

верить тем, кто сегодня с философской миной и в высокомерном тоне прорицает закат культуры и любит себя в своем Ignorabimus. (Мы не будем знать.— В. Б.). Для математика не существует никакого Ignorabimus, и, по моему мнению, его не существует и для естественных наук вообще. Философ Кант однажды сказал — с намерением назвать определенно неразрешимую проблему, — что науке никогда не удастся раскрыть тайну химического строения небесных тел. Несколько лет спустя при помощи спектрального анализа Кирхгофа и Бунзена эта проблема была разрешена, и сегодня мы можем сказать, что мы используем отдаленнейшие звезды как важнейшие физические и химические лаборатории, причем такие, какие мы никогда не обнаружим на Земле. Я твердо уверен, что истинная причина, по которой Кант не удалось обнаружить неразрешимую проблему, заключается в том, что неразрешимой проблемы вообще не существует. В противоположность глупому Ignorabimus выскажем наш лозунг:

Мы должны знать —
Мы будем знать!

¹ Ср.: Über das Unendliche//Math. Ann. 1926. Bd. 95. S. 161; Die Grundlagen der Mathematik//Abh. a. d. math. Sem. d. Hamburgischen Universität. 1928. Bd. 6. S. 65. Перепечатано в качестве дополнений VIII и IX соответственно в Grundlagen der Geometrie. 7. Aufl. Leipzig, Berlin: Teubner, 1930. (Русский перевод в: Гильберт Д. Основания геометрии. М.; Л., 1948. С. 338—358.)

Публикация и перевод с немецкого В. Н. Брюшинкина

**РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ СИСТЕМАМИ ФИЛОСОФИИ ФИХТЕ
И ШЕЛЛИНГА В СООТНЕСЕНИИ С РАБОТАМИ РЕЙНГОЛЬДА,
ИМЕВШИМИ ЦЕЛЬЮ ОБЛЕГЧИТЬ ОБЗОР СОСТОЯНИЯ
ФИЛОСОФИИ В НАЧАЛЕ XIX СТОЛЕТИЯ**

*Георга Вильгельма Фридриха Гегеля, доктора философии
(Окончание)**

**Сравнение Шеллингова принципа философии
с принципом философии Фихте**

Выше было показано, что основная черта Фихтева принципа есть то, что субъект-объект покидает пределы тождества и не в состоянии вновь восстановить его в себе, так как произошел переход от различия в отношении каузальности. Принцип тождества не становится принципом системы: как только система начинает формироваться, тождество прекращается. Система сама представляет собой последовательное рассудочное множество конечных вещей, которое не в состоянии собрать первоначальное тождество в целостный фокус, в абсолютное

* Начало и продолжение см.: Кантовский сборник: Межвуз. темат. сб. науч. тр./Калинингр. ун-т, Калининград, 1988. Вып. 13; 1989. Вып. 14.

самосозерцание. Субъект-объект делается поэтому субъективным, и ему не удается снять эту субъективность и положить себя объективным.

Принцип тождества есть абсолютный принцип *всей* системы Шеллинга. Философия и система совпадают; тождество не исчезает в своих частях и еще менее в своем результате.

Чтобы абсолютное тождество стало принципом *всей* системы, необходимо, чтобы субъект и объект были положены *оба* как субъект-объект. В Фихтевой системе тождество конструировалось лишь как субъективный субъект-объект; оно нуждается для своего завершения в объективном субъект-объекте, чтобы абсолютное было представлено в каждом, но существовало как высший синтез лишь в обоих вместе, как исчезновение обоих, поскольку они противоположны, как абсолютно индифферентный пункт, включающий обе противоположности.

Если снятие раздвоенности будет поставлено в качестве формальной задачи философии, то разум может попытаться решить проблему так, что одно он уничтожает, одну из противоположностей, а другую возводит в бесконечность. Это, по сути, и произошло в Фихтевой системе, однако такой способ сохраняет противоположность, ибо то, что полагается как абсолютное, обуславливается другим, и пока существует одно, существует и другое. Чтобы снять раздвоение, обе противоположности, субъект и объект, должны быть сняты; они снимаются как субъект и объект тем, что полагаются как тождественные. В абсолютном тождестве субъект и объект соотносятся друг с другом и тем самым уничтожаются; и постольку для рефлексии и знания ничего нет наличного. К этому приходит философия вообще, которая не может стать системой, она довольствуется негативной стороной, растворяющей все конечное в бесконечном. Но она вполне может вновь прийти к знанию, и чисто субъективной случайностью будет то, нуждается ли в этом система или нет. Если же эта негативная сторона становится самим принципом, то выхода к знанию не может быть, потому что всякое знание об одной стороне одновременно вступает в сферу конечного. Грезящее мышление (*Schwärmerei*) держится за это созерцание, лишенное игры световых красок; многообразное существует в нем лишь постольку, поскольку оно с этим многообразным борется. Односторонности не хватает осознания самой себя, что ее контракция (*Kontraktion*) обусловлена экспансией: она односторонняя, так как сама держится за одну из противоположностей и превращает абсолютное тождество в односторонность. В абсолютном тождестве субъект и объект сняты, но так как они находятся в нем, то они одновременны и сохраняются, и именно это сохранение их есть то, что делает возможным знание, ибо в знании частично полагается разделение обоих. Деятельность по различению есть рефлексия: она, рассматриваемая сама по себе, снимает тож-

дество, и всякое познание было бы просто заблуждением, так как в нем наличествует разделенность. Эта сторона, согласно которой познание есть разделение, а его продукт конечен, делает всякое знание ограниченным, а тем самым и неистинным; но поскольку всякое знание есть одновременно и тождество, постольку нет и абсолютного заблуждения.

В той самой степени, в которой следует отдавать должное тождеству, в такой же степени следует отдавать должное и разделенности. Поскольку тождество и различие противопоставляются друг другу, постольку они суть оба абсолютны, и если тождество должно быть сохранено тем, что уничтожается раздвоение, они остаются противоположными друг другу. Философия должна воздавать должное разделению в субъекте и объекте, но полагая его в такой же мере абсолютным, как и противоположное ему тождество, она полагает его обусловленным в такой же мере, в какой подобное же тождество, ставшее обусловленным через уничтожение противоположностей, является всего лишь относительным. Однако само абсолютное есть поэтому тождество тождества и нетождества; противоположность и единство суть в нем одновременно.

В своем разделении философия не может полагать разделенных, не полагая их в абсолютном, ибо в таком случае они суть чистые противоположности, не имеющие никакой другой характеристики, кроме той, что одно есть то, чем не является другое. Это отношение в абсолютном не есть новое снятие обоих, ибо тем самым они не были бы разделены, а должны оставаться разделенными и не утрачивать этого свойства, так как они положены в абсолютном или абсолютное положено в них. И если оба должны быть положены в абсолютном, то какое из них обладает большим правом перед другим? Оба должны обладать не только одинаковым правом, но и одинаковой необходимостью; ибо только одно имело бы отношение к абсолютному, а другое — нет, и их сущность была бы положена неодинаковой и синтез обоих, т. е. решение задачи философии по снятию раздвоенности, был бы невозможным. Фихте возвел лишь только одну из противоположностей в абсолютное, или положил ее как абсолютное. Право и необходимость существуют для него в самосознании; так как именно последнее есть полагание самого себя, субъект-объект, и это самосознание не соотносится в первую очередь с абсолютным как более высоким, а само является абсолютным, абсолютным тождеством. Его более высокое право быть положенным как абсолютное состоит именно в том, что оно полагает самого себя, в противоположность объекту, который сознанием только полагается. То, что это положение объекта лишь случайно, вытекает из случайности субъекта-объекта, поскольку он положен как самосознание; ибо этот субъект-объект сам является обусловленным. Поэтому его точка зрения не является наивысшей; он есть разум, поло-

женный в ограниченной форме, и только с точки зрения этой ограниченной формы объект выступает не как определяющий сам себя, а как абсолютно определенное. Поэтому оба должны быть положены в абсолютном, либо абсолютное положено в обе формы, и вместе с тем оба должны существовать как разделенные. Субъект тем самым предстает как субъективный субъект-объект, а объект — как объективный субъект-объект, и поскольку каждая из противоположностей ввиду положенной двойственности полагается противоположностью самой себе и это деление идет в бесконечность, то каждая часть субъекта и каждая часть объекта находится в абсолютном, как тождество субъекта, каждое знание является истиной и каждая пылинка — организацией.

Только когда объект сам есть субъект-объект, равенство $Я=Я$ является абсолютном. Только в этом случае $Я=Я$ не превращается в: Я должно быть равным Я, если объективное Я само есть субъект-объект.

