также* указание на непосредственное; эта тенденция не может быть выключена из движений, имеющих решающее значение для культурного развития.

То, что он мог “вкушать и чем он мог наслаждаться, отнюдь не познавая и объясняя его”, Гете ставил, как “природу”, на первый план. Для него важно было “характерное”.

“Зашнурованное и разукрашенное” или “карцерно-боязливое” он отвергал. Это означало для него “тягостные оковы нашего воображения”. “Я взываю: природа, природа. Ни в чем нет столько природы,

426

как в людях Шекспира”. “И Шекспировы драмы все вертятся вокруг той таинственной точки, в которой своеобразие нашего я... сталкивается с необходимым ходом целого”. “*Individuum est ineffabile*” становится словом, которое Гете часто цитирует. Французские трагедии были для него “пародиями самих себя”. “С какой правильностью всё здесь происходит, и как похожи они друг на друга, точно сапоги”. И Гете таким образом, как и Бергсон, не хотел иметь дела с “готовым платьем”.

В таких и подобных понятиях, властвующих над мышлением молодого Гете, со времени Страсбурга, мы имеем общий принцип бури и натиска, который можно отделить от личности и поэтического гения Гете*.

Этих кратких указаний достаточно для уяснения того, что здесь важно. Не только во времена бури и натиска, но также уже раньше, а затем и позже стихийное и непосредственное противопоставлялось односторонним рассудочным мировоззрениям, и чтобы вернуться к нашему времени: то, что в буре и натиске называлось, да и сейчас часто называется, “природою”, сегодня зовется преимущественно “жизнью”. Впрочем, это выражение при случае уже раньше употреблялось в том же смысле, например, молодым Гегелем, которого не без основания ставят в связь с философией жизни.

Во всяком случае, с этой точки зрения, положительное значение современных духовных течений может быть лучше всего понято, и в этом смысле влияние, которое они возымели, следует приветствовать. Когда философия не только полагает, что она должна мыслить мир рассудком, в чем она права, но когда она пытается все мыслить так, что при этом она мыслит уже не мир, но мыслит только мышление и понимает только рассудок, тогда философия жизни вполне права, говоря: мир бесконечно более богат, чем то, что без остатка входит в понятия рассудка.

Правда, философия никогда не откажется от господства логического или рационального над миром, то есть, будет пытаться

* Тех, кто желает дальнейших подробностей, мы отсылаем к труду “Der junge Goethe”. Neue Ausgabe in sechs Banden, besorgt von Max Morris, 1909— 12. Нет, пожалуй, более “современной” книги. Поэзию Гете мы в тексте оставили в стороне. Она также, в особенности первоначальный Фауст, конечно, полна признаков бури и натиска. В ней можно найти в отчеканенном виде почти все то, что тогда и сейчас было и есть мировоззрением широких кругов. Однако она в то же время содержит бесконечно больше, чем поддающееся теоретической формулировке мировоззрение, вследствие чего общий принцип познается здесь в отвлеченном виде с большей трудностью, поэтому и рекомендуется иметь, прежде всего, в виду те заявления Гете, в которых он сам высказывается. Теоретически здесь важно не воззрение, а мысли о нем

427

все подвести под понятия, так как другого средства познавать мир у нее нет. Но она будет также остерегаться панлогизма или рационализма, то есть, веря, что логическое или рациональное само есть “субстанция” мира, а не только то, чем мир мыслится. Поэтому там, где стремление к рациональному, научному пониманию целого ведет к тому, что весь мир превращается в только рациональный, только научный мир, указание на живую жизнь, которая всегда иррациональна и, если угодно, свехрассудочна, действительно, имеет непреходящее значение.

Кроме того, конечно, не подлежит сомнению, что в наше время просвещение XVIII столетия все еще не “умерло”, и постольку философия жизни может, пожалуй, оказать нам принципиально те же самые услуги, что буря и натиск в XVIII веке; при этом мы, разумеется, не имеем в виду не только молодого Гете, но также и других участников этого движения, которые были *более*, чем “Sturmer ÷ Drdnger”²⁶.

Итак, мы особенно подчеркиваем то, что было уже при случае указано: напоминание о воззрительной и живой непосредственности жизни или о стихийных переживаниях, и вырастающий отсюда иррационализм, то есть понимание границ рассудочного знания, по отношению к непосредственно данному, уклоняющемуся от всякого господства понятий богатству и многообразию, конечно, не излишен, но может в интересах универсальной теории оказаться действительно необходимым, когда отождествляют мир вообще с рассудочным миром. Постольку мыслители, как Дильтей или Зиммель, а также биологи, как Ницше, Бергсон или Джаме, если даже отвлечься от их общего культурного значения, имеют большие заслуги перед научной философией. Их критика некоторых мнимо естественнонаучных, в действительности же рационалистически-метафизических догм, за которые многие еще упорно цепляются, представляется освобождающим деянием. Она расширила наш горизонт; мир, ставящий нам проблемы, стал благодаря этому обширнее. Выступает на сцену новый материал, которого не видел рационализм, более того, — который скрывался им.

С биологистическим принципом это, правда, имеет мало общего. Здесь большее значение имеет интуитивное направление, но Ницше и Бергсон в особенности не должны ведь считаться охарактеризованными во всей полноте, когда мы причисляем их к биологистам. Интуиционизм в них, по крайней мере, столь же силен. Поэтому критика их биологизма не затрагивает их положительного значения, сравнимого с движением бури и натиска. В противовес одностороннему рационализму, все еще питающемуся просвещением XVIII столетия, их мысли представляют большой шаг вперед, в универсальном, то есть философском направлении.

