

7СП5
H336

П. Наторпъ.
Кантъ и Марбургская школа 1).

Блестящее состояніе нашего общества, какъ и уваженіе, которымъ оно пользуется, служатъ достаточнымъ доказательствомъ того, сколь жива еще среди насъ философія Канта, которую столь часто объявляли уже мертвой. Великій, кто хочетъ сдѣлать какой-нибудь шагъ впередъ въ философіи, считаетъ первѣйшей своей обязанностью разобратся въ философіи Канта; но въ особенно сильной мѣрѣ должна сознавать эту обязанность та философская школа, которая съ самаго начала исходила изъ намѣренія сначала део выработать ученіе Канта въ его неосказанной исторической формѣ, понять его изъ собственнаго его принципа и опредѣлить его значеніе съ точки зрѣнія этого самаго принципа, а не съ какой-либо другой, навязанной ему и инѣ.

Отсюда вовсе не слѣдуетъ, что эта школа хотѣла или считала необходимымъ безусловно придерживаться основныхъ принциповъ Канта. Рѣчи объ ортодоксальномъ кантіанствѣ марбургской школы никогда не имѣли подъ собою твердой почвы, а съ дальнѣйшимъ развитіемъ ея онѣ потеряли и самый отдаленный признакъ основательности. Вѣрно то, что Германъ Когенъ въ своихъ трехъ основныхъ сочиненіяхъ, посвящен-

1) Докладъ, прочитанный въ засѣданіи Кантовскаго общества въ Галле 27 Апрѣля 1912 года и напечатанный (въ нѣсколько расширенномъ видѣ) въ журналѣ «Kantstudien», томъ XVII, книга 2.

Бр 8/инв 14
4р 93
гр 82

ТСП5

Н-336

БИБЛИОТЕКА
ФИЛОСОФ. Ф-ТА
ИГУ

Бр. 8/инв.

иных интерпретаций Канта, энергично настаивать на следующем: сначала нужно ясно выяснить буквальный смысл принципов Канта и понять их из собственных его установленных по источникам основных идей и только потом обратиться к попыткам действительного их развития. При этом не отрицается (да и нельзя в действительности отрицать), что у Канта сильна не одна только тенденция, однако, полного примирения между мотивами, которыми он руководствовался, достигнуто не было. Но именно констатирование этого факта должно привести к следующему вопросу: что же было самым важным его делом, в чем заключается величайшая коренная сила его идей и (что не одно и то же, но тесно с предшущим связано) что должно быть исторически признано преимущественным его делом, чему в его учениях суждено было исчезнуть, какъ неспособному, и чему суждено было жить и развиваться далее именно благодаря своей внутренней жизненной энергии? Чтобы решить этот вопрос, мало быть историком философии, а нужно быть самому философом. Но стоит задаться им, чтобы сейчас же стало очевидно, что кто хочет пойти дальше в направлении основных идей, добытых для философии Кантом, кто хочет продолжать его работу в углублении вечных вопросов философии, тот не может не исходить из Канта. [Философия есть вечное стремление к фундаментальной истине — таково классическое значение этого слова! — но не претензия на обладание этой истиной. Именно Кант, который понимал философию, какъ критику, какъ метод, учить философствовать, но не навязывать какой-нибудь определенной философии. Плохой ученик Канта тот, кто придерживается другого взгляда!]

И основной идеей, с которой все остальное в Канте находится в связи, с точки зрения которой все

остальное слѣдуетъ понимать и оцѣнивать, Когенъ считалъ идею трансцендентальнаго метода. Ей онъ придавалъ поэтому во всѣхъ своихъ работахъ первенствующее значеніе; всѣ отдѣльныя части въ ученіи Канта имѣли для него значеніе постолько, поскольку онѣ представляють чистое выраженіе этого метода. Въ три книги Когена о теоріи опыта Канта, объ его этикѣ и эстетикѣ направлены поэтому въ строгой последовательности и сознательной односторонности къ одной и той же цѣли—изображенію метода, какъ движущей творческой силы всѣхъ идей Канта. Именно поэтому отдѣльныя части его ученія подвергались имъ глубокой критикѣ; такъ какъ онѣ въ дѣйствительности не являлись чистымъ выраженіемъ метода, то онѣ должны были подвергнуться довольно значительнымъ исправленіямъ и истолкованіямъ, чтобы прийти въ согласіе съ нимъ.

Вообще нельзя съмотрѣть на философію Канта—такую, какъ она есть, въ ея цѣломъ, въ качествѣ определенной философской системы—какъ на кодексъ законовъ, упавшій съ неба. Хотя она и какъ цѣлое представляетъ собой гениальное твореніе, разнаго которому не знаетъ исторія человѣческаго мышленія, тѣмъ не менѣе и она подчинена общему потоку развитія философіи, науки человѣческой культуры. Она—отпрыскъ великой духовной семьи, генеалогическое дерево которой восходитъ, по менѣе мѣрѣ, до Платона и Парменида; изъ болѣе близкихъ намъ къ ней принадлежатъ не только Декартъ и Лейбницъ, но въ такой же мѣрѣ и Галилей, Гюйгенсъ, Ньютонъ, Эйлеръ и всѣ изслѣдователи съ философскимъ направленіемъ, почти безъ всякаго исключенія. На это съ самаго начала обратилъ вниманіе Когенъ. Его работа о Платонѣ съ литературной стороны стоитъ ниже его работъ о Кантѣ, но его специальная работа о принципѣ безконечности ясно по-

казываетъ, въ какой мѣрѣ его занимала съ философской стороны исторія точныхъ наукъ. Мои работы о Галилеѣ, Декартѣ и т. д., книга Кассирера о Гейбницѣ и вся его крупная работа о проблемѣ познанія отъ Николая Кузанскаго до Канта, какъ и многое другое, что дала съ тѣхъ поръ наша школа по исторіи и критикѣ точныхъ наукъ—все это сдѣлано подъ влияніемъ работъ Когена. Все, что было нами сдѣлано за послѣднія три десятилѣтія для изученія философіи Платона, Аристотеля, Демокрита, скептикавъ и т. д., было сдѣлано подъ знаменіемъ того же направленія. Нѣтъ поэтому ничего удивительнаго въ томъ, что совершенно переработанная „Теорія опыта“ Когена отъ 1885 года богата, сравнительно съ изданіемъ 1871 г., добавленіями, обнаруживающими весьма самостоятельное дальнѣйшее развитіе теоретической философіи Канта; еще свободнѣе изложены ученія Канта въ этикѣ и эстетикѣ Когена. Собственная же его система, самыми мощными краеугольными камнями которой являются упомянутыя три сочиненія, нанесла сильнѣйшій ударъ всякимъ разговорамъ объ окончившемъ кантіанствѣ марбургской школы. Не будь этого совершенно свободнаго по существу отношенія къ буквѣ ученія Канта, какъ и къ чтенію этой буквы Когеномъ, ни я, ни весь рядъ болѣе молодыхъ изслѣдователей, причисляющихъ себя къ нашей школѣ, не могли бы вступить въ то рабочее общеніе съ уважаемымъ вождемъ нашей школы, которое вообще позволяетъ говорить о школѣ. Ученикомъ Когена, въ узкомъ значеніи этого слова, я, напримѣръ, никогда не былъ; но даже тѣ, которые были таковыми, должны были понимать это, если они хотѣли слѣдовать основнымъ принципамъ и всему характеру его ученія, только въ томъ смыслѣ, что они должны удерживать и пропандировать не определенную философію, а только методъ философствованія. Что мы научились у него

методу; это мы всё признаемъ; но именно этотъ фактъ служитъ ручательствомъ того, что работа всѣхъ насъ— при всей ея свободѣ и даже именно благодаря ей— всегда будетъ дѣйствовать благотворно на всѣхъ насъ и носить одинъ общій характеръ, какой далеко не часто встрѣчается въ исторіи философіи.

Такъ въ частности само собою случилось и то, что относительно необходимыхъ поправокъ въ учении Канта среди насъ существуетъ большое согласіе по существу, несмотря на кое-какія различія въ формулировкѣ подробностей. Разобраться во всемъ этомъ— такова задача, которую я поставилъ себѣ въ настоящемъ докладѣ, и для разрѣшенія которой я прошу вашего благосклоннаго вниманія.

[Твердый исходный пунктъ, неизмѣнную, руководящую идею всего нашего философствованія мы усматриваемъ, какъ ужъ сказано выше, въ „трансцендентальномъ методѣ“.] Мы отличаемъ его въ полномъ соответствии съ многостороннимъ значеніемъ термина „трансцендентальный“ у самого Канта— какъ отъ психологическаго, такъ и отъ метафизическаго метода, какъ и отъ чисто логическаго метода въ старомъ, Аристотелевскомъ и также въ Вольфовскомъ, напрямѣр., смыслѣ. Отъ этого послѣдняго современная „логистика“, несмотря на весьма значительный прогрессъ въ отдѣльных позиціяхъ, все же весьма мало отличается въ основномъ направленіи, когда она исходитъ отъ послѣднихъ, неподвижныхъ дѣльнейшей дедукціи понятій или положеній, *непадающихъ* доказательству и не нуждающихся въ немъ и, оповываясь на этомъ единственномъ *фундаментѣ* отъ дѣлаться дѣлѣ, при помощи чистыхъ *суждений* чистоты (аналитическихъ суждений в Кантовскомъ смыслѣ). Очень хорошо, конечно, то, что стали строже относиться къ *объективной* *обоснованности*; *нельзя* не согласиться *тссз* также

и съ тѣмъ, что послѣднее должно быть достигнуто чисто объективнымъ путемъ; при всемъ томъ слишкомъ очевидно, что старый аристотелевскій путь аподиктического доказательства не можетъ привести къ цѣли въ ученіи о принципахъ человѣческаго познанія. И вполнѣ правъ былъ Кантъ, когда онъ отказался приводить въ защиту своихъ основныхъ положеній „доказательства“ въ этомъ аристотелевскомъ смыслѣ.