Только в том случае, когда и субъект, и объект суть субъект-объекты, противоположность субъекта и объекта становится реальной противоположностью, ибо обе положены в абсолютном и обладают тем самым реальностью. Реальность противоположностей и реальная противоположность происходят единственно посредством тождества обеих*. Если объект является абсолютным, то он есть просто нечто идеальное, и противоположность сама также нечто идеальное. Благодаря тому, что объект есть идеальное, а не абсолютное, то и субъект есть нечто только идеальное, и такими идеальными факторами являются Я как самополагание и Не-Я как самопротивоположение. Не имеет значения то, что Я есть сплошь жизнь и движение, деяние и само действие, наиреальнейшее, наинепосредственнейшее в сознании каждого; поскольку оно абсолютно противоположно объекту, постольку оно не есть реальное, а всего лишь мыслимое, продукт чистой рефлексии, голая форма познания. А из голого продукта рефлексии тождество не может конституироваться как тотальность, так как оно возникает путем абстракции от абсолютного тождества, которое ведет себя по отношению к ним непосредственно, только уничтожая, но не конструируя. Подобными же результатами рефлексии являют-

* Платон выражает реальную противоположность — посредством абсолютного тождества следующим образом: «Прекраснейшая же из связей такая, которая в наибольшей степени единит себя и сказуемое, и задачу эту наилучшим образом выполняет пропорция, ибо, когда из трех чисел — как кубических, так и квадратных — при любом среднем числе первое так относится к среднему, как среднее к последнему, и соответственно последнее к среднему, как среднее к первому, тогда при перемещении средних чисел на первое и последнее места, а последнего и первого, напротив, на средние места, выяснится, что отношение необходимо остается прежним; а коль скоро это так, значит, все эти числа образуют между собой единство» («Тимей», 31с—32а).

ся бесконечность и конечность, неопределенность и определенность и т. д. От бесконечности нет перехода к конечному, от неопределенности к определенности. Переход как синтез становится антиномией; но синтез конечного и бесконечного, определенного и неопределенного не может породить рефлексии, этого абсолютного разделения, но именно она дает закон. Она имеет право устанавливать только формальное единство, потому что она допускает и принимает раздвоение на бесконечное и конечное, что является ее делом; разум же синтезирует ее в антиномии и тем самым ее уничтожает. Если идеальная противоположность есть дело рефлексии, которая совершенно абстрагируется от абсолютного тождества, то, напротив, реальная противоположность есть дело разума, который полагает противоположности не только в форме познания, но и в форме бытия, тождества и нетождества тождественными. Но именно реальная противоположность есть единственно такая, при которой субъект и объект полагаются как субъект-объект, оба находясь в абсолютном, в обоих абсолютное, т. е. в обоих реальность. Поэтому только в реальной противоположности принцип тождества есть реальный принцип. Если противоположность идеальна и абсолютна, то тождество остается лишь формальным принципом, оно положено только в одной из противоположных форм и не может проявить себя в качестве субъект-объекта. Философия, чей принцип формален, становится сама формальной философией, как говорит где-то и сам Фихте, что для самосознания бога — сознания, в котором посредством полагания «Я» полагается все, — его система имеет только формальное значение. Но если, напротив, материя, объект, есть сама субъект-объект, то разделение формы и материи отпадает, и система, как ее принцип, не является больше формальной, а является одновременно формальной и материальной: посредством абсолютного разума положено все. Только в реальной противоположности абсолютное может полагать себя в форме субъекта или объекта и субъект переходить в объект или объект может переходить согласно своей сущности в субъект, — субъект становится объективным, потому что первоначально он объективен или потому что сам объект есть субъект-объект, или объект может становиться субъективным, так как он лишь изначально есть субъект-объект. В этом единственно состоит истинное тождество, в том, что оба являются субъектом-объектом и вместе с тем истинной противоположностью, на которую они способны. Если же оба не суть субъект-объекты, то противоположность идеальна, а принцип тождества формален. При формальном тождестве и идеальной противоположности невозможен никакой другой синтез, кроме неполного, т. е. тождество, синтезируя противоположности, само является лишь количеством, а различие качественно, наподобие категорий, при которых первая, например, реальность, положена в третьей, как и вторая,

лишь количественно. И, наоборот, если противоположение реально, то оно лишь квантитативно; принцип является одновременно идеальным и реальным, он есть единственное качество, а абсолютное, реконструирующееся из количественного различия, есть не количество, а тотальность.

Для того чтобы положить истинное тождество субъекта и объекта, оба они полагаются как субъект-объект, и каждый, таким образом, способен быть объектом особой науки. Каждая из этих наук требует абстракции от принципа другой. В системе интеллекта объекты являются ничем в себе; природа имеет бытие только в сознании — производится отвлечение от того, что объект является природой и интеллект как сознание им обусловлен. В системе природы забывается, что природа является познанной (ein Gewußtes); идеальные определения, которые природа получает в науке, одновременно имманентны ей. Взаимное абстрагирование не есть односторонность наук, не субъективная абстракция от реального принципа другой, которая производится для потребностей знания и исчезает на более высокой ступени постольку, поскольку, будучи рассматриваемы в себе, объекты сознания, которые не представляют собой в идеализме ничего другого, как продукты сознания, суть все же нечто абсолютно другое и имеют абсолютное существование вне сущности сознания. И, напротив, природа, которая полагается в науке о ней определенной самой по себе и в себе самой, есть как рассматриваемая в себе только объект, и всякое тождество, которое разум познает в ней, было бы только заимствованной у знания формой. Абстракция производится не от внутреннего принципа, а только от своеобразной формы другой науки, чтобы получить каждую чистой, т. е. внутреннее тождество обеих, а абстракция от своеобразия другой есть абстракция от односторонности. Природа и самосознание *в себе* таковы, каковыми они полагаются спекуляцией в каждой из собственных наук. Они являются таковыми в себе потому, что именно разум полагает их, и он полагает их как субъект-объект, следовательно, как абсолютное, а единственное в себе есть абсолютное. Он полагает их как субъект-объект, потому что он сам есть то, что производит себя как природу и как интеллект, и узнает сам в них самого себя.

Посредством истинного тождества, в котором положены субъект и объект, а именно в котором оба являются субъектом-объектом, и так как их противоположность поэтому является реальной, следовательно, одно может переходить в другое, различие точек зрения обеих наук не является противоречием. Будь субъект и объект абсолютно противоположны, только одно субъект-объект, то обе науки не могли бы обладать одинаковым достоинством; только точка зрения одной из них была бы разумной. Обе науки возможны как сами по себе именно потому, что в обеих конструируется в необходимых формах своего существования одно и то же. Обе науки кажутся противоречащими друг

другу, потому что в каждой абсолютное противоположно по форме. Их противоречие снимается не тем, что только одна из них утверждается как одна-единственная наука, а другая с ее точки зрения уничтожается. Более высокая точка зрения, которая снимает односторонность обеих наук в истине, есть такая точка зрения, которая в обеих признает то же самое абсолютное. Наука о субъективном субъект-объекте называлась до сих пор трансцендентальной философией, а наука об объективном субъект-объекте — натурфилософией. Поскольку они противоположны друг другу, то в первой на первом месте субъективное, а во второй — объективное. В обеих субъективное и объективное položены в субстанциональном отношении. В трансцендентальной философии субъект как интеллект есть абсолютная субстанция, а природа есть объект, акциденция; в натурфилософии природа — абсолютная субстанция, а субъект, интеллект, — только акциденция. Более высокой точкой зрения не является ни точка зрения, согласно которой одна или другая наука сняты и в качестве абсолютных утверждаются только субъект или только объект, ни точка зрения, при которой обе науки смешиваются.

Что касается смешения, то то, что принадлежит естествознанию, будучи соединено с системой интеллекта, дает трансцендентные гипотезы, которые своей фальшивой кажимостью объединения сознания и бессознательного могут ослепить. Они выдают себя за естественные и действительно не проходят мимо осязаемого, как бредовая теория (Fiebertheorie) сознания. Напротив, интеллект, как таковой, примешанный к естествознанию, дает гиперфизические, особенно телеологические объяснения. Оба недостатка смешения исходят из тенденции объяснения, для потребностей которого интеллект и природа приводятся в каузальные отношения, одно как основание, другое как обоснование, посредством чего, однако, фиксируется только противоположность, и путем видимости подобного формального тождества, каким является каузальное тождество, отрезается полностью путь к абсолютному соединению.

Другая точка зрения, посредством которой должно быть снято противоречие обеих наук, есть такая, которая не дает права ни той, ни другой науке считаться наукой об абсолютном. Дуализм вполне хорошо может следовать за наукой об интеллекте и рассматривать тем не менее вещи как самостоятельные сущности; он может принимать для этих целей науку о природе как систему о действительной сущности самих вещей: каждая имеет для него такое значение, которое ей заблагорассудится; они мирно уживаются друг с другом, ибо абсолютное не есть рядоположенность.

Есть еще одна точка зрения, согласно которой ни та, ни другая наука не считаются наукой об абсолютном, а именно точка зрения, исходя из которой снимается принцип одной как положенной в абсолютном или абсолютное в явлении этого прин-

ципа. Самая странная точка зрения в этом отношении есть точка так называемого трансцендентального идеализма. Утверждалось, что эта наука субъективного субъект-объекта является даже одной из интегрирующих наук философии, и только одна она.

Именно односторонностью этой науки объясняется то, что она утверждает себя как наука *par excellence*, и форма, которую имеет у нее природа, становится выявленной. Здесь необходимо рассмотреть еще и форму, которую получает наука о природе, если она строится, исходя из этой точки зрения.