428

Бергсон может быть рекомендован всем тем которые думают, что философствуют “монистично”, когда ориентируются, как некогда Systeme de la nature, на комплексе физических понятий и, таким образом, пытаются охватить мировое целое.

Все равно, кладут ли они при этом в основу Ньютона или Эйнштейна. Мир не так мал и беден, как они думают. Бергсон увидел иную его сторону, недоступную вычислению.

Этот мыслитель может содействовать также окончательному преодолению всех попыток придавать человеку и человеческому по возможности более низкую цену. Если сравнить его метафизику с более старым направлением биологизма, в котором все сводится к исчислимой полезности, экономии мышления и энергии массовому производству детей и к иным подобным “мировым целям”, то он оказывается на большой высоте. Он ищет всеобъемлющего

мировоззрения, охватывающего также “не рассудочное”. Здесь есть надежда, тогда как там приходилось всякую надежду оставить.

Далее у него еще есть следы того великого, что принесло с собою XIX столетие, особенно в его учении о воле и в мысли о развитии, которые противопоставлялись рационализму и принципу устойчивости XVIII столетия. Правда, волюнтаризм немецкой философии ориентировался более на автономную личность, чем на “инстинкт”, а эволюционизм — более на силы истории, чем на “elan vital”. Особенно по отношению к исторической жизни жизненная философия Бергсона обнаруживает поразительно мало понимания, и об этом модном течении, с его развивающейся волей к жизни, можно говорить только как о следах и остатках классической немецкой философии. Но, быть может, эти остатки дают возможность более полного развития этих мыслей, и в таком случае отрадно, что, по крайней мере, волюнтаризм и эволюционизм Бергсона стали модой.

Однако, выше остальных должен быть поставлен первый труд Бергсона о непосредственных данных сознания, который появился уже в 1889 г. и долгое время, к сожалению, оставался почти незамеченным. Границы естественнонаучного образования понятий убедительно обнаружены здесь со своеобразной точки зрения. Особенно тщательно здесь показывается, как мало в состоянии математическая физика уловить то, что мы называем действительностью.

Это останется главной заслугой Бергсона. То, что происходит в бесконечном пространстве и может быть отнесено к нему, есть лишь часть мирового целого. С философией жизни, в более узком смысле, основанной на биологистическом принципе, как раз эта книга Бергсона не имеет почти ничего общего. Но инту-

429

иционизм применяется здесь очень удачно для критики рационалистических догматов. Свою миссию — очистить почву для более широкого понятия мира — философия жизни выполняет здесь в принципе так же, как это сделало открытие наглядной и живой “природы” во времена бури и натиска. Она научает видеть неподдающееся вычислению, которое ведь тоже существует. В этом положительный смысл интуизицизма.

Также и у Ницше мы находим глубокие прозрения в области непосредственно живого, в отличие от только мыслимой жизни. И прежде всего, он с неподражаемой силой вновь выразил настроение, охватывающее неизбежно всякого мыслящего человека, когда он оказывается не в силах овладеть богатством живого мира. И как раз *вненаучная* сила языка является здесь решающей. Ведь то непостижимое, которое сейчас называют “жизнью”, не входит ни в какое теоретическое или научное словесное значение, и название жизнь было бы поэтому столь же недостаточно, как и всякое другое, если бы Ницше не сумел придать слову “жизнь” смысл, сверхнаучно доводящий до сознания огромную атеоретическую важность того, что не может быть подведено ни под какое понятие. Эта важность *чувствуется* у Ницше непосредственно, даже если она логически не постигается. Это, правда, само еще не наука, но нечто научно значительное, так как указывает на границы научного мышления; поэтому всякий, кто смешивает понятия с действительностью жизни, также в философском смысле может многому научиться у Ницше.

Что другие мыслители уже раньше думали подобное, не меняет его значения. Указание на “природу” или на “жизнь”, как бы не называть то, что имеется в виду, все вновь оказывается необходимым. То, что надлежало сказать внятно для нашего поколения и для наших ушей, Ницше выразил прекрасно и проникновенно, и каждая эпоха должна по-своему найти и на своем языке сказать то, что ей нужно*.

Итак, мы по-прежнему будем отвергать интуитивное и тем более биологистическое познание мира и жизни в ее жизненности,

* Я не касаюсь незрелой болтовни тех, которые, не имея основательных знаний, ставят Ницше в один ряд с мыслителями, как Платон, Аристотель, Плотин, Августин, Декарт, Спиноза, Лейбниц, Кант, Гегель. По отношению к Ницше совершается несправедливость, когда его сравнивают с этими мыслителями. Его можно сопоставлять с такими культурными явлениями, как Руссо, хотя и здесь уместна осторожность. Значение Ницше для общей культуры еще нельзя обозреть. Является ли он “европейским событием”? На это у нас нет

ответа. Несомненно он принадлежит к числу остроумнейших писателей Германии. Этому мы можем радоваться. Но принадлежит ли

430

так как всякое познание нуждается в не живых понятиях, а понятия биологии, кроме того, и не универсальны. Но одному мы действительно можем научиться у философии жизни, если мы поймем ее лучше, чем она сама себя понимает: мы никогда не должны думать, что понятиями философии мы поймали саму живую жизнь, но в качестве философов можем только ставить себе задачу приближаться к жизни настолько, насколько это совместимо с сущностью философствования в понятиях.