Что же мы имѣемъ въ виду, когда мы вмѣсто этого, подобно Канту и даже строже, чѣмъ онъ, требуемъ для всякаго философскаго положенія какого-нибудь „трансцендентальнаго“ обоснованія или оправданія, *deus in ipis* (какъ выражается Кантъ)?—Требованіе это состоитъ изъ двухъ существенныхъ частей. Первая есть правильное сведеніе къ имѣющимся на лицо, исторически доказуемымъ фактамъ науки, этики, искусства, религіи. Ибо философія не можетъ дышать въ „безвоздушномъ пространствѣ“ чистой мысли, въ которомъ чистый разумъ могъ бы парить на крыльяхъ идей. Она избѣгаетъ, согласно сильному изрѣченію Канта, „высокихъ башенъ“ метафизическихъ строителей, вокругъ которыхъ „обычно бываетъ много вѣтровъ“, она стремится на „плодородную равнину“ опыта въ широкомъ значеніи этого слова, т. е. она старается связать себя крѣпкими узами со всей творческой работой культуры: съ теоретически-научнымъ „изложеніемъ явленій“; съ практической организацией социальнаго строя и съ созданіемъ въ немъ достойныхъ человѣка условій жизни для отдѣльныхъ индивидовъ; съ художественнымъ творчествомъ и эстетическимъ устроеніемъ жизни; съ самыми интимными проявленіями даже религиозной жизни. Ибо, „въ началѣ было дѣло“, творческая работа созданія объектовъ всякаго рода, въ которой человѣкъ строитъ самого себя, свою человѣческую сущность и, объективируя себя въ ней, наклады-

взаетъ глубокую и вполне единую печать своего духа на свой миръ, или, скорѣе, на цѣлый миръ такихъ мировъ, которые онъ можетъ считать своими.

Но творческой основой всякой такой работы объективирования является законъ, и въ концѣ-концовъ тотъ первоначальный законъ, который все еще будетъ достаточно понятенъ намъ, если мы назовемъ его закономъ логоса, разума, ratio. И къ этому законъ заключается второе существенное требование трансцендентальнаго метода: рядомъ съ фактами должно быть доказано основаніе „возможности“ и съ тѣмъ вмѣстѣ „правовое основаніе“: это значитъ: необходимо показать и въ чистомъ видѣ формулировать законосообразное основаніе, единство логоса, ratio, во всякой такой творческой работѣ культуры. Ибо, если дѣло самого созиданія есть первое, то сама эта работа не можетъ же служить для насъ достаточною гарантіей собственной ея чистоты, т. е. строгой, неуклоняющейся отъ своего пути закономѣрности созиданія. Такимъ образомъ, методъ, въ которомъ заключается философія, имѣетъ свою цѣлью исключительно творческую работу созиданія объектовъ всякаго рода, но вмѣстѣ съ тѣмъ познаетъ эту работу въ ея чистомъ законномъ основаніи и въ этомъ познании обосновываетъ. Вѣдѣтвіе этого и съ этой точки зрѣнія методъ, конечно, возвышается надъ этой работой, „трансцендируетъ“ ее въ этомъ чисто методическомъ смыслѣ. Однако, этотъ методическій переходъ къ высшей точкѣ зрѣнія, на которую указываетъ слово „трансцендентальный“, имѣетъ не противурѣчить имманентности истинной точкѣ зрѣнія опыта, а напротивъ съ нею вплотнѣ совмѣстять: вѣдь онъ вовсе не ставитъ своей задачей навязать работѣ опыта законы извнѣ, не прокладываетъ для нея пути, по которому она должна совершаться, а она хочетъ только выявить во всей его чистотѣ законъ, черезъ который она вообще

„впервые возможна“, даже какъ задача; только въ полномъ сознаниі этого собственного своего закона она можетъ двигаться далѣе вполнѣ самостоятельно и будетъ ограждена отъ уклоненія въ сторону. Такъ трансцендентальный методъ становится „критическимъ“; критическимъ противъ метафизическихъ превеличій, но критическимъ также противъ незаконномѣрнаго, избѣгающаго закона эмпиризма. Онъ выдвигаетъ автономію опыта, какъ противъ гетерономіи метафизицизма; желающаго руководить имъ, такъ и противъ аноміи незаконномѣрнаго или даже враждебнаго законномѣрности эмпиризма.

Какъ методъ имманентный, этотъ методъ можетъ отыскивать законъ объективнаго формироваія только въ самомъ этомъ объективномъ формироваіи, въ непрестанномъ, никогда не завершающемся творчествѣ культурной жизни человечества, и съ этой точки зрѣнія онъ вмѣстѣ съ тѣмъ сохраняетъ строго объективный характеръ. А слѣдовательно, рѣзко отграничивается отъ всякаго „психологизма“. Правда, Кантъ, да и Когенъ въ первыхъ своихъ сочиненіяхъ не очень ужъ тщательно избѣгаютъ языка психологій, но коренное различіе между трансцендентальной точкой зрѣнія и психологической выдвигалось постоянно. Въ этомъ отношеніи мы поэтому мало чему можемъ научиться и изъ прекрасныхъ сочиненій Гуссерля (въ первомъ томѣ его „Логическихъ изслѣдованій“¹⁾), которыя мы съ радостью привѣтствуемъ. И это не потому, что мы полагаемъ, будто психологій вообще не мѣсто въ философіи, будто мы безусловно хотимъ ее изгнать въ область эмпириі; нѣтъ, она негодится только для насъ, какъ базисъ философіи. Дать психикѣ логосъ, душѣ—языкъ, есть не первая, а самая послѣдняя задача философіи. Не непосредственно можно овладѣть тѣмъ, что есть непо-

¹⁾ Есть русскій переводъ (прям. пер.).

средственнаго въ душевныхъ переживаніяхъ, а только исходя изъ ихъ объективированныхъ проявленій, которыя именно поэтому должны быть уже обеспечены чисто объективнымъ обоснованіемъ.

{Тѣмъ не менѣе въ требованіи возврата отъ всѣхъ чистыхъ абстракцій къ непосредственной конкретной „жизни“ сознанія—будь то въ наукѣ или въ философіи,—скрывается одинъ основательный мотивъ: весьма основательное предостереженіе противъ претензій абсолютистической философіи—при помощи готоваго комплекса понятій чисто логическимъ путемъ овладѣть неѣмъ безконечнымъ потокомъ жизни сознанія или вѣрнѣе осилить его и остановить вѣчно движущійся потокъ этой жизни. Трансцендентальному методу, какъ методу имманентному, такая опасность не грозитъ: онъ съ прогрессивенъ, способенъ къ развитію, даже безконечному; онъ не неподвиженъ, не заоченітъ въ эвратскомъ мировомъ покоѣ, онъ не движется также въ вѣчномъ круговоротѣ около одной неподвижной точки по определеннымъ, разъ установленнымъ путямъ, подобно звѣздному міру античной астрономіи. Именно это означаетъ философія, какъ „методъ“: всякое неподвижное „бытіе“ должно раствориться въ „ходѣ“, движеніи мысли. Только такимъ образомъ эвратское и вообще идеалистическое сопоставленіе бытія и мышленія перестаетъ производить впечатлѣніе пустой тавтологіи, обосновывающей собственно лишь бытіе на мышленіи, замораживая это послѣднее въ какое-то новое, вещеподобное бытіе. Истинный идеализмъ не есть идеализмъ эвратскаго „бытія“ или идеализмъ все еще эвратски неподвижныхъ „идей“ ранней эпохи Платона, а идеализмъ „движенія“, „измѣненія“, понятій, согласно „Софисту“ Платона, идеализмъ „ограниченія безграничнаго“, вѣчнаго „становленія бытіемъ“, согласно „Филебу“. Все это мы находимъ у Канта, когда онъ раз-

считываетъ мышление, какъ нечто самопроизвольное, т. е. какъ созиданіе на основѣ безконечности, а, потому, какъ дѣйствіе, какъ функцію. То же самое выражено въ результатѣ трансцендентальной аналитики: въ отношеніи „формы“, т. е. закономѣрной функціи, разумъ есть первоначальный творецъ, а не переводчикъ природы (именно природы естествознанія). Въ особенности ясно и убѣдительно это обнаруживается въ разрѣшеніи антиноміи, которая освобождаетъ „опытъ“, какъ задачу, безконечную отъ всякихъ догматическихъ границъ, и, принимая во вниманіе именно это безконечное развитіе опыта, превращаетъ „ведь въ себя“, выводя ее изъ неподвижныхъ границъ, которая сначала, повидимому, епѣ имѣли для нея значеніе, въ чистое предѣльное понятіе, ставящее опыту только одинъ предѣлъ — собственный его творческій законъ. Такъ и „безконечно отдаленная точка“ математиковъ есть лишь выраженіе неустранимо существующаго единства направленія безконечной прямой, изначально данной вмѣстѣ съ ней, а не предписанной извнѣ. Пбо, само собой разумѣется, безъ направленія „ходъ“ опыта не долженъ мыслиться и въ своей безконечности. Слово „методъ“, ~~методъ~~, означаетъ не „ходженіе“, поступательное движеніе вообще и не голое сопутствование, какъ это полагаетъ Гегель, а движеніе къ определенной цѣли или, во всякомъ случаѣ, въ определенномъ направленіи — слѣдованіе“. Далѣе философія не желаетъ только какого-нибудь метода, который въ такомъ случаѣ могъ бы быть при каждой новой задачѣ другимъ, а она стремится къ определенному методу, къ конечному единству метода, на которомъ основывается познаніе, конечное единство познанія и, слѣдовательно, также творческой работы культуры. Этому единству неисчерпаемаго источника закономѣрнаго созиданія Когенъ далъ сильное и чистое выраженіе въ своемъ принципѣ „изначальнаго происхо-

жденія": принципъ этотъ означаетъ слѣдующее: ничто не должно быть принято какъ „данное“, а должно быть сведено или, по крайней мѣрѣ, доступно вообще сведенію къ послѣдней единой основѣ творческаго познанія.