Кант признает такое познание природы, в котором объект полагается как нечто неопределенное (рассудком), и изображает природу как субъект-объект, рассматривая продукт природы как естественную цель, целесообразным без понятия о целесообразности, необходимым без механизма, понятие и бытие как идентичные. Но, с другой стороны, этот взгляд на природу должен иметь силу только телеологически, то есть только как максима нашего ограниченного, мыслящего дискурсивно, человеческого разума, в общих понятиях которого не содержатся особенные явления природы; посредством этого *человеческого* способа рассматривания ничего о реальности природы не может быть высказано. Способ рассматривания, следовательно, остается совершенно субъективным, а природа — чисто объективной, просто как нечто мыслимое. Синтез определяемой рассудком и одновременно не определяемой им природы в чувственном рассудке должен именно оставаться простой идеей; для *человека* должно быть именно невозможно, чтобы объяснение с помощью механизма совпало с целесообразностью. Эти в высшей степени подчиненные и неразумные критические взгляды поднимаются однако, хотя они и противоположают человеческий и абсолютный разум друг другу, до идеи чувственного рассудка, то есть разума; однако в *себе*, т. е. в разуме, возможно совпадение механизма природы и ее целесообразности. Однако Кант не отказался от различия *возможного в себе* и *реального* и не возвысил до реальности необходимую высшую идею чувственного рассудка, и поэтому для него в его учении о природе проникновение в возможность основных сил вообще отчасти невозможно, отчасти такая наука о природе, для которой природа есть материя, т. е. абсолютная противоположность, не определяющая саму себя, может конструировать только механику. С недостатком сил притяжения и отталкивания¹ она сделала материю слишком богатой, так как сила есть внутреннее, которое производит внешнее, само себя полагающее = Я, а подобное с точки зрения идеализма не может быть присуще материи. Он понимает материю только как *объективное*, противопоставлен-

¹ Kants Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. 2. Hauptstück. Erklärung 2. (Philos. Bibl. Bd. 486. S. 230ff).

ное Я; те самые силы для него не только лишние, но и чисто-идеальны, и в таком случае они не являются силами, или трансцендентны. Для него остается не динамическое, а только математическое конструирование явлений¹. Подведение явлений, которые должны быть даны, под категории может дать, конечно, некоторые правильные понятия, но не снабдить явления необходимостью, а необходимый ряд есть формальная научная конструкция. Понятия остаются по отношению к явлениям и явления по отношению к понятиям случайными. Правильно сконструированные с помощью категорий синтезы не имеют поэтому с необходимостью своих примеров в самой природе. Природа способна предложить лишь причудливое многообразие, которое выполняет для законов рассудка роль случайных схем, примеров, своеобразия и жизненности которых утрачивается как раз в той мере, в какой они служат средством распознавания определений рефлексии. И наоборот, категории суть лишь жалкие схемы природы².

Если природа есть только материя, а не субъект-объект, то не остается возможности для такой научной ее конструкции, для которой познающее и познанное должны быть одно. Разум, который посредством абсолютного противоположения себя объекту превратился в рефлексию, может лишь путем дедукции высказать а priori о природе не больше, чем только дать общую характеристику материи; последняя находится лишь в основании — а дальнейшие многообразные определения полагаются для и посредством рефлексии. Подобная дедукция обладает видностью априорности потому, что она полагает продукт рефлексии, понятие, в качестве объективного; но так как она далее ничего не полагает, то она остается только имманентной. Подобная дедукция совпадает по своей сущности с той точкой зрения, которая признает в природе только внешнюю целесообразность. Разница только в том, что первая исходит более систематически из одного определенного пункта, например, из плоти разумного существа; в обеих природа выступает как абсолютно определяемая понятием, т. е. чем-то ей чуждым. Телеологическая точка зрения, которая рассматривает природу только как определенную внешними целями, имеет с точки зрения полноты то преимущество, что она принимает многообразие природы, как оно дается ей эмпирически. Напротив, дедукция природы, исходящая из определенной точки зрения и постулирующая ввиду неполноты последней еще и то, в чем состоит это дедуцирование, удовлетворяется непосредственно постулированием, которое должно непосредственно совершить то, что требует понятие. Способен ли действительный объект природы один совершить требуемое, ее не касается; она может получить

¹ Ebendasselbst. Vorrede.

² Ebendasselbst. Vorrede.

это только с помощью опыта; если непосредственно постулируемый объект в природе недостаточен, то дедуцируется другой и т. д. до тех пор, пока цель не будет достигнута. Порядок этих дедуцированных объектов зависит от данных определенных целей, из которых он исходит и которые лишь постольку связаны между собой, поскольку они обладают отношением, учитывающим эту цель. Однако они не способны ни к какой внутренней связи, ибо если объект, дедуцированный непосредственно, не квалифицируется как достаточный для того понятия, которое должно быть реализовано, то с помощью такого единственного объекта, поскольку он внешне бесконечно определим, открывает разброс в бесконечность, разброс, которого, вероятно, можно избежать благодаря тому, что дедукция образует из своих многочисленных пунктов круг, поместить в центр которого себя она не в состоянии, потому что она с самого начала внешняя ему. Для понятия объект и для объекта понятие суть внешние.

Ни одна из указанных наук не может конституировать себя в качестве единственной, ни одна не может снять другую. Абсолютное тем самым было бы положено только в одной из форм своего существования; и точно так же, как оно полагает себя в форме существования, оно должно полагать себя в двойственности формы. Ибо являться и разделяться надвое есть одно и то же.

Ввиду этого внутреннего тождества, так как обе части представляют абсолютное, как оно рождается из глубинных потенций *одной* формы явления для тотальности в этой форме, каждая наука равна другой в том, что касается связей в них и последовательности их ступеней. Каждая является примером другой, как это выразил один старый философ примерно в следующих словах: «Порядок и связь идей (субъективного) тот же самый, что и связь и порядок вещей (объективного)»¹. Все только в *одной* тотальности, объективная тотальность и субъективная тотальность, система природы и система интеллекта есть одно и то же; субъективной определенности соответствует точно такая же объективная определенность.

Как науки, они объективные тотальности и проходят от одной ограниченности к другой. Но всякое ограниченное существует в абсолютном, следовательно, внутренне нечто неограниченное; свою внешнюю ограниченность оно утрачивает благодаря тому, что оно положено в систематической связи в объективной тотальности: в ней оно как ограниченное обладает также истиной, и определение его места есть знание о нем. По поводу выражения Якоби о том, что системы суть организованное незнание², следует добавить только, что незнание — познание одного, — благодаря тому, что оно организовано, становится

¹ Spinoz. oper., ed. Paulus. T. II. P. 82 (Ethics p. II, propos IV).

² Jacobis Werke Bd. III. S. 29.

знанием. Помимо внешнего равенства, поскольку эти науки стоят отдельно, их принципы пронизывают одновременно друг друга с необходимостью и непосредственно. Если принципом одной является субъективный субъект-объект, а другой — объективный субъект-объект, то в системе объективности одновременно налично и субъективное: природа есть столь же имманентная идеальность, как и интеллект — имманентная реальность. Оба полюса познания и бытия наличны в каждой, обе, следовательно, имеют в себе индифферентную точку, только в одной системе превалирует полюс идеального, в другой — полюс реального. Первый не достигнет в природе пункта абсолютной абстракции, которая полагает себя в самой себе как пункт в противоположность бесконечной экспансии, как и идеальное конституируется в разуме; последний (пункт) не доходит в интеллекте до развития бесконечного, которое в этом сжатии полагает себя бесконечно вне себя, подобно тому, как в материи конституируется реальное.

Каждая система есть система *свободы* и *необходимости* одновременно. Свобода и необходимость — идеальные факторы, то есть они не находятся в реальном противоположении; абсолютное не может полагать себя поэтому ни в одной из обеих форм абсолютного, и науки о философии не могут быть одна системой свободы, а другая системой необходимости. Такая отдельная свобода была бы формальной свободой, как и отдельная необходимость — формальной необходимостью. Свобода — черта абсолютного, если оно положено как внутреннее, которое, поскольку оно полагает себя в ограниченную форму, в определенные пункты объективной тотальности, остается тем, чем является, т. е. неограниченным, если, следовательно, оно рассматривается в противоположность своему бытию, то есть как внутреннее, следовательно, с возможностью покинуть его и перейти в другое явление. Необходимость — черта абсолютного, если оно рассматривается как внешнее, как объективная тотальность, следовательно, как внеположенное, части которого, однако, не обладают бытием иначе, как в объективном целом. Так как интеллект, так и природа, благодаря тому, что они положены в абсолютном, обладают реальной противоположностью, то идеальные факторы свободы и необходимости присущи им обоим. Но видимости свободы, произвол, то есть свобода, при которой абстрагируются от необходимости или от свободы как тотальности, — что возможно только постольку, поскольку свобода положена внутри одной отдельной сферы, — так же как и соответствующая произволу при необходимости случайность, с которой полагаются отдельные части, как будто они существуют не в объективной тотальности и только через нее, а для себя, — произвол и случай, которые занимают лишь подчиненные места, изгнаны из понятия наук об абсолютном. Напротив, необходимость принадлежит интеллекту, как и природе. Ибо так

как интеллект положен в абсолютном, то ему присуща также и форма бытия: он должен раздвоиться и являться; он — законченная организация познания и созерцания. Каждая из его форм обусловлена противоположной, и если абстрактное тождество форм как свободы от самих форм будет изолировано, то оно всего лишь идеальный полюс пункта индифферентности интеллекта, который имеет объективную тотальность в качестве другого имманентного полюса. Природа, в свою очередь, обладает свободой, ибо она не покоящееся бытие, но одновременно есть становление, бытие, которое не раздваивается и не синтезируется извне, а разделяет себя в самом себе и соединяет, и ни в одну из форм не полагает себя как нечто только ограниченное, но как целое. Ее бессознательное развитие есть рефлексия живой силы, которая бесконечно раздваивается, но в каждой ограниченной форме полагает саму себя и тождественна себе, и постольку ни одна форма природы не является ограниченной, но свободной.