Но прежде всего философия жизни заставит нас не забывать в философии также о жизни, которую философия вынуждена “умерщвлять”. О жизни, которую все мы живем, приходится философствовать; более того, мы поступим правильно, если поставим ее в центр, чтобы из него продвигаться вперед к мировому целому. Живого человека в его целостности должны мы понять прежде всего, а затем в связи с ним мир, в котором он живет. В особенности же философия не должна мыслить только мышление и в качестве логицизма становиться враждебной полноте жизни, подобно всем иным односторонним направлениям, расширяющим понятия специальных наук до пределов понятий о мировом целом, поступают ли они так в форме материализма или психологизма, биологизма или историзма.

В этом смысле, стало быть, и мы должны философствовать, исходя из полноты жизни, постольку мы можем даже сослаться на ницшевскую *любовь* к жизни. Будем благодарны всякому, кто, как некогда буря и натиск учили людей любви к “природе”, учит нас теперь любви к “жизни” в ее богатстве и неисчерпаемой жизненности. Благо тем из нас, которым не только как молодому Гете, великолепно сверкает природа, но которые могут также вместе со старым Гете несмотря на все тяжелые переживания сказать: “Какова бы она ни была, жизнь, она хороша”. Такому отношению к жизни может сейчас содействовать Ницше, если мы в таком содействии нуждаемся.

он к числу “великих философов”? Кто *осмелится* назвать Платона или Канта остроумными? Я позволю себе личное замечание. Молодым студентом я прочел летом 1886 года первые три части Заратустры, с сильнейшим одушевлением, в то время, когда Ницше был еще совершенно неизвестен, и с тех пор я читал каждую строчку его, становившуюся доступной мне. Часто ранее мне приходилось слышать, что я переоцениваю его, и сейчас еще, я все вновь обращаюсь к его произведениям. Но “великим философом” я стану считать его только тогда, когда мне покажут, что он добился чего-либо существенно нового во *вневременных* проблемах философии, которые господствуют со времени Платона над европейским мышлением. А такая попытка до сих пор не сделана. Более того, в некоторых основных вопросах Ницше остается позади того, что в науке было давно уяснено, когда он начинал философствовать.

431

Правда, его любовь к жизни еще не есть философия, более того, своею страстной партийностью она противоположна науке. Однако как жизненное настроение она тем не менее может оказать благоприятное влияние на развитие подлинной философии жизни, если она не влечет за собой презрения к мышлению. В мышлении и философствовании мы также будем с любовью заглядывать в очи жизни, ища сверкающего в них “золота”, и будем хранить его, поскольку это совместимо вообще с мышлением.

В этом отношении мы можем вполне идти рука об руку с современностью, даже с модой, испытывающей на себе влияние Ницше. Что живой человек любит жизнь, из которой происходят его радости и страдания, это только в порядке вещей, и что он стремится к философии, раскрывающей ему сущность и смысл этой жизни, поскольку это доступно мышлению, — против этого нельзя сделать никаких возражений. Всякая действительно всеобъемлющая философия должна быть философией всех нас объемлющей жизни. О том, чем мы как-нибудь не “живем”, мы не можем и мыслить. И, с другой стороны, обо всей жизни мы должны мыслить в философии.

Одно лишь надлежит — все вновь подчеркивать и помнить, чтобы жизненное настроение не повело нас на ложные пути интуиционизма и биологизма: пропасть между мышлением и жизнью никогда не может быть заполнена. Поэтому, если в борьбе жизни с мышлением, жизнь

побеждает, то это означает вместе с тем поражение философии. Жизнь только как жизнь остается под философским углом зрения хаосом. Более того, чем живее она, тем более хаотичной должна она представляться мыслителю, если он переживает ее действительно в ее жизненности. Тот, кто этого не пережил еще, очень далек от жизни. Правда, может быть, верно и то, что говорит Заратустра: надо иметь в себе еще хаос, чтобы уметь родить пляшущую звезду. Но хаос еще не есть пляшущая звезда, она должна быть еще только рождена в нем. А не подчинив путем понятий жизненный хаос мышлению, мы не приходим ни к какой звезде, не говоря уже о космосе, о мире звезд, заслуживающем этого имени.

Это, конечно, показывает, с одной стороны, как правы те, кто указывает на богатство жизни, на ее неисчерпаемое многообразие, которое каждую минуту бодрствования нас окружает, или вырастает в нас, и которое столь часто забывают из-за понятий науки. Но, с другой стороны, с меньшей ясностью в этом обнаруживается, что человек теории никогда не охватит конкретного живого богатства действительности, поскольку он хоть сколько-нибудь занимается наукой. Видеть только одну сторону — это ошибка рационализма и интеллектуализма.

Антирационализм и

432

антиинтеллектуализм современной философии жизни не менее односторонен в противоположном направлении. Из того обстоятельства, что продукты мышления кажутся бедными при сопоставлении с самой жизнью не следует выводить обвинения против науки. Напротив, надо стараться понять, в чем несмотря на безжизненность его содержания состоит тем не менее несравненное положительное значение научного понятия. Быть может, мы поймем, что как раз в его ограниченности и заключается величие, как только мы освободимся от модного предрассудка, требующего, чтобы все было живым. Итак, положительная теоретическая ценность философии жизни для человека науки главным образом ограничивается все-таки тем, что указывает ему на новый *материал*, требующий обработки в понятиях и предостерегает философа, чтобы он не “разделялся” слишком скоро с жизнью. Но и этого поистине не следует недооценивать. В особенности, философия жизни может нам показать, как жизнь в своей непосредственности носит печать неповторимости, своеобразия и, стало быть, незаменимости. Как раз в этом отношении легко вводят в заблуждение сети понятий и слов, которыми мы по *необходимости* опутываем в науке индивидуальность и особность реального. Слова Бергсона о готовом платье в этом отношении так же справедливы, как жалоба Гете на похожие друг на друга сапоги. Особенно естествознание не работает по индивидуальной мерке и не может этого делать. Ввиду того, что сущность его в образовании *общих* понятий, в содержание которого не входит однократное, особенное, индивидуальное, оно никогда не приводит нас к постоянно новой и повсюду оригинальной, несравнимой реальности.