„Быть даннымъ“ значитъ только имѣть характеръ неразрѣшенной еще задачи—именно задачи доказать происхожденіе изъ единой основы познанія. Задача эта можетъ быть безконечной и въ послѣднемъ счетѣ она бываетъ таковой всегда; но именно поэтому она и существуетъ всегда, какъ задача. Даннаго въ смыслѣ готоваго, законченнаго, неподдающагося дальнѣйшей переработкѣ познанія, вообще не бываетъ и не можетъ быть. Въ томъ же по существу смыслѣ я выдвигаю процессовидный, если можно такъ выразиться, характеръ познанія, его характеръ, какъ негѣ, не какъ установившійся законченный фактъ, а какъ становленіе, въ согласіи съ Платономъ: какъ становленіе бытіемъ, какъ движеніе къ бытію, а не остановка на покоящемся бытіи. Но требованіе конечнаго единства метода и въ безконечномъ развитіи намъ дано вмѣстѣ съ требованіемъ самаго метода. Если не мыслить ихъ совмѣстно, то сейчасъ же становится сомнительнымъ, существуетъ ли еще вообще философія даже и какъ задача только; такъ, существованіе ея съ давнихъ поръ было сомнительно для всѣхъ тѣхъ, которые не могли возвыситься до тако-го строгаго требованія единства.

(Итакъ, въ этой основной мысли, понимающей философію какъ методъ, и именно методъ безконечнаго, творческаго развитія, мы видимъ неразрушимое зерно и основаніе „трансцендентальнаго метода“ какъ метода идеализма, а вмѣстѣ съ тѣмъ неразрушимаго основанія философіи Канта, и только теперь вѣрнѣе въ ея осуществленіе. Этотъ основной мотивъ у Канта всюду является дѣйственнымъ и рѣшающимъ; благодаря ему закономѣрность природы, а также нравственная законо-

мѣрность сводятся къ собственному законодательству разума; благодаря ему художественное формирование и даже самая религія становится вѣчнымъ собственнымъ дѣломъ человѣческаго духа; міръ становится нашимъ, и, по словамъ поэта, тонко передающимъ мысль кантианцевъ, „глупецъ ищетъ его во внѣ, но онъ въ тебѣ и ты его вѣчно порождаешь“. Утѣмъ не менѣе все не незначительны тѣ пункты, и ихъ вовсе не мало, въ которыхъ ученіе Канта, въ томъ значеніи, въ какомъ оно дано намъ исторически, не вполне вяжется съ этой коренной идеей, и, такимъ образомъ нуждается въ поправкахъ, сообразныхъ съ несумасливыми требованиями его собственного глубочайшаго и послѣдняго принципа.

Такъ, при самомъ вступленіи въ „Критику“ мы сталкиваемся со старой трудностью: „созерцаніемъ“ какъ особымъ, отличнымъ видомъ данности со стороны аффицирующаго объекта и восприимчивости (рецептивности) со стороны аффицируемаго субъекта, противопоставленнымъ мышленію, которое является единственной, собственной функцией познанія, чистою самопроизвольностью. Оставить въ такомъ видѣ дуализмъ факторовъ познанія — совершенно невозможно, если мы серьезно придерживаемся Кантовской идеи трансцендентальнаго метода.

Но въ такомъ случаѣ вмѣстѣ съ восприимчивостью субъекта и воздействием объекта должна пасть и данность ощущенія какъ „матеріи“ познанія. Больше не должно быть рѣчи о какомъ бы то ни было „многообразіи“, которое долало быть только нанизано, соединено и, наконецъ, воспризнано разсудкомъ, связаннымъ къ тому же данными формами созерцанія. Вмѣстѣ съ этимъ, однако, долженъ измѣниться весь смыслъ „синтеза“, „интервенции“, короче — почти всѣхъ и каждого изъ положеній Канта.]

Какимъ образомъ можно исходить вообще отъ аффирирующаго вѣдѣнія объекта, вѣдѣнія, которому соответствуетъ определенный видъ воспримчивости со стороны субъекта, — это старое и очень серьезное затрудненіе. Какимъ образомъ субъектъ и объектъ могутъ предшествовать познанію, и какъ можетъ быть признано между ними, и притомъ поставлено въ самомъ началѣ, т. е. заложено въ основаніе всего послѣдующаго—причинное взаимоотношеніе: съ одной стороны выражающееся въ даваніи и вѣдѣніи, съ другой — въ воспримчивости и готовности принять вѣдѣніе, согласно особой природѣ воспринимающаго? Это значитъ стремиться строить познаніе извнѣ, тогда какъ внѣ его не дано и даже немислимо какое бы то ни было основаніе, изъ котораго, очевидно, трансцендентнымъ образомъ, его можно было бы вывести, вѣдѣніе причинной зависимости. Это есть возвратъ къ метафизикѣ, совершенно несовмѣстимой съ трансцендентальнымъ методомъ. [Это и разрѣшается исполнѣ радикальнымъ утвержденіемъ Канта, на которомъ основаны весь смыслъ и вся справедливость критическаго метода, а именно, утвержденіемъ, что всякое отношеніе къ предмету вообще, [всякое понятіе объ объектѣ, а слѣдовательно, также и о субъектѣ, — возникаетъ только къ познанію, какъ слѣдствіе его законовъ; предметъ долженъ согласоваться съ познаніемъ, а не познаніе съ предметомъ, если вообще должно быть постигнуто въ понятіяхъ закономѣрное отношеніе между обоими.]

Тѣмъ не менѣе за Кантовскимъ различіемъ созерцанія и мышленія съ одной стороны, формы и матеріи — съ другой, остается глубокое фактическое основаніе. Что касается, прежде всего, перваго, то рѣзкое отграниченіе времени и пространства, какъ формъ созерцанія, отъ мышленія, и, однако, отсутствіе у нихъ чув-

ственной данности, имѣло для Канта значеніе крупнаго и рѣшающаго пріобрѣтенія; онъ ощущалъ его, и не безъ основанія, какъ значительный шагъ впередъ черезъ Платона и Лейбница въ направленіи къ идеализму, полагая, что открытъ такимъ образомъ апріорные элементы чувственности. Это различіе между временемъ и пространствомъ, какъ единичными, своеобразными образованиями, и „родовыми“ понятіями, существуетъ неоспоримо въ качествѣ научнаго „факта“ и это мѣтко сформулировалъ уже Эйлеръ (1748). Но развѣ время и мировое пространство въ качествѣ просто единичныхъ, особенныхъ образований намъ даны? Конечно, мировое время и мировое пространство были у Ньютона такими единичными образованиями, устойчивымъ порядкомъ, который сами они не могли измѣнять, и необходимо, по самому своему понятію, вследствие всей своей функціи въ познаніи, они должны были мыслиться единственными, незамѣнными, абсолютными. Въ самомъ дѣлѣ: такъ требуется самой возможностью понятія „факта“, который, безъ точнаго отношенія ко времени и мѣсту, былъ бы лишенъ однозначущей опредѣленности, составляющей его понятіе. Однако, эти образования въ ихъ абсолютности, мыслящейся съ такой необходимостью, менѣе всего даны, и это было уже достаточно ясно у Ньютона, а Кантомъ было доказано съ убѣдительною аргументаціей. Они должны быть даны, или, по крайней мѣрѣ, должна существовать возможность ихъ данности, если данъ, или долженъ быть окончательно опредѣленъ предметъ въ опытѣ, т. е. „фактъ“; сюда, безъ сомнѣнія, относится и его опредѣленность, касающаяся мѣста и времени, которая, какъ требованіе, не имѣла бы никакого смысла, если бы время и пространство сами не были строго опредѣленными, т. е. не мыслились бы даными. Естествознаніе смѣло дѣлаетъ это пред-

положеніе и кладесть его въ основаніе, потому что безъ него оно не могло бы сдѣлать шагу впередъ и даже вообще не могло бы начать своей дѣятельности, ибо что оставалось бы ему дѣлать безъ „факта?“ Тѣмъ не менѣе эта устойчивость и абсолютность пространственно-временного порядка вовсе не дана и не могла бы быть данной. Фактомъ же науки утверждается только тенденція къ нему. Последняя, во всякомъ случаѣ, принудительно заключается во всякой эмпири и даже въ самой ея понятіи. Данностью называется однообразная опредѣленность, въ частности пространственно-временной данностью — опредѣленность въ отношеніи единственнаго времени и единственнаго пространства. Но самая эта „данность“ не дана, а только требуется; требуется мышленіемъ. Мыслить — значитъ опредѣлять; для познанія же опредѣлено только то, что опредѣлено имъ самимъ; здѣсь требуется опредѣленіе само въ себѣ, безъ всякаго ограниченія, т. е. опредѣленіе, ничего не оставляющее неопредѣленнымъ. Эта требуемая мышленіемъ опредѣленность предмета (какъ „факта“) такимъ образомъ должна быть выполнена самимъ мышленіемъ, если только она вообще можетъ быть выполнена. Можетъ же она быть выполнена только въ смыслѣ раскованной гипотезы. Этотъ рискъ неизбеженъ, онъ долженъ вообще войти въ процессъ опыта и сопровождать его, какъ моя нога должна принять извѣстное положеніе, чтобы идти впередъ. Это положеніе необходимо, хотя оно постоянно снова покидается. Только такъ можно понимать всякую эмпирическую устойчивость и только такъ сама она полагаетъ на своемъ пути устойчивыя вѣхи пространства и времени. Уже самая ихъ устойчивость является простой гипотезой и никогда не можетъ быть избавлена отъ этой гипотетической значимости, какъ это много разъ доказывало современное радикальное признаніе относительности

понятій пространства и времени. Въ виду „факта науки“, какимъ онъ сформировался со времени Канта, послѣдній самъ понять бы совершенно ясно (ибо онъ былъ подготовленъ къ этому со многихъ сторонъ), что именно въ основныхъ опредѣленіяхъ пространства и времени типическимъ образомъ отпечаталось мышленіе какъ „функция“, а не „созерцаніе“, которое еще сохранило нѣкоторый характеръ простой воспримчивости. „Данность“ сама становится проблемой мышленія. Я сказалъ уже, что у самого Канта такой оборотъ подготовленъ со всѣхъ сторонъ. Въ „трансцендентальной дедукціи“ (2 изд.) совершенно ясно, что единство времени и пространства, которое въ трансцендентальной эстетикѣ не было просто (какъ онъ говоритъ) „сведено къ чувственности“, а именно, и должно было составлять отличительный характеръ чувственного созерцанія, прежде всего основывается на дѣятельности мышленія, которымъ „разсудокъ опредѣляетъ чувственность“ и такимъ образомъ пространство и время „впервые становятся данными какъ созерцанія“ (Прим. къ § 26). Систематическимъ мѣстомъ этой дѣятельности „разсудка“, очевидно, была бы модальность, модальная категория дѣйствительности, которая именно какъ категория стремится быть не итогомъ познанія, а только „условіемъ—возможности—опыта“.