Если поэтому наука о природе вообще является теоретической частью, а наука об интеллекте — практической частью философии, то вместе с тем и каждая из них имеет собственную практическую и теоретическую часть. Подобно тому, как тождество в системе природы в потенции света, тяжелой материи есть чуждое не в себе, а только как потенция, которое ее раздваивает с целью когезии и объединяет и производит систему неограниченной природы, подобно этому для производящего себя в объективном созерцании интеллекта тождество на стадии себя полагания не есть наличное. Тождество не узнает само себя в созерцании; обе суть не рефлектирующее о своей деятельности продуцирование тождества, следовательно, предмет теоретической части. И, напротив, точно так, как в воле интеллект узнает себя, выходя из себя и полагая себя самого в объективность, уничтожает свои бессознательно произведенные созерцания, точно так же и природа становится в органической природе практической благодаря тому, что свет приходит к своему результату и становится внутренним. Если в неорганической природе свет переносит точку сжатия (Kontraktions — Punkt) во вне, в кристаллизацию как внешнюю идеальность, то в органической природе он формируется как внутреннее в контракцию мозга; уже в цветке, как растении, в котором внутренний принцип света рассеивается в красках, и в них быстро увядает; в ней, в органической природе, особенно прочно в животном, он полагает себя посредством полярности полов одновременно субъективно и объективно: индивид ищет и находит себя в другом. Интенсивней свет пребывает во внутреннем, в животном, в котором он как более или менее модифицированный голос — полагает свою индивидуальность как субъективное во всеобщей коммуникации, полагает себя узнающим и подлежащим узнаванию. Наука о природе, представляя тождество реконструи-

рующим моменты неорганической природы изнутри, имеет в себе практическую часть. Реконструированный практический магнетизм есть снятие расширяющейся во внешнюю полярность силы притяжения, ее реконтракция в точку индифферентности мозга и помещение ею двух полюсов вовнутрь как двух индифферентных точек, как это установлено природой в эллиптических орбитах планет. Электричество, реконструированное изнутри, полагает организацию с различной полярностью, каждый полюс которой сам производит из себя различие, полагает себя ввиду его недостатка идеальным, находит себя объективно в другом, и посредством слияния с ним возникает тождество. Природа в той мере, в какой она в химическом процессе становится практической, отложила третье, опосредующее различие, в себе самой как внутреннем, которое, как звук, внутреннее, само себя производящее звучание, — подобно третьему телу в неорганическом процессе есть лишенное степени и преходящее, гасит абсолютную субстанциональность дифферентных сущностей и доводит их до индифферентности взаимного признания, идеального полагания, которое не умирает вновь как отношение полов в реальном тождестве.

До сих пор мы противопоставляли обе науки при их внутреннем тождестве друг другу, в одной абсолютное субъективно в форме познания, в другой — объективное в форме бытия. Бытие и познание становятся идеальными факторами или формами благодаря тому, что они противопоставлены друг другу. В обеих науках суть обе, но в одной познание — материя, а бытие — форма, в другой бытие — материя, познание — форма. Так как абсолютное в обеих есть то же самое и представляет обе науки не просто противоположными как формы, но и поскольку в них положен субъект-объект, то обе науки находятся не в идеальном, а реальном притовоположении, и поэтому они должны рассматриваться одновременно в *единой* непрерывности, как одна единая наука. Поскольку они противоположны друг другу, то хотя внутренне они закончены в себе и являются тотальностями, они одновременно и относительны, и как таковые они стремятся к точке индифферентности; как тождество и как относительная тотальность она находится в них самих, но как абсолютная тотальность — вне их. Однако поскольку обе науки являются науками об абсолютном и их противопоставление является реальным, то они как полюсы индифферентности взаимосвязаны в ней; сами они суть линии, которые соединяют полюс с центральной точкой. Но этот центр сам является двойным, с одной стороны, тождество, с другой — тотальность, и постольку обе науки являются продолжением развития или самоконструирования тождества в тотальность.

Точка индифферентности, к которой обе науки, поскольку они, рассматриваемые со стороны их идеальных факторов, противопоставлены друг другу, стремятся, есть общее, представлен-

ное как самоконструирование абсолютного, последний и высший пункт последних. Среднее, точка перехода от конструирующего себя как природы тождества к своему конструированию как интеллекту, является внутреннее становление света природы, или, как выражается Шеллинг¹: удар молнии идеального в реальность и его самоконструирование в точку. Эта точка, будучи разумом, есть поворотный пункт обеих наук, высшая точка пирамиды природы, ее последний продукт, к которому она, завершая себя, приходит; но как точка она должна также экспонироваться в природу. Когда наука ставит себя на это место и разделяется с него на две части, предоставляя одной стороне бессознательное производство, а другой стороне осознанное, то она знает одновременно, что интеллект как реальный фактор одновременно приносит с собой все самоконструирование природы на другую сторону и имеет в себе предшествующее или находящееся на ее стороне, а также, что в природе как реальном факторе коррелирующее с ней в науке также имманентно ей. И тем самым снимается всякая идеальность факторов и односторонность ее формы. Это единственно высокая точка зрения, в которой обе науки переходят друг в друга, так что их разделение признается только как научное, а идеальность факторов — как нечто положенное для этой цели.

Эта точка зрения является непосредственно только негативной, снимающей разделение обеих наук и форм, в которых было положено абсолютное, а не реальным синтезом, не точкой абсолютной индифферентности, в которой эти формы уничтожаются тем, что они существуют обе в единстве. Первоначальное тождество, которое развернуло свою бессознательную контрактацию (субъективно — чувства, объективно — материи) в бесконечно организованной рядоположенности и последовательности пространства и времени в объективную тотальность и противопоставило этой экспансии конституирующуюся посредством уничтожения последней контрактацию в познающую себя точку (субъективного) разума — субъективную тотальность, должно объединить обе в созерцании абсолютного, становящегося объективным в своей завершенной тотальности — в созерцании вечного очеловечивания бога, произнесшего слово о начале. Это созерцание самого себя, формирующего или находящего себя объективным абсолютного, может быть вновь рассмотрено в его поллярности, поскольку факторы этого равновесия полагаются с преимуществом, с одной стороны, сознания, а с другой — бессознательного. Это созерцание представлено в *искусстве* большей частью концентрированным в одной точке и отраженным в сознании — либо в собственном так называемом искусстве как произведении, которое, будучи объективным, является частью непреходящим, а частью может быть осмыслено рассудком как

¹ Zeitschrift für spek. Physik. Bd. II. II Heft. S. 116.

мертвое внешнее, продукт индивидуума, гения, но принадлежащего человечеству, — либо в *религии* как живом движении, которое может быть как субъективное, реализующее лишь моменты, положено рассудком как нечто просто внутреннее, продукт массы, всеобщей гениальности, но принадлежащее каждому в отдельности. В *спекуляции* это созерцание является больше как сознание и распространяемое в сознании как деятельность субъективного разума, который снимает объективность и сознание. Если для искусства в его истинном объеме абсолютное является больше в форме абсолютного бытия, то в спекуляции оно является большей частью как нечто производящее самого себя в бесконечном созерцании. Но, понимая его как становление, она (спекуляция) полагает одновременно тождество становления и бытия и как самопроизводящее, ей являющееся, полагается одновременно как первоначальное абсолютное бытие, которое может становиться только постольку, поскольку оно есть. Она умеет, таким образом, получать свое превосходство, которое имеет сознание в ней, превосходство, которое и без того есть внешнее. Оба, искусство и спекуляция, суть в своей сущности службы бога, оба — живое созерцание абсолютной жизни и тем самым однобытие (*Einssein*) с ним.

Спекуляция и ее знание, таким образом, находятся в индифферентной точке, но не в себе и для себя истинной индифферентной точке; находятся ли они в ней или нет, зависит от того, осознают ли они себя всего лишь одной стороной его. Трансцендентальная философия — наука об абсолютном, так как субъект сам есть субъект-объект и постольку разум; если она как этот субъективный разум полагает себя как абсолютное, то она есть чистый, т. е. формальный, разум, продукты которого — идеи — абсолютно противоположны чувственности или природе и могут служить для явлений только правилами чуждого им единства. С полаганием абсолютного в форму субъекта эта наука получает имманентную границу; она возводит себя в ранг науки об абсолютном и в абсолютную точку индифферентности, единственно благодаря тому, что она знает свою границу и умеет снять и себя и ее, и именно научным образом. Ибо некогда очень много говорилось о границе человеческого разума, и трансцендентальный идеализм признает непостижимыми границы самосознания, в которые мы втиснуты; но, выдавая ограничения там за пограничные столбы разума, а здесь за непостижимые ограничения, наука познает свою неспособность снять себя благодаря самой себе, то есть не посредством *salto mortale*, или вновь абстрагироваться от субъективного, куда поместил ее разум.

Так как философия полагает свой субъект как субъект-объект и является там самым одной стороной абсолютной точки индифферентности, то тотальность, конечно, есть в ней. Вся натурфилософия сама входит как знание в ее сферу. И науке

о знании, которая бы составляла лишь часть трансцендентальной философии, не может быть отказано, так же как и логике, в претензии на форму, которую она придает знанию, и на тождество, которое есть в ней, или, скорее, на изоляцию формы как сознания и на конструкцию явления для себя. Но это тождество, обособленное от всякого многообразия знания, как чистое самосознание, оказывается относительным в том, что оно не выходит за рамки обусловленности противоположным ни в какой своей форме.