Как уже отмечено, бросается в глаза, что Бергсон, который отождествляет науку и естествознание согласно французскому словоупотреблению (*science*), по-видимому, не обнаруживает понимания исторических дисциплин, которые тоже ведь принадлежат к науке, но тем не менее понимают жизнь не генерализируя, а рассматривают ее в ее неповторимой однократности и тем самым подходят к живому как индивидуальному, по крайней мере ближе, чем обобщающее образование понятий естественных наук. Зато другие философы жизни, как Ницше, Дильтей и Зиммель, в этом отношении смотрели глубже и дали старой проблеме об отношении общего к частному новое интересное освещение. С ними нам придется согласиться, в особенности там, где они отстаивают незаменимость личности или единичной души с ее “индивидуальным законом”, равно как и там, где они подчеркивают наглядность и непосредственность содержаний переживания. И то и другое мы находим уже у Гете эпохи бури и натиска; и то и

433

другое исходит из одного источника, живой жизни, о котором не должна забывать никакая философия, даже если она поняла, что ее задача не может заключаться в том, чтобы улавливать своими понятиями сами эти живые потоки. Она должна отдавать себе точный отчет также в том, чего она не может. Только так она приходит к действительно всеобъемлющему мировоззрению.

В связи с этим можно было бы указать еще ряд пунктов, по которым мы также можем идти рука об руку с современной философией жизни. Она справедливо отстаивает

прогрессирующее развитие живой жизни против консервативного принципа неподвижности, характерного для математически-физического мышления, неустанное становление и творческий расцвет против окаменелого бытия и бесплодной косности, взгляд, что сущность действительного мира — движение и изменение, а не покой и неизменность. Равным образом, в отличие от психологии представлений, она с полным основанием подчеркивает значение воли и действия, присущих всякой живой жизни, которая не только пассивно воспринимает и терпит, но повсюду, где она действительно жива, она противопоставляет себя миру в качестве формирующей и образующей силы. Короче, если воспользоваться расхожими словами, эволюционизм, волюнтаризм и активизм по праву выступают против статики интеллектуализма и рецептивности. И повсюду важно то, что при этом выступают свидетели живой жизни. Это остается в силе даже, если с наименьшей достоверностью существует также неизменное, непреходящее, вечное, о котором философия также не должна забывать.

Перечислять дальнейшие особенности не нужно, так как общий принцип, на котором основано положительное значение особенно *интуитивной* философии жизни, уже сейчас должен быть ясен. Она не разрешает никаких проблем, но ставит мышление перед новыми задачами, а это уже много значит.

Правда, осторожность всегда уместна по отношению к модным течениям. Им недостает принципиальной ясности как раз относительно важнейшего, что они в себе заключают, и поэтому они легко склоняются к тому, чтобы слишком односторонне выдвигать свое лучшее на первый план. Так говорили о “новом идеализме”, который, на место характеризующих идеализм 1800 года “разума, гуманности, закона”, ставит “жизнь, любовь, силу”, и в качестве представителей его наряду со Стефаном Георге, Дильтеем и Бергсоном называли также автора этой книги и его учеников*. Против этого, однако, приходится сделать некоторые воз-

* Gertrud Вdumer. Weit hinter den Schtzengrdben. Aufsdtze aus dem Weltkrieg. 1916.

434

ражения, в особенности, если думают, что один род идеализма исключает другой. Ведь сказал же один из классических представителей старого идеализма, Фихте, в 1800 году, в своем “Назначении человека”: “Мертвая, тяжелая масса, которая только заполняла пространство, исчезла, и вместо нее течет, волнуется и бурлит вечный поток жизни, силы и действия перевозданной жизни”.

Здесь мы имеем жизнь и силу (вместе с тем Бергсона *in puce*)²⁷, также у одного из “старых” идеалистов. И любовь у Фихте также не отсутствует. Уже одно это не позволяет нам предполагать в этом отношении противоположность нового старому, и кроме того, мы не в праве были бы отказаться от разума, гуманности и закона, если бы даже считали их несовместимыми с жизнью, любовью и силой. В действительности же оба направления в философии могут быть вполне объединены. Вернее, вообще не входит в задачу науки отстаивать тот или иной атеоретический идеал. Она будет стремиться достигнуть ясного понимания **всех** жизненных целей, чтобы затем избегать всякого одностороннего или-или, которое обедняет, ради всесторонности обогащающего синтеза.

Однако, это приводит нас вместе с тем еще к одному последнему пункту, благодаря которому современная философия жизни имеет также *положительное* значение. Идеалы существуют только на почве полагания *ценностей*, и достаточно вспомнить Ницше, чтобы тотчас же увидеть, что философские течения нашего времени выдвинули на первый план не только понятие жизни, но также понятие ценности. Оба они тесно связаны друг с другом. Живая жизнь всегда вместе с тем — оценивающая жизнь. Поэтому, проблема жизни неизбежно ведет к проблеме ценности и вместе с тем к тому вопросу философии, который может считаться важнейшим из поставленных в наше время. Также и за то, что философская мода привлекла внимание к проблеме ценности, мы должны приветствовать ее тенденции.