Такимъ образомъ „созерцаніе“ въ познаніи не остается болѣе противопоставленнымъ и противоположнымъ мышленію, въ качествѣ чуждаго ему фактора; оно есть мышленіе, но только не простое мышленіе закона, а полное мышленіе предмета. Оно относится къ мышленію понятія такъ же, какъ функция въ ея дѣйствіи и завершеніи относится къ закону функции. Въ каждой отдельной своей стадіи мышленіе требуетъ строгого однообразнаго опредѣленія; опредѣленіе-же, во всякомъ случаѣ, находится въ отношеніи къ закономерной функции

самого мышления: опредѣленія единичнаго по качеству, количеству, причинному взаимоотношенію, и сообразно съ ихъ законами. Этимъ впервые становится „даннымъ“ то, что казалось уже даннымъ и зафиксированнымъ; вмѣстѣ съ тѣмъ становится совершенно прозрачнымъ замѣчательно освѣщающее дѣло положеніе (въ главѣ о первыхъ основоположеніяхъ синтетическаго сужденія): „дать предметъ, т. е. непосредственно изобразить его въ созерцаніи, это значить не что иное, какъ отнести его представленіе къ опыту (дѣйствительному или возможному)“, къ опыту, „возможность“ котораго, ссылаясь на систему основоположеній Канта, сначала существуетъ только въ понятіи. Такимъ образомъ данность становится постулатомъ дѣйствительности; она получаетъ чисто модальное значеніе.

Только это является чистымъ идеализмомъ. Отвергнуть это радикальное исправленіе, которое по своему борю уже существуетъ у Канта, какъ его самонисправленіе, значить отвергнуть глубочайшую мысль критики разума и держаться давно уже поколебленныхъ, вшитыхъ изъ диссертации 1770 года (т. е. на половину и даже болѣе—догматическихъ) опредѣленій трансцендентальной эстетики.

Этому же должна отвѣчать и значимость, придаваемая данности „матеріи“ познанія, которая въ тѣхъ же первоначальныхъ опредѣленіяхъ трансцендентальной эстетики, устанавливающихъ понятіе „созерцанія“, имѣняетъ „ощущеніе“. Эта данность въ дѣйствительности тоже обладаетъ категоріей модальности и только ею; благодаря этому самое ощущеніе становится простымъ выраженіемъ проблемы опытной опредѣленности, тенденціи обнаружившейся дѣйствительности къ единичному качеству, количеству и отношенію. Въ сущности уже въ трансцендентальной дедукціи ощущеніе становится полаганіемъ единичнаго въ

„эмпирегензи“, такъ же какъ воспріятіе становится процессомъ „воспроизведенія“, которое на самомъ дѣлѣ является скорѣе производствомъ образовъ воспріятія. Какъ выраженіе именно последней опредѣленности эмпирически-дѣйствительнаго, понятіе ощущенія впервые завершается въ опредѣляющемъ актѣ „воспризнанія“, которое не должно означать „узнаванія“ прежде даннаго тождества, а только первоначальное утвержденіе тождества, потому что, согласно очевидному слѣдствію трансцендентальнаго метода, ничто не можетъ быть опредѣленнымъ для мышленія, что не опредѣлено имъ самимъ.)

Такимъ образомъ отличительный характеръ „созерцанія“ и, разумѣется, „ощущенія“ не пропадаетъ безвозвратно; онъ только теряетъ значеніе второго, просто независимаго, а въ концѣ-концовъ и господствующаго, противопоставленнаго мышленію фактора познанія, чуждаго мышленію и подчиняющаго последнее. Опредѣленіе есть мышленіе; такимъ образомъ опытная опредѣленность сама должна быть опредѣленностью мышленія, а именно, полной, въ противоположность отвлеченной его опредѣленности во всеобщихъ законахъ, которые являются скорѣе руководствомъ къ опредѣленію, возможностью опредѣленія, нежели дѣйствительнымъ опредѣленіемъ. И та и другая „самопроизвольна“, но одна — какъ законъ, а другая — какъ дѣйствительное выполненіе всегда самопроизвольнаго, ничего не воспринимающаго извнѣ и соответствующаго закону опредѣленія. Кантъ однажды назвалъ это характерно „осуществленіемъ самопроизвольности“ (трансцендентальная дедукція, § 24, стр. 151).

Особую трудность желали найти въ томъ, что при этомъ утвержденіи истинной самопроизвольности познанія мы начинаемъ съ эксперимента. Но едва ли можно отрицать, что выраженія, формулирующія выводы экспе-

римента, состоятъ изъ опредѣлений мышления и не содержать въ себѣ ничего, кромѣ опредѣленія мышлений. Такъ, въ нихъ содержатся высказыванія о тождествѣ и различіи и именно внутри одной и той-же непрерывности, о численной опредѣленности и прежде всего объ опредѣленности отношений, вродѣ слѣдующихъ: если есть А, есть и В; если нѣтъ А, нѣтъ и В и т. д. Все это не имѣло бы вообще никакого смысла внѣ мышления, т. е. не въ качествѣ опредѣленій мышления.

Видимость-же постоянного отпаденія отъ мышления вызывается именно отмѣченнымъ нами различіемъ: рискъ дать полное опредѣленіе, конечно, самъ по себѣ не оправдывается „только“ мышленіемъ (въ смыслѣ мышленія закона). Было уже сказано, что именно придаетъ смыслъ и право этому риску; то же, что это рискъ, и именно рискъ мышленія, становится яснымъ съ каждымъ новымъ экспериментомъ, исправляющимъ прежніе мною установленные выводы, открывающимъ неопредѣленности тамъ, гдѣ, казалось, была достигнута полная опредѣленность и ставящимъ на ея мѣсто болѣе узкія и болѣе осторожныя пограничныя опредѣленія. Конечно, такое опредѣленіе вовсе не является въ нашихъ рукахъ произвольнымъ, но въ немъ заключается въ качествѣ предпосылки, что въ природѣ всюду господствуетъ причинная зависимость, а это, въ свою очередь, является предпосылкой мышленія. Такимъ образомъ причинность не „дана“ на зло Юму, а особымъ образомъ сначала установлена мышленіемъ, а когда познана, то только гипотетически, т. е. опять-таки въ мышленіи. Это познаніе, очевидно, является дѣятельностью мышленія, попыткой объединеннаго построенія, и ничѣмъ инымъ. Заносчивую претензію нужно вскать не на сторонѣ критическаго идеализма, который во всякомъ опытѣ вообще знаетъ только гипотетическія утвержденія, а на сторонѣ такого эмпиризма, который

утверждаетъ абсолютныя данныя, не оправдываемыя, однако, нигдѣ болѣе глубокимъ изслѣдованіемъ, а только постоянно снова обличаемыя какъ обманъ. Противоборствующій идеализму эмпиризмъ постоянно снова обнаруживается въ качествѣ ложнаго абсолютизма, тогда какъ именно трансцендентальный идеализмъ и имѣетъ значеніе настоящаго эмпиризма не признающаго въ опытѣ низкаго абсолюта.

Идеализмъ братья "абсолютнымъ", потому что онъ, во всякомъ случаѣ, абсолютно исключаетъ изъ мышленія какой-бы то ни было факторъ, мышленію чуждый, и не допускаетъ никакой инстанции для познанія — вѣдъ самого познанія. Но какимъ образомъ могъ-бы онъ допустить въ мышленіе нѣчто, хотя-бы въ минимальной степени чуждое мышленію, или иррациональное сдѣлать доступнымъ рациональному? Утверждемъ, что неимѣющее разума невосприимчиво, а то, что въ разу не мыслилось, совершенно не можетъ быть познано, нисколько не отвергается нѣчто иррациональное и немислимое вообще. Скорѣе именно [когда познаніе впервые] теоретически становится безконечнымъ, никогда не замыкающимся или не замыкаемымъ процессомъ мышленія, т. е. опредѣленіемъ неопредѣленнаго, когда мнимо "данное" въ опытѣ становится впервые подлежащимъ опредѣленію, хотя и никогда просто не опредѣленнымъ X-омъ, — на самомъ дѣлѣ узнается иррациональное; но оно познается не въ качествѣ "абсолютнаго", подобнаго крѣпкой стѣнѣ, съ которой сталкивается мышленіе и тутъ замираетъ. Въ последнемъ случаѣ пришлось бы жаловаться: "внутрь природы не проникаетъ ни одинъ сотворенный духъ — счастливъ тотъ, кому она показываетъ хотя-бы свою поверхность!" Однако, противъ этой абсолютно непроницаемой вѣдшей поверхности, какъ известно, божь колесница предостерегалъ Кантъ, такъ-же какъ и Гитъ (словами: "о ти, филистеръ!"). Этому фил-