Абсолютным принципом, единственным реальным основанием и прочной точкой зрения философии как Фихте, так и Шеллинга является интеллектуальное созерцание, выраженное для рефлексии тождество субъекта и объекта. Оно становится в науке предметом рефлексии, и поэтому сама философская рефлексия есть трансцендентальное созерцание; оно делает себя самого объектом и составляет единое с ним; тем самым она [рефлексия] есть спекуляция. Философия Фихте есть поэтому истинный продукт спекуляции. Философская рефлексия обусловлена, или трансцендентальное созерцание входит в сознание посредством свободной абстракции от всякого многообразия эмпирического сознания, и постольку является субъективной. Если философская рефлексия делает себя саму предметом, то она делает обусловленное предметом своей философии; чтобы понять трансцендентальное созерцание как чистое, она должна еще абстрагироваться от этого субъективного, чтобы она могла быть основой философии ни субъективно, ни объективно, ни самосознанием, противопоставленным материи, ни материей, противопоставленной самосознанию, а абсолютное, ни субъективное, ни объективное тождество, чистое трансцендентальное созерцание. Как предмет рефлексии оно становится субъектом и объектом; эти продукты чистой рефлексии философская рефлексия полагает в своей остающейся противоположности в абсолютное. Противоположность спекулятивной рефлексии не есть более объект и субъект, а субъективное трансцендентальное созерцание, первое — Я, второе — природа, оба — высшие проявления абсолютного, самого себя созерцающего разума. То, что эти обе противоположности, они называются теперь «Я» и природа, чистое и эмпирическое самосознание, познание и бытие, себя самого полагание и притивополагание, конечное и бесконечное полагаются одновременно в абсолютном, в этой антиномии усматривает общая рефлексия не что иное, как проиворечие, только разум в этом абсолютном противоречии есть истина, благодаря которому оба полагаются и уничтожаются, оба являются и не являются одновременно.

О воззрении Рейнгольда и философии

Теперь остается лишь остановиться на *воззрениях Рейнгольда на Фихтеву и Шеллингову системы*, а также на его собственной философии.

Что касается первого пункта, то Рейнгольд, во-первых, прошел мимо различия обеих, а, во-вторых, не принял их как философии. Он, по-видимому, не понял, что взору публики давно уже предстала другая философия, нежели чистый трансцендентальный идеализм. Странно, что он не видит в философии, представленной Шеллингом, ничего, кроме принципа субъективной понятийности, принципа субъективности (*die Ichheit*)¹. Рейнгольд сумел все же в одной связи объяснить, что Шеллинг сделал открытие, согласно которому абсолютное, так как оно не есть простая субъективность, есть не что иное и не может быть ничем иным, кроме голой объективности или голой природы как таковой, и что *путь к ней* лежит через полагание абсолютного в объективное тождество интеллекта и природы². Ему удалось, следовательно, представить Шеллингов принцип следующим образом: а) абсолютное, поскольку оно не есть простая субъективность, является голой объективностью, не есть, следовательно, тождество обеих и б) абсолютное есть тождество обеих. И наоборот, принцип тождества субъекта и объекта должен стать путем к выводу о том, что абсолютное как тождество не есть ни голая субъективность, ни голая объективность. Затем Рейнгольд правильно устанавливает отношение обеих наук таким образом, что обе суть лишь различные точки зрения на одну и ту же вещь, правда, не абсолютной одной и той же тождественности (*Dieselbigkeit*), всеединства. И именно поэтому ни принцип одной, ни принцип другой не есть ни простая субъективность, ни простая объективность, и в еще меньшей степени то, в чем обе проникают друг друга, не является чистой субъективностью (*Ichheit*), которая так же, как и природа, поглощается в точке абсолютной индифферентности.

Тот, кто, по мнению Рейнгольда, движим любовью и верой в истину и не находится в плену системы, легко может убедиться в том, что ошибка описанного выше решения состоит в способе формулирования задачи. Но в чем ошибка рейнгольдовского описания по сравнению с тем, что Шеллинг считает философией, и каким образом такое понимание стало возможным? Дать ответ на это не так-то легко.

Не поможет и ссылка на само введение в трансцендентальный идеализм, в котором изложено его отношение к философии в целом и выдвинуто понятие подобной целостности философии, так как в своих оценках ее Рейнгольд сам ограничивается им и

¹ Reinholds Beiträge. I Heft. S. 86—87.

² Ebendasselbst. S. 85—86.

усматривает в нем как раз противоположное тому, что в нем содержится. Столь же невозможно остановиться на отдельных положениях, в которых была бы высказана самым определенным образом истинная точка зрения, так как самые ключевые места Рейнгольд приводит сам в своем первом описании этой системы, которые гласят, что только в одной необходимой науке философии, в трансцендентальном идеализме, субъективное есть первое¹, ни как первое всей философии, как это искажено представлено непосредственно у Рейнгольда, ни как чисто субъективное в качестве только принципа трансцендентального идеализма, а как субъективный *субъект-объект*.

Для тех, кто не способен из определенных выражений заключить противоположное им, нелишне, быть может, помимо самого введения в систему трансцендентального идеализма и новых публикаций журнала по спекулятивной физике, привлечь внимание уже ко второй главе первого тома, в которой Шеллинг² говорит следующее: *«Натурфилософия есть физическое объяснение идеализма; — природа уже издавна заложила основы своей вершины, которой она достигает в разуме. — Философ проходит мимо этого только потому, что он воспринимает свой объект с первых же шагов в самой высшей потенции — как «Я», как сознание, и только физик не дает себя ввести в заблуждение. Идеалист прав, когда он делает разум творцом всего; в человеке он обладает собственной интенцией природы для себя, но именно потому, что это интенция природы, сам этот идеализм оказывается объяснимым и с этим согласуется теоретическая реальность идеализма. Когда люди научатся думать чисто теоретически, только объективно безо всякого вмешательства субъективного, то они научатся и понимать это».*

Если Рейнгольд видит главный порок предшествующей философии в том, что мышление представлялось в форме только субъективной деятельности, и требует предпринять попытку абстрагироваться от этой его субъективности, то абстракция от субъективности трансцендентального созерцания³ — как это вытекает не только из приведенного [места], но и из принципа всей Шеллинговой системы — является основной формальной чертой этой философии, которая еще определенной выражена в «*Zeitschr. für spekulat. Physik*», II Bd. 1. St. в связи с доводами против натурфилософии Эшенмейера, где тотальность положена всего лишь как идея, мысль, то есть как нечто субъективное.

Что же касается точки зрения Рейнгольда на общие стороны обеих систем относительно того, что они суть спекулятивные системы, то в соответствии со своеобразием точки зрения Рейн-

¹ Schelling. Transzendentaler Idealismus. S. 5—7 (Tüb., 1800).

² S. 84—85.

³ Reinholds Beiträge. I Heft. S. 96, 98.

гольда они с необходимостью являются специфическими и, следовательно, не философиями. Если, по Рейнгольду, существенным делом, темой и принципом философии является обоснование реальности путем анализа, то есть разделения¹, то спекуляция, высшая задача которой состоит в снятии в тождестве отдельности субъекта и объекта, не имеет, конечно, никакого значения, и не может быть и речи о существеннейшей стороне философской системы, а именно быть спекуляцией; остается лишь своеобразная точка зрения и большее или меньшее заблуждение духа. Так, например, Рейнгольд смотрит только с точки зрения заблуждения духа и на материализм, который чужд Германии², и не видит в нем ничего из истинно философской потребности. Если западное образование, из которого эта система возникла, удерживает ее в отдалении от страны, то возникает вопрос, не обусловлено ли это удаление противоположной односторонностью образования. И даже если ее научная ценность была бы незначительна, нельзя все же не признать, что, например, в *Système de la nature* заявляет о себе впавший в заблуждение относительно своего времени и воспроизведенный в науке дух, и точно так же, как скорбь о всеобщем обмане своего времени, о беспочвенном разрушении природы, о бесконечной лжи, называвшей себя истиной и правом — скорбь, которая, пронизывая все, сохраняет достаточно силы, чтобы сконструировать исчезнувшее из явлений жизни абсолютное как истину с действительно философской потребностью в науке, форма которой являет себя в локальном принципе объективного, подобно этому так же и, напротив, немецкое образование часто проникает без спекуляции в форму субъективного, к которой принадлежат также любовь и вера.

Так как аналитическая односторонность, ибо она покоится на абсолютной противоположности, игнорирует в философии именно ее философскую сторону, то ей кажется невероятным то, что Шеллинг, как выражается Рейнгольд, ввел в философию связь конечного и бесконечного — как будто философия есть нечто другое, чем полагание конечного в бесконечном; иными словами, ей кажется невероятным, что философствование должно быть введено в философию.

Рейнгольд игнорирует также в Фихтевой и Шеллинговой системах не только спекулятивную, философскую, сторону вообще, но и считает важным открытием и откровением то, что принципы этой философии превращаются в наипартикулярнейшее, а всеобщность, тождество субъекта и объекта — в нанособеннейшее, а именно в собственную, индивидуальную индивидуальность господ Фихте и Шеллинга³. И если Рейнгольд с вершины

¹ Reinholds Beiträge. I Heft. S. 1—2, 90.