Правда, и здесь надо предостеречь от увлечения. “Переоценка всех ценностей”, к какой стремился Ницше, не может быть задачей науки. Более того: могут ли вообще быть переоценены ценности как ценности? На человеческие оценки и отношения к Ценностям, которых не нужно смешивать с самими ценностями, можно влиять. Можно, стало быть, добиться того, что одна ценность заменяет собой другую и ценится вместо нее. Сами ценности при этом не “переоцениваются”. Они остаются тем, что они есть. Ценности как ценности не могут меняться, только наше отношение к ним подвержено изменению. Ницше

недостает ясного понятия ценности, но если даже отвлечься от этого, все же Философия как наука, как повсюду, так и по отношению к цен-

435

ностям, не должна быть практически оценивающей; она берет свои предмет чисто теоретически, и поэтому “переоценка”, если вообще говорить о ней, не входит в ее область.

С другой стороны, нельзя отрицать, что ценности как ценности совершенно так же принадлежат к “миру”, как и свободное от ценности действительное, и потому так же должны стать предметом исследования философии, как универсальные науки. Что человек теории должен ограничиваться исследованием того, что действительно — это ничем не оправдываемый предрассудок. Ценности как ценности недействительны и несмотря на это они могут быть поняты теоретически не менее, чем свободная от ценностей реальность. Более того, как раз, если подчеркивается, что философия как наука должна не оценивать, а познавать, представляется необходимой задачей узнать, до каких пор простирается в мире область ценностей. Только тогда философия, наверное, избегнет оценки ценностей в своей сфере, если она в точности знает, где она имеет дело с ценностями, и какого рода эти ценности.

По отношению к этим проблемам философия, лежащая за пределами современных течений, особенно академическая, обнаруживает в настоящее время поразительную робость. Проблему ценностей она почти со страхом обходит или, вернее, трактует ее только имплицитно, не называя по имени, что ведет к ряду неясностей. Здесь многие могли бы поучиться у модной философии.

Примеры пояснят это. Лотце хотел не только “исчислять” мир, но также “понимать его”. О понимании много говорят и сейчас, противопоставляя его описанию и объяснению. Но что значит “понимать”, если слово это должно сохранять свой многозначительный смысл и принципиально отличаться от исчисления, объяснения или описания? Только действительное всегда остается непонятным. Понимать можно только “смысл” или “значение” вещи, а смысл и значение что бы то ни было имеет только по отношению к ценности. Во всех отношениях свободное от ценностей бытие вместе с тем лишено смысла и значения. Поэтому, если хотеть “понимать”, то нельзя игнорировать ценности. Иначе не знают, *что* понимается.

Также о “значимости” (Gelten) говорят в философии со времени Лотце; выражение это даже стало почти что модным. Занятие же ценностями, несмотря на это, считается “ненаучным”. Как будто что-либо иное, кроме ценности, может иметь значимость! Что же называется словом “значимость”, если оно не имеет значения ценности? Только сущее никогда не имеет значимости, точно так же, как оно остается непонятным. Правда, говорят: факт имеет значимость. Но это неточно. Не факт, а *положе-*

436

ние, что нечто фактично, имеет значимость, и лишь постольку, поскольку оно имеет *истинный смысл*. Истина же по сущности своей есть ценность. Следовательно, нет также свободной от ценности теоретической значимости.

Это приводит нас вместе с тем к особому пункту, имеющему принципиальное значение. Истина есть ценность. Она обращается к нашему интересу. Мы относимся к ней оценочно. Непонятно, как это можно отрицать*. В этом отношении даже биологистическая теория знания прагматизма имеет заслуги. Правда, она сбивается с пути, полагая, что теоретическая ценность может быть сведена к “полезности” или к какому-нибудь иному атеоретическому благу. В этом заключено грубое смешение двух коренным образом различных понятий ценности. Но с полным правом утверждается, что истина по сущности своей ценностна, и что познающий человек также должен рассматриваться как оценивающий субъект.

Проблема истины никогда не сможет быть решена как проблема действительности. Взгляд этот, правда, вовсе не нов. Он никому, особенно после Канта, не должен был бы оставаться неизвестным. Но современная философия жизни также вновь дала ему эффективное выражение и этим указала многим на то, что теоретик-исследователь как оценивающее существо должен быть поставлен в один ряд с человеком нравственности, искусства и религии. Дело не обстоит так, что только атеоретический человек оценивает, а познающий остается независимым от ценности, но оба оценивают, и только род ценностей, которыми они руководствуются, и соответственно этому род оценки принципиально отличны друг от друга.

Что эта важная мысль в модной философии смешана с элементами, не выдерживающими критики, не слишком много меняет ее значение. Мысль эта может легко освободиться от этих элементов и тогда она обнаружится во всей своей значительности для построения обоснованного миро- и жизнепонимания. Лишь благодаря тому, что мы также субъект теперь понимаем как ценящего истину и соответственно этому его познание понимаем как теоретическое благо, с которым связана ценность истины, мы можем понять человеческую жизнь как в ее *многообразии*, так и в

* Подробное обоснование этого взгляда я пытался дать в моей книге “Gegenstand der Erkenntnis” Dritte Aufl. 1915. В этом философская *pointe*²⁸ этого “Введения в трансцендентальную философию”. Я надеюсь, что в ближайшее время смогу опубликовать первый том системы философии, построенной на этой гносеологической основе. Здесь я вынужден ограничиться замечаниями, которые должны лишь указать на связь между критикой современной философии и положительным построением философии жизни.