стеру Канть отвѣчаетъ такъ: „внутрь природы проникать наблюдѣніе и расчлененіе явленій, и нельзя знать, какъ далеко это можетъ пойти со временемъ“. Разумѣется, этого знать нельзя, однако, нужно ужьтъ утверждать, что оно пойдетъ въ безконечность, а не къ какому-нибудь движению абсолюту, о которомъ можно сказать при словѣ „внутрь“. Это именно и значить дѣлать познаніе стоячимъ, но познаніе не стоять, а вѣчно двигаться впередъ. Итакъ, мы, конечно, отвергаемъ иррациональное, которое было-бы абсолютнымъ, и именно отрицательно абсолютнымъ, т. е. абсолютно не подлежащимъ познанію, и при этомъ — данность, но мы не отрицаемъ его какъ не-разумо, какъ въѣдливѣе смисль коррелятивнаго противоположнаго понятія. Мы не отрицаемъ его въ качествѣ некотораго X заданнаго намъ для познанія, для рационализированія его, конечно, заданнаго вѣчно, такъ что оно не можетъ быть начатымъ впущеномъ рационализирова-

Именно этикъ возрѣшиемъ трансцендентальный интеллектъ, въ концѣ-концовъ, окончательно ограничить эту всякой опасности новаго возврата къ субъективному какому бы то ни было роду. Для него непрежде всего важная предпосылка субъекта по ту сторону, вперед или вѣдъ познанія, а также и объекта по ту сторону, вперед или вѣдъ его; сначала можетъ идти рѣчь только о содержаніи утвержденій мышленія, и ничемъ больше. Именно то, что у Канта могло показаться субъективизмомъ, благодаря предвзвѣшенію соображеній, чья-либо разрывность въ клинѣ. Остается отъ этого еще только условный характеръ познанія объекта, сама основаніи на безконечномъ поступательномъ движеніи мышленія, постоянно направленного къ объекту. Объектъ вѣдъ растъ есть объектъ для достигнутой ступени познанія, но онъ не является таковымъ уже для всякой высшей ступени и еще для всякой низшей. Но этикъ вове не

колеблется характеръ объективности познания: объективация остается устранением субъективности, выделением из субъективного. Субъективация тут впервые становится послѣдующей, а не предшествующей проблемой. проблемой психологин, потому что объективная связь всякаго вида предшествуетъ всякой субъективной связи и обосновываетъ ее. Новые философы охотно разрабатываютъ противоположность „содержанія“ и „предмета“, которая, очевидно, обоснована въ качествѣ противоположности направленія, но не въ качествѣ абсолютной. Не существуетъ абсолютно субъективнаго содержанія, такъ-же, какъ и абсолютно трансубъективнаго предмета, но то, что на одной ступени сдѣлалось „содержаніемъ“, на болѣе низкой ступени было „предметомъ“, что на одной впервые становится познаваемымъ „предметомъ“, будетъ на высшей познаваемымъ „содержаніемъ“, снова указывающимъ на дальнѣйшую высшую ступень, какъ на впервые подлежащій познанію „предметъ“ = X. Такимъ образомъ самая противоположность субъективнаго и объективнаго становится относительной. Но такъ, что направленіе къ объективации всегда предшествуетъ, а субъективность вообще становится опредѣлимой только въ обратномъ движеніи къ нижележащей ступени объективации. Это было уже съ большою ясностью подмѣчено у Мальбранша. Это-же заложено, хотя и въ неразвитомъ видѣ, у Канта. Благодаря этому становятся понятными и трудно постигаемыми рѣчи объ „объективномъ самосознаніи“, безъ малѣйшей тѣни психологизации самого предметнаго познания. Безусловное устраненіе субъективизма было достаточно часто выражаемо самимъ Кантомъ (силыѣ всего, въ пролегоменахъ и во второмъ изложеніи „парадогизма“), чѣмъ и было выполнено со всею опредѣленностью отдѣленіе трансцендентальнаго идеализма отъ всякаго субъективнаго идеализма.

Послѣ всего сказаннаго, остается еще поставить одно важное требованіе, безъ выполнения котораго трансцендентальный методъ все еще не былъ-бы взятъ во всей полнотѣ своихъ послѣдствій. У Канта на ряду съ формами созерцанія, повидимому, остаются и чистыя формы мышленія въ качествѣ косныхъ данностей, хотя и данностей мышленія, къ тому же онѣ являются, по всей видимости, въ составѣ только исторически принятой таблицы сужденій и категорій. Хотя Кантъ полагаетъ, что онѣ опредѣляютъ „систему“ категорій „на основаніи единого принципа“, и явно претендовать при этомъ на полноту, однако, иначе нельзя оспаривать ни съ какой стороны того, что онѣ добрычиво отдались „готовой работѣ“ логиковъ, найди нужнымъ исправить у нихъ только отдѣльные недостатки. Между тѣмъ совершенно новая роль, приписываемая имъ категоріямъ, требовала бы радикальнаго новаго обоснованія, а не простой штопки стараго. Наконецъ, заявленіе, что бытіе должно быть обосновано въ мышленіи, остается совершенно непонятнымъ, если это мышленіе, которое только и можетъ быть понятно какъ методъ и притомъ объединяющій, само не въ состояніи доказать своего строгаго внутренняго единства. Это единство слѣдуетъ понимать не въ смыслѣ неамбиваго числа принциповъ, или единой системы, хотя и расчлененной, но опять-таки косной въ этой расчлененности, какъ это мы видимъ у Канта, а въ смыслѣ единства соответствій, не исключаящаго развитія въ безконечность. Такимъ образомъ, тутъ, во всякомъ случаѣ, не приходится искать прямолинейнаго, нисходящаго обоснованія, а потому и дедукціи въ Аристотелевскомъ смыслѣ (какъ уже было сказано въ началѣ), а слѣдуетъ искать раскрытія принудительнаго взаимоотношенія, въ которомъ собственно нѣтъ предыдущаго и послѣдующаго, а есть другъ друга обоюдно подпирющія балки, поддерживающія, такимъ образомъ,

цѣлое знаніе. Такъ, построеніе чистыхъ функцій мышленія у Когена концентрично, изъ чего именно и ясно, что центръ такъ же мало могъ бы имѣть значенія безъ отношенія къ постоянно расширяющейся периферіи, какъ и послѣдняя безъ отношенія къ центру. Но доказательства удовлетворительности своей конструкции Когенъ ищетъ не только въ необходимости и достаточности этихъ предпосылокъ, взятыхъ въ такомъ порядкѣ, для методовъ и законовъ конкретныхъ наукъ. Такое доказательство только a posteriori, въ то время какъ „фактъ науки“ скорѣе остается вѣчной задачей, могло бы дать не болѣе какъ временное обезпеченіе, а потому Когенъ беретъ на себя задачу доказать, какъ эти функцій мышленія всё взаимно требуютъ другъ друга, и одна безъ другой не могли бы существовать, такъ что, утѣрившись въ каждой отдельной функціи, приходится придти и ко всеѣмъ остальнымъ. Въ своемъ сочиненіи „Логическія основы точныхъ наукъ“ я пытался дать еще болѣе примиряющее обоснованіе, исходящее прямо изъ требованія „синтетическаго единства“, т. е. полнаго взаимнопроникновенія, составляющаго всю сущность мышленія.

Всѣ эти изслѣдованія, на углубленіе которыхъ направлены теперь наши интенсивнѣйшія усилія, могутъ показаться возвращающими насъ снова на путь Фихте и Гегеля, которые, какъ извѣстно, останавливались на тѣхъ-же пунктахъ; мы, подобно имъ, стремимся преодолѣть дуализмъ созерцанія и мышленія, а также формы и матеріи. Однако, мы идемъ вмѣстѣ съ нимъ не дальше стремленія выполнить требованія, съ самаго начала заложенныя въ основной идѣ трансцендентальнаго метода, но, очевидно, не выполненныя самимъ Кантомъ. Трехчленность „диалектическаго метода“, такъ же очевидно была развита Гегелемъ изъ указаній, данныхъ Кантомъ (въ частности относительно неизмѣнно трехъ категорій cadaго класса, въ отличіе отъ прежнихъ

логическихъ подраздѣлений, необходимо имѣвшихъ двухчленную значимость да и нѣтъ). Впрочемъ, основанія для него можно уже совершенно ясно различить у Платона, когда онъ въ „Софистѣ“ „одному“ противопоставляетъ „другое“, какъ его другое, его *αἴ*, *βῆ*, понимая, затѣмъ, это противопоставленіе какъ соответствие, какъ непрерывность, взаимное проникновеніе, благодаря которому всякое мышленіе разрѣшается въ движеніе и въ процессъ (*κίνησις*). Такое значеніе имѣетъ его ученіе о „бытіи небытія“, т. е. объ относительномъ небытіи, изъ этого ученія выросло Когеновское изначальное понятіе; въ книгѣ Гартмана „Ученіе Платона о бытіи“ раскрыто все многостороннее творческое значеніе этой идеи. Въ этомъ уже у Платона, несомнѣнно, заключалось указаніе на безконечное развитіе, на мышленіе какъ „ограниченіе безграничнаго“, которое само вмѣстѣ съ тѣмъ безконечно, т. е. является положительно неисчерпаемымъ саморазвитіемъ, откуда Кантовская „идея“, какъ безконечная задача, впервые становится совершенно прозрачной и принудительной. Именно въ этой безконечности и въ то же время постоянствѣ развитія мышленія единство мышленія становится яснымъ и отчетливымъ; оно сбрасываетъ всякую видимость косной неизмѣнности числа „принциповъ“; оно впервые становится въ полномъ смѣслѣ слова единствомъ „многообразнаго“, т. е. единствомъ въ соответствіяхъ, единствомъ въ то-же-время безконечнаго, постояннаго развитія.