² Ebendasselbst. S. 77.

³ Reinholds Beiträge. I. Heft. S. 153.

своего ограниченного принципа и своей своеобразной точки зрения срывается в пропасть ограниченного взгляда на эти системы, то это вполне понятно и закономерно. Однако дело начинает принимать случайный и враждебный оборот, когда он, в «Deutschen Mercur», а затем и в более пространной форме в следующем выпуске сборника* будет объяснять партикулярность этих систем их безнравственностью, а именно, что безнравственность в этих системах, якобы, приняла форму принципа философии. Подобный поворот можно назвать низостью и, если угодно, крайним средством ожесточения и т. д., ибо подобное находится вне закона. Но философия порождается своим временем, и если его дисгармонию угодно понимать как безнравственность, то из безнравственности времени, но только для того, чтобы вопреки разрушениям века восстановить человека из себя и сохранить разрушенную временем целостность.

Что касается *собственной философии Рейнгольда*, то он сам поведал общественности о том, что на протяжении своего философского метемпсихоза пришел сначала к Кантовой, затем после отхода от нее к Фихтевой, от той к философии Якоби и после того, как бросил и ее, к «Логике» Бардили [Bardili's Logik]. После того, как он, согласно с. 163, «ограничил свои занятия ее чистым изучением, чистыми восприятием и размышлением в собственном смысле, чтобы обуздать неумную способность воображения и вытеснить, наконец, прежние трансцендентальные типы новыми рационалистическими, взятыми из головы», он начал их разработку в сборнике статей с целью облегчить обозрение состояния философии в начале 19-го столетия. Эти статьи охватывают столь важную для процесса формирования человеческого духа эпоху наступления нового столетия с пожеланием ему «успеха в том, чтобы — не больше и не меньше как в течение предпоследнего года 18-го столетия — были действительно вскрыты причины всех философских революций, а тем самым были сняты и по существу»¹. Подобно тому, как La révolution est finis неоднократно была декретирована во Франции, точно так же и Рейнгольд уже несколько раз провозглашал конец философской революции. Теперь он признает последнее окончание окончаний, хотя, впрочем, отрицательные последствия трансцендентальной «революции будут давать знать о себе еще долгое время», ставит также вопрос, «не заблуждается ли он вновь и теперь, не будет ли и этот истинный и окончательный конец вновь только началом нового кругового поворота»². Скорее, вопрос должен быть поставлен так: не является ли этот конец, сколь мало он ни был бы способен быть концом, концом, способным стать началом чего-либо? Дело в том, что тенденция к обоснованию и

* (Что произошло до написания этих строк).

¹ Reinholds Beiträge. I Heft. S. 153. Vorrede. S. IV—VI.

² Ebendasselbst. S. V—VI.

постижению, философствование до философии, наконец-то, сумело полностью высказаться. Оно точно определило, в чем суть дела: в превращении философии в формальное познание, в логику.

Если философия как целое обосновывает себя и реальность познания по своей форме и своему содержанию в себе самой, то, напротив, обоснование и постижение в своем стремлении к подтверждению и анализу, в своих «почему» и «поскольку», и «затем» и «постольку» не выходят ни за пределы самих себя, ни входят в философию. Для лишенной опоры боязни, которая по мере ее деятельности только увеличивается, все исследования кажутся слишком поспешными, а каждое начало — преждевременным и всякая философия только предварительной. Наука утверждает, что она обосновывает себя в себе тем, что она каждую свою часть полагает абсолютной и посредством этого конституирует в начале и в каждой своей части тождество и знание. Как абсолютная тотальность знание обосновывает себя тем больше, чем дольше оно формируется, и его части обоснованы только вместе с этим целым познания. Центр круга и окружность так соотносены друг с другом, что уже начало окружности имеет отношение к центру, а последний не является подлинным центром до тех пор, пока не завершены все его отношения, вся окружность — целое, которое в такой же мере не нуждается в каком-либо способе обоснования, как и Земля, чтобы быть понятой исходя из той силы, которая ведет ее вокруг Солнца и удерживает ее одновременно во всем живом многообразии ее форм.

Но обоснование занимается только поиском приемов, чтобы взять разбег на пути к живой философии. Оно принимает это начало за истинное занятие, но своим принципом делает невозможным достижение знания и философии. Логическое познание, если оно действительно достигает разума, должно быть подведено к тому результату, что оно уничтожает себя в разуме; оно должно признать антиномию как свой высший закон. В рейнгольдской теме, теме применения мышления, мышление как бесконечная повторяемость A как A в A и посредством A^1 также антиномично, полагая A в его применении к своему результату как B . Но эта антиномия присутствует бессознательно и непознано, так как мышление, его применение и материал мирно соседствуют рядом. Поэтому мышление как способность абстрактного единства, а также и познание чисто формальны, и все обоснование вынуждено оставаться проблематичным и гипотетичным до тех пор, пока со временем в ходе проблематического и гипотетического оно не наталкивается на первоистинное в истинном и на истинное посредством первоистинного². Однако

¹ Reinholds Beiträge. I Heft. S. 108.

² Ebendasselbst. S. 90—91.

это, с одной стороны, невозможно, так как из абсолютно формального нельзя прийти к материальному, оба абсолютно противоположны, и еще менее к абсолютному синтезу, который должен быть чем-то большим, чем простым соединением; с другой стороны, с помощью гипотетичности и проблематичности вообще невозможно ничего обосновать. Или иначе познание соотносится с абсолютным: оно становится тождеством субъекта и объекта, мышления и материала; таким образом, оно не является больше формальным, возникает пассивное (*leidiges*) знание и обоснование до получения знания опять бьет мимо цели. Для боязливого познания ничего не остается, как довольствоваться в своей любви, своей вере и в своей целенаправленной стойкой тенденции анализированием, методизированием и сказыванием. Если с разбега не преодолеть этой ямы, то ошибка будет приписана не самому процессу разбега, а его методике. Но истинный метод — такой, с помощью которого знание вовлекается уже по эту сторону препятствия в зону самого разбега, а философия редуцируется в логику.

Мы не можем тотчас перейти к рассмотрению метода, с помощью которого философия должна быть вовлечена в зону разбега, а вынуждены сначала затронуть предпосылки, рассматриваемые Рейнгольдом как необходимые, следовательно, говорить о разбеге к разбегу.

В качестве *предварительного условия* философствования, из которого должно брать начало стремление постигнуть истину, Рейнгольд выдвигает *любовь к истине* и к достоверности, а так как это обычно тотчас и достаточно легко признается, то и Рейнгольд на этом долго не останавливается¹. И действительно, объектом философской рефлексии не может быть не что иное, как истина и достоверность. Если сознание поглощено этим объектом, то в нем нет места для рефлексии о субъективном в форме любви. Эту рефлексию производит в первую очередь любовь, фиксирующая субъективное; и именно она делает ее владельницей столь возвышенного предмета, каким является истина, как и в не меньшей степени индивидуум, который, вдохновленный подобной любовью, постулирует ее как нечто в высшей степени возвышенное.

Второе существенное условие философствования, а именно *вера в истину* как истину, полагает Рейнгольд, не находит столь легкого признания, как любовь. Вера вполне могла бы выразить то, что должно быть выражено. Относительно философии речь могла бы идти о вере в разум как в истинное здоровье. Излишество выражения: вера в истину как истину — привносит в него вместо ясности нечто неудачное. Главное, что Рейнгольд серьезно заявляет: *«Его не нужно спрашивать о том, что такое вера в истину; тот, кому она не ясна посредством себя самой»*,

¹ Reinholds Beiträge. I Heft. S. 67.

не испытывает и не знает потребности в подтверждении ее знанием, которое может исходить только из этой веры; тот сам не понимает своего вопроса, и Рейнгольд *«ничего ему сказать»*¹.

Если Рейнгольд считает себя вправе постулировать, то имеется такая же предпосылка стоящего выше всякого доказательства возвышенного и вытекающее из него право и необходимость постулирования в постулате трансцендентального созерцания. Ведь, как сам Рейнгольд утверждает, Фихте и Шеллинг описали своеобразную деятельность чистого разума, трансцендентальное созерцание, как возвращающуюся в себя деятельность²; но сам Рейнгольд ничего не может сказать тому, кто мог бы после описания рейнгольдской веры поставить такой вопрос. Однако он делает больше, чем считает себя обязанным: он определяет веру по крайней мере посредством противопоставления ее знанию как необоснованное знанием полагание истины (*Fugwahrhalten*), и определение того, что есть знание, выяснится затем в процессе проблематического и гипотетического обоснования, как и общая сфера знания и веры, и, следовательно, описание будет полным.

Если Рейнгольд посредством постулата полагает себя избавленным от дальнейших объяснений (*Weiter — Sagens*), то, напротив, ему кажется странным, что господа Фихте и Шеллинг постулируют; их постулат кажется ему идиосинক্রазией в сознании определенных исключительных, располагающих особым чувством индивидуумов, в трудах которых сам чистый разум публиковал свое действущее знание и знающее действие³. Рейнгольд полагает также (S. 143), что находясь в этом порочном кругу, вышел из него и способен теперь вещать о тайнах. То, что он предаёт огласке, — это то, что самое общее, деятельность разума, превращается в наисоборнейшее, в идиосинক্রазию господ Фихте и Шеллинга. И в не меньшей степени тот, кому рейнгольдская любовь и вера не совсем ясны сами по себе и кому Рейнгольд ничего не может сказать, видит его в волшебном ореоле таинства, владеец которого как представитель любви и веры мнит себя одаренным особым чувством, таинством, которое представлено и изображено в сознании этого исключительного индивидуума и которое с помощью очерка основ логики и обсуждающих его статей желает быть опубликованным в чувственном мире и т. д.