437

ее *единстве*. Взгляд, которому как учению о “примате практического разума” положено начало у Канта, мы находим вновь, хотя отчасти, в очень искаженном виде, у мыслителей, как Ницше и Бергсон, Дильтей и Джемс, и поэтому также их мысли могут стать по крайней мере важными исходными точками для плодотворного развития философии. Необходимо только, чтобы мы, поняв ценность истины как ценность, охарактеризовали в ее своеобразии и затем отчетливо представили сознанию научный “мир” во всем многообразии его форм как мир теоретических, смысловых и ценностных образований. Только так мы будем в состоянии оценить значение их для жизни в целом.

Взгляд на сущность истины как на ценность во многих отношениях важен как раз для философии *жизни*. Здесь мы особенно подчеркнем то, что этот взгляд указывает нам, где надлежит искать “*иное*” жизни, о котором уже неоднократно заходила речь. Тот, кто философствует о жизни именно в качестве чисто познающего, не может сомневаться в том, что истина о жизни как ценность имеет значимость независимо от жизни, так как иначе она не была бы истиной, доступной познанию, а если он понял это, то вместе с тем он неизбежно будет принципиально *противопоставлять* ее ценящей жизни, протекающей во времени. Нет философии жизни, которая не предполагала бы истины о жизни как значимой и не искала бы ее; истина же эта о жизни может быть понята только как нечто *большее*, чем жизнь. Так в значащих истинах о жизни полагается в своей самостоятельности выше всяких сомнений нечто “иное”, чем жизнь.

Как раз философ жизни не может колебать это “иное”, не объявляя этим самым свое собственное философствование бессмысленным. Итак, если философия жизни развивается в учение о ценностях, и если она понимает сущность вневременной значимости теоретической ценности, то она неизбежно порывает с принципом чистой имманентности жизни. В этом философски значительный пункт соединения проблемы жизни с проблемой ценностей. Поскольку философия жизни есть философия ценностей, постольку же она в качестве философии теоретической ценности истины не может быть философией одной лишь жизни.

Однако, она не остановится на одной только теоретической ценности, а разовьется в теорию *всех* ценностей, и на этой основе должна быть построена затем всеобъемлющая философия всей жизни. Именно, если мы ориентированы уже на теоретические ценности, то мы можем теоретически мерить ими другие ценности в их атеоретическом своеобразии и вместе с тем оценивать их в их атеоретическом значении.

438

Философ в качестве человека теории также ценит, но только теоретически. Поэтому ему приходится не *оценивать* атеоретические ценности, но только теоретически понимать их. Он должен избегать всякого пророчества ценностей и повсюду стремиться к пониманию ценностей. Это разделение в наши дни, к сожалению, почти никогда не проводится в философии жизни и ценностей. Постольку мы не можем остановиться на моде. Однако, если мы ограничимся теоретическим пониманием ценностей и разовьем его так, что оно станет всесторонним, то мы придем как раз благодаря этому к всестороннему жизнепониманию.

Исходя из понятия ценности, мы сможем также дать многозначному понятию жизни такое определение, что поставленная им *философская проблема* уяснится. Живыми в том смысле,

который философия жизни всегда имеет в виду, если и не всегда ясно сознает это, мы можем назвать те существа, жизнь которых есть ценящая жизнь, и “живым” человеком, смысл жизни которого хочет истолковать философия, для нее всегда будет *ценящий* человек. Но если под жизнью разуметь всю ценящую жизнь, то открывается возможность на основе всестороннего понимания ценности прийти также к всеобъемлющей философии жизни.

Во всяком случае, если мы хотим истолковать смысл жизни, мы должны знать ценности, лежащие в ее основе. Так понятия жизни и ценности неразрывно связаны не только в проблеме теоретической истины о жизни, но вообще во *всех* проблемах жизни, и также в этом смысле мы можем примкнуть к современной философии жизни, которая оба эти понятия вместе ставит на первый план.

О построении правильно понятой философии жизни и ценностей мы можем сделать здесь лишь несколько беглых замечаний. Прежде всего она будет стремиться *понять* односторонние непонимания, развивающиеся внутри и вне науки, т. е. она будет спрашивать об оценках, лежащих в основе этих учений, а для этой цели она должна знать те ценности, которые руководят оценками. Если это удалось, то в качестве последней цели может быть поставлено *всестороннее* непонимание, в котором совокупность ценностей сознается равномерно.

Также и здесь мы должны остерегаться увлечения, полагающего, что философствование должно быть вместе с тем жизнью. Философия остается *теорией* жизни, и если философ размышляет о ценящей жизни, то он не может хотеть реализовать в самом себе эту жизнь в целом. Скорее он должен ограничиться тем, чтобы в качестве философа жить теоретически ценящей жизнью. Но в качестве теоретика всей ценящей жизни он может давить самые высокие цели, к которым он должен стремиться

439

как представитель универсальной науки, и чтобы хоть приблизительно пояснить, что мы при этом имеем в виду, мы еще раз отчетливо укажем на те четыре признака, которые отличают философию от специальных наук.

Мы видели, что философия одной лишь жизни ни в какой мере не может удовлетворить требованиям, которые должны быть поставлены универсальной науке. Напротив, если философия жизни соединяется с философией ценностей и тем самым перестает быть философией одной лишь жизни, то возникают новые возможности, и это мы в заключение также определенно подчеркнем для каждого из намеченных четырех пунктов в отдельности.