Безъ сомнѣнія, всѣмъ этимъ мы въ значительной мѣрѣ приблизились къ великимъ идеалистамъ и, преимущественно, къ Гегелю. Однако, нѣтъ ничего гегельянскаго даже и у самого Гегеля въ явномъ развитіи того зерна, которое существуетъ у Канта и даже у Платона. Эти Гегелевскія черты могли-бы съ тѣмъ-же правомъ называться платоновскими; мы связываемъ Платона съ Кантомъ, какъ это дѣлать уже Гегель, и

отсюда вытекаютъ важныя и идущія въ глубь согласованія частности, на которыя за последнее время указывалось съ разныхъ сторонъ, особенно Астеромъ въ „Сборникѣ“ статей въ честь Т. Липса.

Однако, различія остаются очень глубокими. Гегель могъ вѣрить въ возможность привести къ абсолютному завершеңію закономерность мышленія, которую онъ способно описываетъ въ видѣ замкнутого кругового процесса и которая въ то же время должна порождать все содержаніе мышленія; поэтому его философія пытается съ неслыханной дерзостью изложить завершеңіе философіи, дать абсолютную философію, которая была-бы въ то-же время и абсолютной наукой. Трансцендентальный идеализмъ, какъ мы его понимаемъ, далекъ отъ такой претензіи; совѣтъ не по гегельянски, онъ ставитъ передъ философіей скромную задачу критики, или, выражаясь положительно, методики. Но такъ какъ методъ непремѣнно имманентенъ изслѣдованію, культурному творчеству, последнее же мыслится никогда не завершающимся безконечнымъ, дальнѣйшимъ развитіемъ, то какъ-бы ни быть абсолютенъ методъ въ своемъ основномъ единствѣ, его развитію никогда не можетъ быть положенъ конецъ и оно не можетъ считаться завершеннымъ ни въ одной изъ особыхъ данныхъ стадій. Такое завершеңіе снова поставило-бы границу изслѣдованію и вообще творческому дѣлу культурнаго формированія; а это именно то, чего, во всякомъ случаѣ, и въ основѣ долженъ избѣгать трансцендентальный методъ, если онъ строго связываетъ задачу философіи съ фактомъ, скорѣе, съ вѣчнымъ заданіемъ культурнаго творчества.

Мы, правда, понимаемъ, подобно Гегелю, что подлинное познаніе — X только въ отношеніи къ функциямъ самого познанія; слѣдуя близкой аналогіи, мы понимаемъ его какъ X уравненія познанія, все значеніе кото-

раго только и понятно именно какъ X (т. е. подлежащее опредѣленію), относящееся къ уравненію и его даннымъ, а именно, законосообразнымъ опредѣленіямъ мышленія. Но мы видѣли, что это „уравненіе“ нашего познанія обладаетъ такой особенностью, что оно въ послѣднемъ счетѣ ведетъ въ безконечное X такимъ образомъ, чикогда не бываетъ окончательно опредѣлимъ посредствомъ A, B, C, и т. д., не говоря уже о томъ, что и рядъ A, B, C, и т. д. долженъ мыслиться не замкнутымъ, а способнымъ къ постоянному продолженію. Гегель же постоянно позволяеть иррациональному появиться безъ остатка разрѣшаемымъ въ рациональномъ, и такимъ образомъ для него все — мышленіе, мышленіе — все. И для насъ все — мышленіе, мышленіе — все, но совсѣмъ въ другомъ смыслѣ, въ такомъ, въ какомъ возражали противъ подлинно гегелевскаго затвердѣнія социализма въ марксизмъ: путь есть все, а цѣль — ничто. Гегель если и не полагаетъ себя вполне у цѣли, но что сводится къ тому же, хочетъ логически господствовать надъ путемъ, взятымъ въ цѣломъ. Однимъ словомъ, онъ есть и остается абсолютистомъ. Логическій „методъ“ является для него просто безконечной силой, и ей не можетъ противостоять никакая объектъ... котораго она не могла бы проникнуть“ (Logik II, WW. V, 330); ясно, что, въ качествѣ абсолютнаго, онъ не можетъ вести къ безконечному прогрессу (347); но съ его помощью устанавливается „наука какъ въ себѣ замкнутый кругъ“ (351). Она есть простое отношеніе къ себѣ (345), мышленіе о мышленіи (Encycl. § 236), въ качествѣ истинной безконечности, она изогнута къ своему началу, замкнута и вся въ настоящемъ безъ начального пункта и безъ конца (Logik I, WW. III, 163); она есть исполненное бытіе (V, 352)... абсолютно убрѣнное въ себѣ и въ себѣ покоящееся (353). „Какъ духъ, знающій, что онъ такое, онъ не существуетъ прежде и ни-

гдѣ, а только по завершениі работы" (Phänomenologie, WW. II, 403); во времени онъ является только до тѣхъ поръ, пока онъ не охватитъ своего чистаго понятія, т. е. не потупитъ время" (604), не сниметъ различія предметности и содержания (608). Отсюда, по выраженію, ставшему знаменитымъ, только разумное, т. е. идея, действительно, а действительно разумно; вѣчное существуетъ въ настоящемъ, а настоящее вѣчно (Vorles. Rechtslehre, WW. VIII, 17). Итакъ, онъ отбрасываетъ всякое простое долженствованіе (Log. I, 142 ff.), сѣется надъ Кантовскимъ безконечнымъ приближеніемъ, "которое ни холодно, ни тепло, а потому будетъ заблуждено" (VII, 20). Какъ "мировая мысль", абсолютная идея, конечно, является впервые во времени "послѣ того, какъ действительность завершила свой процессъ образования и стала готовой"...

Когда какая-либо форма жизни старѣетъ, философія начинаетъ воспроизводить ея сѣбину въ сѣрыхъ тонахъ, и тогда ея уже нельзя помолодить, а можно только познать; сама Минерва начиняетъ свой полетъ лишь съ наступленіемъ сумерекъ" (ebenda 21; ср. Encykl. §237: die Philosophie als Grets). Наша философія далека отъ такого божественно-сумеречнаго настроенія; процессъ мирового творчества въ мышленіи и у дѣть, она разсматриваетъ какъ безконечный, слѣдствіе достигнутаго и достижимаго разрѣшенія "дурнаго" опыта, она понимаетъ совершенно по Канту, какъ "асимптотическое приближеніе" къ безконечно удаленной цѣли, поставленной только въ идеѣ, въ усмотрѣніи духа. Тѣмъ не менѣе мы согласны съ Гегелемъ въ очень многомъ; можно было-бы почти сказать: онъ раздѣляетъ истолкованный и развитой въ нашемъ смыслѣ "критическій идеализмъ" во всемъ существенномъ, кромѣ одного: его абсолютизма. Однако, это было-бы не болѣе безопасно, чѣмъ сказать: Тихо де Браге держался совершенно того-же мнѣнія, что и Коперникъ, кромѣ одной

малости—онъ отрицать движение земли. Это сравненіе вѣрно еще и въ другомъ смыслѣ: несмотря на то, что Гегель желаетъ основываться на „процессѣ“, на движеніи понятія, его абсолютизмъ означаетъ на самомъ дѣлѣ стояніе мышленія. Его мировой процессъ завершается и заканчивается четырьмя известными періодами. Къ этому-то мы и не можемъ примкнуть ни въ какомъ случаѣ.

Въ противоположномъ направленіи удаляется отъ смысла трансцендентальнаго метода, какъ мы его понимаемъ, новый трансцендентальный идеализмъ Риккерта. Въ противоположность всеобъемлемости Гегелевской логики, онъ стремится заменить господство последней въ болѣе узкія границы, отрицая за нами право утверждать не только время и пространство, но даже и число въ качествѣ чисто логическихъ образований. Здѣсь кажется уместнымъ краткій экскурсъ въ эту область, потому что Риккертовское изслѣдованіе объ „Одномъ единомъ и единствѣ“ (въ „Логосѣ“ ч. II, г. 1), очевидно, относится къ моему построенію въ „Логическихъ основахъ“, а книга Фришгейзенъ-Кёлера „Наука и дѣйствительность“ все пониманіе логическаго, какимъ его выдвигаетъ наша школа, считаетъ опровергнутымъ этимъ изслѣдованіемъ Риккерта.

Я не могу признать эту критику правильной. Сначала, въ цѣломъ рядѣ положеній, Риккертъ, несмотря на различіе выраженій, по существу сходится со мною. Ни качество, ни, по его рѣшительному признанію, количество, по существу не понимаются имъ иначе, нежели мною. Кромѣ того, онъ проводитъ съ большою тонкостью различія, которыя и я защищать по существу въ томъ-же смыслѣ, и которыя уже раньше были выдвинуты Платономъ. Въ частности онъ показываетъ, что количество не является качествомъ и не можетъ быть сведено къ послѣднему, такъ же, какъ и обратно.