Постулат любви и веры звучит несколько приятней и мягче, чем это странное требование трансцендентального созерцания; посредством нежесткого постулата публика может быть больше удовлетворена, а жесткий постулат трансцендентального созерцания может оттолкнуть ее, впрочем, это ничего не дает для главного.

¹ Ebendasselbst. S. 69.

² Reinholds Beiträge, S. 114.

³ Ebendasselbst. S. 140.

Вот мы и подошли, наконец, к *главной предпосылке*, относящейся непосредственно к философствованию. То, что следует предпослать философии, что может быть мыслимо хотя бы только как попытка, Рейнгольд называет праистинным* (Urwahre), а само по себе истинное и достоверное — основой объяснения всего понятийно истинного; но то, с чего начинается философия, должно быть первым понятийно истинным, а именно истинно первым понятийным (Begriffliche), которое в философии в первую очередь принимается как стремление лишь проблематично и гипотетично. Но в философствовании как знании оно оправдывает себя как единственно возможное первое лишь тогда и постольку, когда и поскольку со всей достоверностью следует, что и почему оно само и возможность и действительность познаваемого, а также как познание посредством первоистинного как основы всего, что возвещает о себе, возможно, и как и почему оно с помощью праистинного является истинным, которое наряду со своим отношением к возможному и действительному, в чем оно обнаруживается, есть просто непонятное, необъяснимое и неназываемое¹.

Из этой формы абсолютного как праистинного видно, что в философии поэтому речь идет не о том, чтобы произвести знания и истину с помощью разума, что абсолютное в форме истины не есть дело разума, а оно уже само по себе есть истинное и достоверное, следовательно, познанное и известное. Разум не может вступить с ним в деятельное отношение; напротив, всякая деятельность разума, всякая форма, которую благодаря ей принимает абсолютное, следует рассматривать как его изменение, а изменение праистинного было бы продуктом заблуждения. Философствовать значило бы поэтому воспринимать в себе уже полностью готовое известное с обыкновенной пассивной восприимчивостью, и удобство подобной манеры нельзя отрицать. Не нужно напоминать, что истина и достоверность вне познания, будь оно верой или знанием, есть бессмыслица и что благодаря только самодеятельности разума абсолютное становится истинной и достоверностью. Однако становится понятным, насколько странным должно показаться этому удобству, которое предполагает праистинное уже готовым, когда требуется, чтобы мышление было возведено посредством самодеятельности разума в знание, чтобы посредством науки природа была препарирована для сознания и субъект-объект не представляет собой ничего такого, что бы не было создано им посредством спонтанности. Соедине-

* Рейнгольд сохраняет здесь способ выражения Якоби, но не суть; он вынужден, по его словам, покинуть последнего. Когда Якоби говорит о разуме как способности *предполагания истинного*, то он противопоставляет истинное как истинную *сущность* формальной истине, но отрицает как скептик, что она может быть познана человеком; Рейнгольд же, напротив, говорит, что он научился мыслить его посредством формального обоснования, в котором для Якоби истинное отсутствует.

¹ Reinholds Beiträge. I Heft. S. 70—75, passim.

ние рефлексии с абсолютным в знании происходит в силу этой самой удобной манеры полностью согласно идеалу философской утопии, в которой абсолютное уже само по себе готовит себя к истинному и достоверному и делает возможным пассивность мышления, которому достаточно лишь открыть рот, чтобы насладиться собой. Из такой утопии изгоняется трудное, ассерторическое и категорическое творчество и конструирование; благодаря проблематичной и гипотетической тряске падают с дерева познания, стоящего на песке обоснования, вниз плоды, съеденные и усвоенные посредством самих себя. Для всего дела редуцированной философии, желающей быть всего лишь проблематическим и гипотетическим экспериментом и предварительностью, абсолютное необходимо должно быть уже положено праистинным и знаемым. Каким же иначе образом могут быть получены из проблематичного и гипотетического истина и знание?

Так как и поскольку предпосылкой философии является в себе непостижимое и первоистинное, поэтому и постольку оно должно уметь заявить о себе только в понятийном истинном, и философия должна исходить не из непостижимого первоистинного, а из постижимого истинного.

Такой вывод не только ничем не обоснован, но и следует, напротив, сделать противоположный вывод: если предпосылка философии, первоистинное, есть нечто непостижимое, то первоистинное проявило бы себя через постижимое, через свою противоположность, т. е. ошибочно. Скорее следовало бы сказать, что философия должна начинать хотя и с понятий, но непонятных понятий (*mit unbegreiflichen Begriffen*), продолжаться и заканчиваться ими; ибо при ограничении понятия непонятное вместо того, чтобы являться, снимается, и соединение противоположных понятий в антиномии, а для способности понимания противоречие есть не только ассерторическое и категорическое явление и истинность, возможное с помощью рефлексии открывение непонятного в понятиях. Если абсолютное, по Рейнгольду, познаваемо только вне его отношения к действительному и возможному, в чем оно проявляется, нечто непонятное, познаваемое, следовательно, в возможном и действительном, то это знание есть знание посредством рассудка, а не есть знание абсолютно. Ибо разум, созерцающий отношение действительного и возможного к абсолютному, снимает тем самым возможное и действительное как возможное и действительное: перед ним эти определения исчезают, как и их противоположность, и он познает тем самым не внешнее явление как открывение, а сущность, которая обнаруживает себя, — напротив, он должен понять понятие для себя как абстрактное единство мышления, не как его проявление, а как исчезновение его из сознания; само по себе оно, правда, не исчезает, но исчезает из такого рода спекуляции.

Мы теперь переходим к рассмотрению того, что есть *истинное занятие философии, редуцированной до логики*, а именно оно

должно вскрыть и установить посредством анализа применения мышления как мышления, первоистинное с истинным и истинное посредством первоистинного. И мы видим некоторые абсолюты, которые необходимы для этого:

а) Мышление не следует понимать здесь в первую очередь в применении и через применение и как примененное; необходимо понять его *внутренний* характер, но последний есть бесконечное повторение одного и того же в одном и том же, через одно и то же — чистое тождество, абсолютная, исключаящая из себя все внешнее друг другу, друг за другом и рядом друг с другом бесконечность¹.

в) Нечто совершенно другое, чем мышление, есть *применение мышления*, насколько несомненно то, что мышление само по себе ни в коем случае не есть применение мышления, настолько же несомненно, что в применении и через него к мышлению должно приводить.

И третье = с, *материя* применения мышления²; это частично уничтожаемое в мышлении, частью сочетающееся с ним материальное постулируется, и правомерность и необходимость принятия и предпосылки материи состоят в том, что мышление невозможно было бы применить, если бы не было материи. Так как поэтому материя не должна быть тем, чем является мышление, ибо, если бы она была тем же самым, она не могла бы быть другим и не состоялось бы никакого применения, но так как внутренний характер мышления есть единство, то внутренний характер материи есть противоположное ему, многообразие³. То, что некогда считалось прямо-таки данным эмпирически, постулируется теперь со времен Канта, и это называлось с тех пор оставаться имманентным; только в субъективном — объективное должно быть постулировано — разрешены эмпирически данные законы, формы, или, если угодно, то, что еще допускается под именем фактов сознания.

То, что в первую очередь касается мышления, то Рейнгольд, как уже отмечалось выше, видит основную ошибку всей новой философии в общем предрассудке и скверной привычке принимать мышление только за субъективную деятельность и пытаться в порядке только опыта абстрагироваться прежде всего от всякой субъективности и объективности. Легко, однако, видеть, что, поскольку мышление полагается в чистое, т. е. абстрагированное от материальности, следовательно, противоположное единство и затем — что необходимо — за этой абстракцией следует постулат об отличной от мышления и независимой от него материи, — та самая основная ошибка и сам общий предрассудок выступают во всей своей силе. Мышление здесь не есть существенно тожде-

¹ Reinholds Beiträge. I Heft. S. 100, 106—107.

² Ebendasselbst. S. 107, 110.

³ Bardilis Grundriss der ersten Logik. S. 85, 114; Reinholds Beiträge. I Heft. S. 111—112.

ство субъекта и объекта, благодаря которому оно характеризуется как деятельность разума и тем самым одновременно абстрагируется от всякой субъективности и объективности посредством того, что оно одновременно есть оба, а объект есть постулированная для мышления материя, и тем самым мышление есть не что иное, как нечто субъективное. Следовательно, если бы некто захотел пойти навстречу желанию абстрагироваться от субъективности мышления и положить его одновременно как субъективное и объективное, то есть как лишенное одновременно обоих этих предикатов, то это не может быть разрешено, а, напротив, посредством противопоставления объективному оно определяется как субъективное, и абсолютная противоположность становится темой и принципом философии, впадшей под влиянием логики в редукцию.