Труднее всего будет понять, каким образом опирающаяся на ценности философия жизни делает вместе с тем своим предметом мировое *целое*, т. е. становится всеобъемлющим *мировоззрением*. Однако, при этом надо иметь в виду, что в настоящее время действительность во всех своих частях стала материалом исследования отдельных наук, и что поэтому на долю философии не остается больше частичных проблем реального мира. Познание всего действительного представляется ей задачей, над которой должны длительно работать отдельные науки в своей совокупности, философия не может хотеть закончить эту работу одним взмахом. Это было бы бессмысленным предприятием. К универсальному познанию действительности она стремится только в том смысле, что пытается добиться ясности относительно последних *целей* всякого познания действительности.

Для этой цели она должна понимать познание действительности как постижение теоретической ценности, которая укоренена в совокупности познаний действительности, когда из них составляется целое. Так универсальные проблемы *бытия* превращаются в теоретические вопросы о *ценностях*. Тем самым теоретическая философия по своему улавливает понятие мирового целого как *задачи познания*, и, поступая так, она в качестве науки о теоретических ценностях использует последний путь, остающийся после раздела реального между специальными науками, если она не хочет вступить в конфликт с ними. Познание действительного во всех его частях она должна предоставить отдельным наукам, и универсальной она становится лишь благодаря тому, что пытается истолковать это познание в его теоретическом смысле и последних всеобъемлющих целях как единое целое. Благодаря этому она понимает, что познание действительности представляется в теоретической жизни человека как все вновь подлежащая отысканию, но никогда не достижимая целостность, и, таким образом, она

440

понимает также самую действительность в целом, поскольку наука вообще в состоянии улавливать это целое.

Как она берется за другие проблемы ценности, мы уже видели, и поэтому, в отношении ко второму пункту, который касается *жизнепонимания*, следует подчеркнуть только ее *универсальный* характер. Она не станет ограничиваться одной лишь теоретической жизнью, но попытается представить ценящую жизнь всего человека, в различных направлениях своих далеко выходящую за пределы познания. Повсюду это ценности, которые придают жизни осмысленную “жизненность” и тем самым превращают ее в нечто иное, чем просто жизнь. Ради тех ценностей, которые находят себе выражение в жизни, мы любим ее как целое; более того, непонятно, как мы могли бы любить ее, если бы она не воплощала ценностей. Так, философия как учение о ценностях дает нам знание о нашем жизневоззрении, освещая перед нами совокупность ценностей, из-за которых дорога жизнь. Больше, чем такую теоретическую ясность, она нам не может дать, и мы не вправе поэтому требовать от нее большего.

Третьего пункта, который относится к вопросу об отношении *временного к вневременному*, мы уже тоже коснулись. Ценности, имеющие значимость, представляют собою не только иное, чем жизнь, поскольку они делают жизнь чем-то большим, чем просто жизнь, но, в качестве ценностей, они вместе с тем превосходят в своей значимости всякое время. Относительно вневременной значимости теоретических ценностей не может быть сомнений, и уже этим общий принцип уяснен.

Как обстоит дело с вневременностью атеоретических ценностей, мы не станем здесь спрашивать. В этом вопросе заключены труднейшие проблемы теории ценностей, которая хочет оставаться теорией. При определении в самых общих чертах понятия философии, жизни это и неважно. Достаточно, если мы понимаем, что только на основе учения о ценностях, философия жизни вообще в состоянии взяться за *проблему* отношения временной жизни к вечной. Во времени всякая жизнь, поскольку она только живет, становится вечной постольку, поскольку живет в том, что в качестве ценности имеет вневременную значимость. Так, проблема вечности должна ставиться как проблема ценности. Тогда вместе с тем обнаруживается, как “окаменелость” вневременной значимости может сочетаться с “подвижностью” живой временной жизни.

Одно — вневременная значимость — не только не исключает Другого — временной жизни, — но то и другое связано друг с другом в *осмысленной* жизни, и только философская рефлексия Должна сделать здесь разрыв для того, чтобы понять.

441

Наконец, что касается вопроса о *системе* философии, то нет надобности в пространных объяснениях. Повсюду ценности образуют основу правильно понятой философии жизни, и систематическое расчленение ее зависит от систематического порядка ценностей. Система философии жизни может быть поэтому построена только на основе *системы ценностей*.

Как складывается систематика и в каком смысле она может быть полной, об этом мы не станем спрашивать. Повсюду важно лишь показать, где в модных течениях современности находятся *исходные* точки, к которым может примкнуть философия, чтобы развиться в философию жизни, которая действительно есть *философия* жизни.

Большого, чем такие исходные точки, современность, правда, не дает нам. До тех пор, пока мы ограничиваемся ими, мы остаемся в пределах временных взглядов. Надлежит выйти за эти пределы и пройти через “жизнепонимание” к всеобъемлющему “мировоззрению”. Как это в частностях возможно, это, конечно, выходит за рамки настоящего рассуждения.

Однако, если бы удалось из философии жизни и ценностей наших дней выработать всеобъемлющую *философию ценящей жизни*, к которой познание принадлежит также, как и другие роды созерцания, и частная жизнь, так же, как жизнь в обществе и государстве, то должно стать ясным, насколько следует, несмотря на их беспринципность, радостно приветствовать модные течения. Непосредственным образом они, во всяком случае, показали нам, что жизнь и ценности могут стать предметом вопроса, а это для философии значит уже очень много.