Но то, что поэтому количество не является столь-же логическимъ, какъ качество, хотя и утверждается, но не основывается ни на чемъ, кромѣ того, что Риккертъ иррационально понимаетъ подъ мышлениемъ только мышление качества. Согласно-же моему положенію, количество ни въ какомъ случаѣ не есть качество, и качество не есть количество, но между ними существуетъ такое принудительное соотвѣтствіе, что съ однимъ необходимо утверждается и другое, каждое другого обуславливаетъ, возникаетъ и падаетъ вмѣстѣ съ нимъ. Изъ собственныхъ же предположѣній Риккерта, какъ мнѣ кажется, вытекаетъ слѣдующее. На качество, которое и у него должно представлять собою „снѣтезъ многообразнаго“, основывается родъ; но поскольку родъ заключаетъ въ себѣ многообразіе видовъ (по крайней мѣрѣ, двухъ), вмѣстѣ съ нимъ дана и „однородность“, которая по Риккертю сама является рѣшительнымъ условіемъ единства. Что можно сказать о многообразіи, которое означаетъ множество видовъ, т. е. о множествѣ видовъ, подчиненныхъ одному роду, а вмѣстѣ съ тѣмъ вообще о взаимоотношеніи надъ собою родъ, другого, кромѣ того, что знимъ въ то же время заложены фундаменты для числа?—Однако, Риккертъ въ полномъ согласіи съ „Софистомъ“ Платона и съ Кантовскимъ понятіемъ синтеза, не хочетъ только тавтологій, а хочетъ гетерологій; но въ такомъ случаѣ онъ долженъ признать и ту и другую, а также неизбѣжное соотвѣтствіе между ними, а именно, что то-же самое можетъ быть (относительно) тождественнымъ и различнымъ, тогда какъ, согласно понятію, тождество, разумѣется, не есть различіе и различіе не есть тождество. При такихъ неизбѣжныхъ предположеніяхъ нѣтъ оснований считать количество менѣе логическимъ, нежели качество, потому что въ такомъ случаѣ на самомъ дѣлѣ не существуетъ никакого логоса, никакого понятія, никакого сужденія, ни-

какого заключения безъ того и другого вмѣстѣ. Благодаря этому совершенно ясно необходимое взаимоотношеніе: центръ существуетъ только для периферіи, какъ и периферія только для центра, тогда какъ по своему понятію они совершенно различны, и центръ такъ же противоположенъ периферіи, какъ плюсъ минусу.) Точно такъ же, такъ какъ количество слѣдуетъ разсматривать лежащимъ въ направленіи къ периферіи познанія, то тому, кто одностороннимъ образомъ видитъ „логическое“ только въ центрѣ, количество кажется уже чѣмъ-то алогическимъ, а именно, первымъ алогическимъ, которое изъ всего алогическаго стоитъ наиболѣе близко къ логическому. Поэтому, напримѣръ, по Риккору, оно вмѣстѣ съ послѣднимъ отличается отъ пространственно временныхъ опредѣленій, отъ созерцаемаго—по Канту, эполей отличается отъ всякой эмпирической данности, и въ основаніи является посредникомъ между логическимъ и алогическимъ; оно даже относится къ области рациональнаго, а priori (§ 86). Но именно это мы называемъ „логическимъ“; *гайн*—это переводъ слова *логосъ*. По моему мнѣнію, это странное промежуточное положеніе совершенно объясняется тѣмъ, что количество представляетъ собою периферическое направленіе логическаго, а качество—центральное. Но этимъ не сказано, что количество просто направлено во внѣ мышленія. Противоположности внутренняго и внѣшняго скорѣе разрѣшается въ отношеніи центра къ периферіи внутри самого мышленія, мышленія какъ процесса. Периферія мышленія, какъ мы знаемъ, не есть нѣчто твердое, а подвижное; кругъ позанія долженъ мыслиться имѣющимъ не постоянный радиусъ, а радиусъ подвижной, растущій въ безконечность; такимъ образомъ периферическое отношеніе не является отношеніемъ, выводящимъ вонъ изъ мышленія, къ чему-то просто мышленію чуждому. Чѣмъ могло-бы быть это послѣднее? Знакомый намъ „внутренностью природы“, вѣчно пре-

доставляющей намъ только внѣшнюю поверхность. Но съ этимъ мы уже покончили.

Я не буду далѣе распространять этихъ изслѣдованій, которыя всѣ касались только теоретической философіи; мнѣ остается еще кратко рассмотреть положеніе этики и эстетики относительно теоретической философіи въ Марбургской школѣ, снова въ противоположность взглядамъ Гегеля; критика нашихъ сотрудниковъ въ области философіи за последнее время не разъ высказывалась и по этому поводу. То, что между нами и Гегелемъ тутъ существуетъ глубокое различіе, почувствовалъ, напр., Астеръ. Однако, это различіе никоимъ образомъ не можетъ быть удовлетворительно выражено такъ, что у насъ нравственныя цѣнности и художественная фантазія стоятъ рядомъ съ научнымъ мышленіемъ въ качествѣ равно распределенныхъ функций, въ которыхъ сознание охватываетъ объективную сферу"; поэтому исторія или должна быть замѣнена естествознаніемъ такъ-же какъ и психологія у меня будто бы растворяется въ естествознаніи, — или, разсматриваемая съ этической точки зрѣнія, она выходитъ изъ рамокъ мыслящаго, научнаго разсмотрѣнія міра. Вершину научной іерархіи поэтому составляетъ у насъ математическое естествознаніе.

Въ этихъ положеніяхъ слѣдовало бы исправить почти каждое слово. Простое сопоставленіе логики, этики и эстетики такъ же мало выражаетъ наше пониманіе, какъ и кантовское, потому что мы и тутъ цѣлкомъ остаемся на той линіи развитія, которая ведетъ отъ Платона къ Канту, а отъ послѣдняго къ чистому, проведенному до конца методическому идеализму. Отношеніе этики — тогда остановиться теперь на ней, — къ теоретической философіи для насъ, точно такъ же, какъ и для нихъ, по существу опредѣляется отношеніемъ къ условнаго, а не къ безусловной законности къ обуслов-

зленному, къ законности условной.) Но при этомъ это тотъ же логосъ, тотъ же „разумъ“, теоретически открывающійся въ условныхъ границахъ времени пространства и причинности, а этически свободный отъ этой обусловленности. Поэтому „логика, имѣющая первоначально широкій смыслъ ученія разума, получаетъ у насъ высшій рангъ; она охватываетъ не только теоретическую философію, какъ логика „возможнаго опыта“, но и этику, какъ логика формированія воли, а также эстетику, какъ логика чистаго художественнаго формированія. Въмѣстѣ съ этимъ она обосновываетъ дальнѣйшую, необозримо расширяющуюся область наукъ: социальныхъ (какъ ученіе о хозяйствѣ, правѣ и культурѣ), а именно, исторію, науку объ искусствѣ и о религіи, т. е., такъ называемыя, науки о духѣ, а не только естествознаніе, не говоря уже о только математическомъ естествознаніи. И притомъ въ определенномъ преобладаніи первыхъ надъ послѣдними, въ строгомъ смыслѣ Кантовскаго примата практическаго разума. Поэтому нѣтъ ничего менѣе обоснованнаго, чѣмъ упрекъ въ натурализаціи этики, выдвинутый Виндельбандомъ противъ Когена и находящій свое дополненіе въ упрекѣ, направленномъ противъ меня Астеромъ, — въ натурализаціи (или же въ иррационализаціи, устраненіи изъ области науки) исторіи. Непонятно, какимъ образомъ можно было вывести изъ нашихъ книгъ подобное представленіе: „Природа“ далеко не имѣетъ у насъ значенія чего-то послѣдняго, вершины въ іерархическомъ ряду наукъ, какъ это полагаетъ Астеръ. Она имѣетъ у насъ значеніе только гипотезы, выражаясь рѣзко — фикціи завершенія, а не дѣйствительно достигнутаго или достижимаго завершенія. Именно поэтому надъ ея всякій притязаніе только обусловленнымъ „бытіемъ“ возвышается у Когена въ качествѣ ему „трансцендентнаго“ (въ смыслѣ Платонскаго $\epsilon\rho\tau\iota\sigma\mu\alpha$) безусловное долженство.

ваніе, а вмѣстѣ съ нимъ совершенно другого рода область этическихъ проблемъ. Эта область на самомъ дѣлѣ вовсе не оторвана отъ логоса, отъ мышленія, отъ разума, а именно и является ихъ безостановочнымъ раскрытіемъ, не ограниченнымъ болѣе условиями времени, пространства и причинности. Она обусловлена не отпаденіемъ отъ разума; а скорѣе расширеніемъ его царства, переступающимъ всѣ границы, въ которыхъ всегда остается заключенной теоретическая философія, подчиненная очевидной необходимости. Кто-же долженъ создать эту ограниченность, если не самъ разумъ? Вотъ почему „критика“ всегда только и признавала самопознаніе разума. Кто-же, если не она, долженъ снова переступить въ новаго рода познаніи, границы, поставленныя самою теоретическою философіей? Если при этомъ возвышеніе этики надъ теоріей не нарушаетъ единства разума, то сами онѣ все-же отдѣляются другъ отъ друга глубочайшимъ различіемъ, какое только вообще возможно въ области разума, а именно, различіемъ безусловнаго полаганія отъ всего обусловленнаго. Подъ этой послѣдней противоположностью мы не знаемъ ничего дальнѣйшаго, никакого „высшаго“ разума, кромѣ развѣ голой неразумности, которая если ссылается на волю, то не на чистую волю, если на чувство, то не на чистое чувство, если на фантазію, то не на чистую фантазію. Съ этимъ намъ, конечно, дѣлать нечего; этимъ и Кантъ и Платонъ и вся настоящая философія были-бы приведены къ смерти.

Говорятъ о „мірѣ цѣнностей“. Если это есть только другое выраженіе долженствованія, то пусть намъ покажутъ обоснованіе этого долженствованія и если могутъ, пусть докажутъ намъ, что его слѣдуетъ искать гдѣ-нибудь въ другомъ мѣстѣ, нежели тамъ, гдѣ ищемъ его мы вмѣстѣ съ Кантомъ и Платономъ; въ сведеніи всѣхъ условныхъ положеній

разума къ послѣднему безусловному положенію и основанномъ впервые на немъ, единствѣ сознанія, въ которомъ сохраняется (согласно Спинозѣ) его истинное „бытіе“ и не только сохраняется (это ложная точка зрѣнія только теоретической философіи), а все болѣе возвышается и объединяется. Это могло-бы быть названо цѣнностью жизни, но цѣнностью такой жизни, понятіе которой впервые возникаетъ съ утвержденіемъ разумомъ безусловнаго вообще, а не заложено въ немъ уже заранѣе. „Мірѣ цѣнностей“ въ такомъ видѣ намъ еще не изображали, и мы боимся, чтобы, пользуясь этимъ словомъ, намъ не преградили снова пути въ безконечное, на который ставитъ насъ этика безусловныхъ законовъ, и не захотѣли-бы снова спасти насъ, приведя въ какой-нибудь безопасный портъ изъ безбрежнаго океана безконечныхъ задачъ, которому мы рискнули отдаться. Мы же не желаемъ спастись: *navigare necesse est!* Этика безконечныхъ задачъ оставляетъ насъ въ самомъ центрѣ рискованнаго становленія; она запрещаетъ намъ также стремиться только сохранить наше „бытіе“ и ожидаетъ отъ насъ неустаннаго движенія впередъ, безостановочнаго возвышенія нашей самости. Этимъ впервые обосновывается настоящая чистая воля и съ этики снимается всякая тѣнь натурализма. Правда, и естествознаніе является безконечной задачей; но только въ „отрицательномъ смыслѣ“, потому что, будучи направлено на опредѣленное во времени бытіе, оно желаетъ достигнуть завершения, и, однако, по самой своей природѣ, неспособно къ завершенію. Завершеніе было-бы достигнуто естествознаніемъ, если-бы законъ природы могъ имѣть абсолютную значимость, какъ напр., въ Лапласовской фикціи разума, который изъ своей формулы умѣетъ вычислить всякое міровое событіе въ безконечность прошлаго и будущаго, или въ абсолютистическомъ пониманіи сохраненія міровой энергіи въ неизмѣ-

номъ количествѣ: такое количество, какъ сохраняющееся, разумѣется, должно мыслиться конечнымъ, а потому оно было-бы достаточнымъ тоже только для конечнаго, всегда повторяющагося въ пустомъ круговоротѣ потока событій. Не таково безконечное усиленіе воли: оно не знаетъ никакой подобной ограниченности и поэтому, очевидно, не „детерминировано“, не заключено въ опредѣленныя, неподвижныя границы, хотя, безъ сомнѣнiя, всякое осуществленіе хотѣнія остается подчиненнымъ закону природы, потому что дѣйствительность есть категория предпосылъ (Voraussetzungen) „возможнаго опыта“. Въ такомъ смыслѣ мы постоянно высоко цѣнили ученіе Канта о свободѣ и, исходя отъ него, по крайней мѣрѣ, заложили философское основаніе для ученій о хозяйствѣ, о правѣ, о культурѣ, а также исторіи и естествознаніи; мы охотно признаемъ, что съ этой стороны большую часть намъ еще предстоитъ выполнить ¹⁾.

Итакъ, если намъ, въ качествѣ важнаго новаго требованія, предъявляютъ требованіе дать „философію культуры“, то мы можемъ только отвѣтить: мы имѣемъ философію Канта и впервые имѣемъ настоящую философію трансцендентальной методикі, которую мы, исходя отъ Канта и стараясь только провести строже и послѣдовательнѣе, съ самаго начала понимали и характеризовали, какъ философію культуры. Но мы полагаемъ, что эта философія культуры нисколько не находится въ противорѣчii ни съ философіей природы, ни хотя-бы съ естествознаніемъ. Природа, какъ объектъ философіи, именно природа естествознанія сама если имѣетъ для насъ какую-либо значимость, то именно какъ существенное основаніе человѣческой культуры. Мы далеки отъ того, чтобы считать послѣднюю проблемой естествознанія, что мы съ точки зрѣнія философіи

¹⁾ См. прикѣпчаніе къ концѣ статьи.

естествознанія; наоборотъ, естествознание мы подчиняемъ точкѣ зрѣнія философіи въ качествѣ, во всякомъ случаѣ, существеннаго фактора человѣческой культуры.

Какъ философія культуры, трансцендентальный идеализмъ становится для насъ жизненною силою. И въ этомъ направленіи мы стремимся углубить Канта посредствомъ Платона, который вполнѣ постигъ, что философія не является роскошью ученаго кабинета или утонченной образованности, а необходимымъ средствомъ дѣйствительно цѣнной жизни, которая, будучи лишена единства цѣли, поистинѣ перестала бы быть жизнью. Трудно оспаривать, что мы такимъ образомъ остались столь-же вѣрными духу Канта, какъ и Платона. Какъ для нашихъ предшественниковъ — Шиллера, Вильгельма Гумбольтта и другихъ, кантіанство являлось не только дѣломъ головы, но и сердца, дѣломъ цѣлой жизни, такимъ же оно осталось и для насъ. И мы не заблуждаемся, что именно наше время ни въ чемъ не нуждается такъ сильно, какъ въ философскомъ проникновеніи жизни, а потому и сама философія должна проникнуться теплою жизненною кровью культурнаго развитія, стремящагося къ высшему побѣдному вѣику. Бѣшеніе такой жизни мы ощущаемъ въ мраморно холодныхъ на видъ образованіяхъ мысли великаго критика разума. А такъ какъ въ немъ бьется эта жизненная энергія, то онъ будетъ жить, пока хоть одно человѣческое сердце и человѣческій мозгъ работаютъ на этой планетѣ. Сказано: посѣянное не оживетъ, если не умретъ; такого „умри и возстань“ не должна отстранять отъ себя и живая сила человѣческой жизни. Поэтому мы не боимся похоронить тѣло этой философіи, лишь бы жить ея духъ. Именно такимъ образомъ мы надѣемся быть и остаться настоящими потомками Канта.

Примѣчаніе. Въ связи съ этимъ можетъ быть еще принято во вниманіе небезынтересное замѣчаніе Астера,

касающаеся моей обработки понятія времени. Мои обсуждаемые здѣсь тезисы можно выразить слѣдующимъ образомъ. Необратимость времени, такъ занимающая нынче философствующихъ, не является вовсе доказательствомъ противъ его происхожденія изъ чистаго мышленія, а также и противъ утвержденія, что время можетъ быть обосновано чисто математически. Математическимъ является не только количественное число, но также, и даже въ самой математикѣ первоначальнѣе порядковое число, которое, во всякомъ случаѣ, также необратимо. На порядковомъ числѣ покоится время, поскольку оно есть число, въ томъ-же смыслѣ, въ какомъ на количественномъ числѣ покоится пространство. Правда, въ чистой механикѣ время въ своемъ основаніи не является временемъ, а переводится изъ послѣдовательности въ рядоположность. Но къ этому принуждаетъ вовсе не руководство математики; послѣднее, взятое въ себѣ, ведетъ, напротивъ, къ безконечному необратимому прогрессу. Обратимость же, не въ законахъ природы вообще, а въ законахъ чистой механики, явствуетъ изъ особой задачи, которую ставить себѣ именно эта наука (которая, собственно, еще есть математика, но уже не есть естествознаніе) и по своимъ особымъ свойствамъ должна себѣ ставить ее. Эта задача Генрихомъ Гертцемъ формулирована такъ: «явленія, протекающія во времени и особенности материальной системы, зависящія отъ времени, вывести изъ ихъ свойствъ, независимыхъ отъ времени». Подобный выводъ путемъ вычисления, разумѣется, мыслимъ только при допущеніи замкнутой системы, такъ какъ иначе, чѣмъ при ограниченныхъ факторахъ, такой расчетъ не былъ бы возможенъ. Однако, этимъ устанавливается только то, что и это, подобно всякому только теоретическому познанію, по утверженію Платона и Канта, является гипотезой, надъ которой глубочайшій

логосъ выдвигаетъ требованіе безусловнаго. Съ точки зрѣнія такой гипотезы, время являлось-бы обратимымъ и въ некоторомъ родѣ только четвертымъ измѣреніемъ пространства; въ себѣ-же, и именно въ слѣдствіе своего чисто логическаго происхожденія, какъ я его утверждаю, оно остается характеризуемымъ посредствомъ вѣчно необратимой послѣдовательности. Поводъ къ сомнѣнію подало моему критику еще положеніе времени относительно пространства. Въ логикѣ точныхъ наукъ у меня время всякій разъ ставится впереди пространства. Но оно и въ себѣ предшествуетъ ему въ качествѣ болѣе радикальнаго условія, такъ-же, какъ въ математикѣ порядковое число предшествуетъ количественному. Но, взятое въ его отношеніи къ естествознанію и именно чисто математическому, время должно соответствовать особому характеру послѣдняго, и тогда оно въ самомъ дѣлѣ есть не что иное, какъ послѣдній параметръ, на одной линіи съ измѣреніями пространства; а для такого рода разсмотрѣній, очевидно, опредѣляющимъ будетъ сначала количественный, а не порядковый характеръ. Мѣсто этой проблемъ въ ученіи Канта объ антиноміяхъ. Если это вспомнить, то станетъ ясно, что мы и тутъ остаемся на пути Канта: только абсолютизмъ тезиса грозитъ отнять у времени его ненарушимый характеръ непрерывнаго и необратимаго прогресса, тогда какъ антитезисъ, истолкованный, т. е. исправленный въ смыслъ разрѣшенія антиноміи, а слѣдовательно, „чистаго эмпиризма“, будетъ совершенно справедливъ по отношенію къ этому особому характеру времени. Предположеніе этого „чистаго эмпиризма“, есть въ то-же время единственное предположеніе, при которомъ, очевидно, соединимы этика съ теоретическою философіей, и становится возможнымъ понятіе исторіи какъ прогрессирующихъ событій вообще. Этимъ вполнѣ обнаруживается вся ложность утвержденія, будто-бы

для „логического идеализма“ марбургской школы вершина научной методики заключается въ математической физикѣ, такъ что нашъ идеализмъ, будто-бы, снимаетъ всякое развитіе, всякую прогрессирующую причинность, даже самое время (какъ необратимый порядокъ) въ пользу, математически только и постижимаго, сосуществованія въ пространствахъ. Къ такому представленію не могъ-бы придти никто, заинтересовавшійся на ряду съ моими „логическими основами“, совершенно явно имѣвшими въ виду только точную науку, а не науку вообще, напримѣръ, мою „Соціальной педагогикой“.

Перевела *К. М. Милорадовичъ.*