Правда, теорией и только теорией, т. е. “серой”, останется также и наиболее всеобъемлющая философия жизни и постольку всегда будет отличаться от “золотого дерева зеленой жизни”. Но даже если скорбеть об этом, нельзя хотеть изменить это, как только понята необходимость. И об этом не следовало бы скорбеть. Как раз тот, кто любит жизнь,

должен как философ понять, что познание и жизнь должны быть разделены, так как, чем лучше он понимает самого себя в своей сущности, тем меньше он рискует в качестве теоретика жизни стать враждебным ей. Только там, где мышлению о жизни ставится никогда не разрешимая задача принять в себя живую жизнь и, таким образом, самому стать ею, только там разочарование вследствие безуспешности такого предприятия, заставит обвинять философию во враждебности жизни.

Следовало бы, наконец, перестать видеть в философии о жизни простое повторение ее и затем мерить ценность философствования его жизненностью. Философствовать значит творить, и понимание дистанции между сотворенным и просто жизнью, ко-

442

торому много содействовала по-своему также философия жизни наших дней, несмотря на ее ненаучное жизненное пророчество и вызываемое им антитеоретическое перенесение ценностного акцента — это понимание должно оказаться благотворным, как для жизни, так и для философии. Только тот, кто понял, что жизнь и познание жизни не совпадают, может стать философом жизни, который любит жизнь и в то же время о ней размышляет.

Почему жизнь должна, как в плясовой песне Заратустры, “ревновать к мудрости”?²⁹ Никогда жизнь не станет мудрой и мудрость живой. Именно потому, что они остаются постоянно в разных сферах, они должны были быть в мире друг с другом. Мы не станем также пытаться соединить их в “жизненную мудрость”, так как в “мудрость” мы, современные люди, все-таки ведь не верим больше. Во всяком случае, мудрость есть нечто такое, чему нельзя научиться, а, стало быть, нельзя и учить. Мы ограничиваемся допускающим изучение и обучение *знанием* о жизни, и именно тогда, когда мы поймем неизбежную “нежизненность” этого знания, мы перестанем видеть в столь подозрительном в настоящее время сократическом человеке опасность для живой жизни. К подлинным последователям Сократа применимы слова, сказанные уже Гельдерлином о Сократе:

“Wer das Tielste gedacht, liebt das Lebendigste”*.

Если полагают, что таков, в сущности, также взгляд Ницше и других философов жизни, то тем лучше, только не всегда их так понимало большинство, и поэтому должна была быть написана эта маленькая книга о модных философских течениях современности. Мы еще раз подчеркиваем, что в ней говорилось лишь о широко распространенных мыслях, а не о личностях отдельных мыслителей.

*“Кто мыслью достиг глубочайшего, любит самое живое”.

Примечания.

¹ Предмет познания, 3-е изд. с. 202.

² *ratio cognoscendi* (лат.) — познающий разум.

³ *elan vital* (фр.) — жизненные силы.

⁴ *duree reelle* (фр.) — реальная длительность.

⁵ *evolution creatrice* (лат.) — порождающее развитие.

⁶ Dilthey W. Hegelsjungen Jahre. Schriften, Bd. 3. Bd. 1-18, Gott., 1950-1977.

⁷ *elan* (фр.) — сила.

488

□ ⁸ *multa non multum* (лат.) — не особенно, не очень.

⁹ *cognitio intuitiva* (лат.) — интуитивное познание.

¹⁰ *in nuce* (лат.) — твердо, прочно. ¹¹ *als ob* (нем.) — как бы.

¹² Острота Ф.Ницше основана на игре слов: “*ьberverwegene Oberwege*” и “*nicht heimische Naume*” — “самонадеянное превосходство” и “неродной дом”, в то же самое время Юбервег и Гайм -- фамилии.

¹³ Hartleben O.E. Gallkoonz. Stuttgart, 1889.

¹⁴ Rickert H. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Einelogische Einleitung indie historischen Wissenschaften. 1896-1902. Berlin.

¹⁵ Simmel G. Lebensmethaphysik. Мьнchen-Leipzig.1912.

¹⁶ Simmel G. Der Konflikt der modernen Kultur. Мьнchen-Leipzig, 3 Augl. 1926.

¹⁷ ens realissimum (лат.) — реально существующее.

¹⁸ laissez faire (фр.) — невмешательство, непротивление, попустительство.

¹⁹ Ницше Ф. Полное собрание сочинений. М., 1909-1912, т.1, с. 67.

²⁰ Гете И.В. Избр. сочинения по естествознанию. М., 1957, с. 117.

²¹ Ницше Ф. Полн. собр. соч., т.9, с. 34.

²² Буркгардт Я. Рассмотрение всемирной истории. Штутгарт, 1905, нем.яз.

²³ Ницше Ф. Полн. собр. соч., т. 9, с. 357.

²⁴ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. Пер. В.Изразцова. СПб., 1913, с. 46.

²⁵ petitio principii (лат.) — главное требование.

²⁶ “Stymer” и “Drdner” — сторонники литературного движения в Германии 70-80 гг. XVIII в. (“Буря и натиск”).

Название дано по одноименной драме Ф.М.Клингера. Восприняв гуманный пафос Просвещения, отстаивали национальное своеобразие искусства, требовали изображения героических характеров. Главный теоретик И.Г.Гердер. К ним принадлежали: молодые И.В.Гете и Ф. Шиллер, Я.М.Р.Ленц, Ф.М.Клиггер, Г.Л.Вагнер, К.Ф.Д.Шубарт и др.

²⁷ in pise (лат.) — прочно, твердо.

²⁸ point (нем.) — острие, главный смысл, соль.

²⁹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра, с. 123.

489

+++