Основываясь на этом принципе, синтез не происходит. Он обозначается популярным словом «применение», но и в этой убогой форме, для которой от двух абсолютных противоположностей не много перепадает для целей синтеза, он не согласуется с тем, что первой темой философии должно быть нечто постигаемое. Ибо даже недостаточный синтез применения содержит переход единства в многообразное, соединение мышления и материи, заключает в себе, следовательно, так называемое непостижимое. Чтобы синтез мышления и материи стал возможным, необходимо, чтобы они были противопоставлены не абсолютно, а положены изначально как единое, и тем самым мы достигли бы сносного тождества субъекта и объекта трансцендентального созерцания, интеллектуального мышления.

Однако Рейнгольд в этой предварительной и вводной экспозиции представил из очерка логики не все, что может служить смягчению того вида трудностей, которые имеются в абсолютном противоположении. Дело в том, что очерк постулирует кроме материи и ее дедуцированного многообразия также и внутреннюю способность и умение быть мыслимой наряду с материальностью, которая должна быть уничтожена, еще нечто, что не уничтожается мышлением и что присутствует даже в восприятиях лошади: независимая от мышления форма, с которой, так как *согласно закону природы* форма не может быть уничтожена формой, форма мышления должна *соединиться* (zu fügen hat), — кроме немислимой материи, вещи в себе, абсолютно поддающегося представлению материала, который не зависит от представляющего, но в представлении соотносится с формой¹. Это отношение формы к материалу Рейнгольд называет постоянно применением мышления и избегает выражения «представление», употребляемого Бардили. Дело в том, что утверждалось, что «*Очерк логики*» есть не что иное, как «*подновленная элементарная философия*». Кажется, нет оснований считать, что

¹ Bardilis Grundriss der Logik. S. 66—67, 88, 99, 114 usf.

Рейнгольду приписывается намерение представить вновь философской общественности в этой почти неизменной форме элементарную философию, в которой она не нуждается, а что громкий прием и чистое изучение логики пошло, не ведая того, к себе самому в ученики.

Рейнгольд противопоставляет этому взгляду на вещи в своем сочинении следующие доказательства: во-первых, он вместо того, чтобы видеть свою элементарную философию в «Очерке логики», видел в нем «родство с идеализмом», а именно из-за острой иронии, с которой Бардили при всяком удобном случае отзывается о Рейнгольдовской теории, скорее видел в ней любимую другую философию, что:

— слова «представление», «представляемое» и «простое представление» употребляются в «Очерке» сплошь в таком смысле, который полностью противоположен смыслу, в котором они употребляются автором элементарной философии, что наверняка сам лучше всего это знает;

— тот, кто утверждает, что «Очерк» является хотя бы в каком-то определенном смысле переработкой элементарной философии Рейнгольда, вероятно, сам не понимает, о чем говорит¹.

На первом основании, горькой иронии, нет возможности останавливаться. Остальное суть утверждения, правильность которых последует из краткого сопоставления главных моментов «Теории» и «Очерка».

Согласно «Теории»² к представлению как внутреннему условию относится существенная часть представлений:

а) материал представления, то, что дано восприимчивости, формой чего является многообразное;

б) форма представлений, продукт спонтанности, формой которого является единство.

В «Логике»:

а) мышление, деятельность, основная черта его — единство,

б) материя, ее особенность есть многообразное.

в) Отношение обоих друг к другу называется в теории и логике представлением, только что Рейнгольд постоянно говорит о применении мышления. Форма и материя, мышление и материя — обе одинаковым образом наличествуют сами по себе в обоих.

Что еще касается материи, то:

а) часть ее, в теории и в логике, *вещь в себе*, а там — сам предмет, поскольку он не может быть представлен³, но что столь же невозможно отрицать, как и сами представляемые предметы⁴, а здесь материальное, которое должно быть уничтожено в мышлении, немислимое материи.

¹ Reinholds Beiträge. I Heft. S. 128—129.

² Reinholds Theorie des Vorstellungsvermögens. S. 230, 255—285.

³ Ebendasselbst. S. 244.

⁴ Ebendasselbst. S. 433.

б) Другая часть объекта есть в «Теории» известный материал представления¹, в «Логике» — независимая от мышления, неуничтожимая форма объекта², с которой форма мышления, так как форма не может уничтожить форму, должна ладить.

И через эту двучастность объекта, — с одной стороны, абсолютной для мышления материальностью, с которой мышление не может не только ладить, но и не знает, что с ней делать, кроме как уничтожить ее, то есть абстрагироваться от нее, с другой стороны, свойство, которое принадлежит опять-таки объекту независимо от всякого мышления, но форме, которая позволяет ему быть мыслимым, с которой мышление должно быть согласовано, насколько это возможно, — мышление должно ринуться в жизнь³. В философию мышления после этого падения в абсолютный дуализм попадает со сломанной головой, дуализм, который способен бесконечно менять свои формы, но рождать все время одну и ту же нефилософию. С этой вновь представленной теорией своего собственного учения Рейнгольд похож на человека, которого, к его величайшему удовольствию, по неосведомленности обслуживают из его собственных запасов — все желания и надежды сбылись, все философские революции в новом столетии закончились, так что теперь при имеющей всеобщую силу редукции философии в логику может сразу наступать в ней вечный мир.

Свой новый труд в этом философском винограднике Рейнгольд, — как и всякий политический журнал каждый свой выпуск, — начинает с рассказа о том, что все произошло совершенно не так, как он некогда предсказывал: «иначе, чем он возвещал в начале революции, иначе, чем когда он в середине этого процесса пытался содействовать ее продвижению, иначе, чем как полагал в конце ее, что цель ее достигнута; и он спрашивает себя, не заблуждается ли он в четвертый раз?»⁴. — Впрочем, если количество ошибок помогает рассчитать вероятность и если принять в расчет то, что называют авторитетом, то, помимо этой, которой не должно быть, на основе его статей, к тем трем признанным можно добавить еще несколько, а именно:

— согласно сказанному на с. 126 Рейнгольд вынужден был навсегда отказаться от промежуточной точки зрения между философиями Фихте и Якоби, о которой он полагал, что нашел ее;

— он желал, верил и т. д. (с. 129), что сущность философии Бардили можно свести к сущности Фихтевой философии, и наоборот, и стремился с полной серьезностью убедить Бардили, что он идеалист; но он не только не смог убедить последнего, но, напротив, вынужден был в результате писем его (с. 130) вообще отказаться от идеализма, — так как попытка с Бардили

¹ Ebendasselbst. S. 304.

² Bardilis Grundriss der Logik. S. 82.

³ Ebendasselbst. S. 69.

⁴ Reinholds Beiträge. I Heft. Vorrede. S. III—IV.

провалилась, он тотчас принял близко к сердцу очерк Фихте (с. 163) со словами: «Какой триумф для доброго дела, что Фихте сквозь бастион своей и Вашей (Бардили) буквы прорывается к единству с Вами». — Чем это кончилось, известно.

И, наконец, не следует забывать, имея в виду историю, что дело обстоит иначе, чем думал Рейнгольд, когда он полагал, что на основе одной части философии Шеллинга видел всю систему и принимал ее за то, что обычно называют идеализмом.

И во что выльется, в конце концов, логическая редукция философии, предсказать нелегко; эта находка пребывать вне философии и тем не менее философствовать слишком удобна, чтобы быть нежелательной. Только она сама устроит суд над собой. В самом деле, поскольку она из многочисленных форм точки зрения рефлексии должна выбрать лишь одну, то в воле каждого создавать себе другую. Это означает в данном случае — вытеснить старую систему новой; и не может называться иначе, потому что форма рефлексии должна быть принята в качестве сущности системы; так и Рейнгольд смог даже в логике Бардили увидеть другую систему, чем в своей теории.

Тенденция к обоснованию, которая нацелена на то, чтобы свести философию к логике, должна как самофиксирующееся явление одной стороны всеобщей потребности философии занять свое необходимое и определенное объективное место в многообразии устремлений образованности, которые касаются философии, но принимают фиксированные формы прежде, чем приходят к самой философии. Абсолютное по линии своего развития, которое оно производит до полного завершения самого себя, должно в то же время удерживать себя в каждом пункте и организовываться в форму, и в этом разнообразии, формируя себя, оно является.

Если потребность философии не достигает своего центра, она показывает две стороны абсолютного, которое есть одновременно внутреннее и внешнее, сущность и явление, как отдельные, особенно внутреннюю сущность и внешнее явление.

Внешнее явление становится для себя абсолютно объективной тотальностью, которое в своем стремлении к бесконечному количеству обнаруживает свою неосознанную связь с абсолютным, и следует отдавать должную справедливость ненаучному усилию чувствовать потребность в тотальности настолько, что стремиться расширить эмпирическое в бесконечность, хотя тем самым, в конце концов, материя становится очень тонкой. Эта работа над бесконечным объективным материалом образует полюс, противостоящий полюсу плотности, которая стремится остаться во внутренней сущности и из контракции (Kontraktion) своего готового материала не может перейти к научному распространению (Expansion). Вышеупомянутое усилие привносит в безжизненность сущности, которую оно обрабатывает, благодаря своей бесконечной деятельности, если не жизнь, то, по

крайней мере, движение. И если Данаиды по причине вечной утечки воды никогда не наполняют сосуда, то упомянутые усилия, напротив, не достигают полноты потому, что они посредством постоянного притока придают морю бесконечную ширь. И если они не достигают удовлетворения, не оставив ничего, что бы не было намочено, то деятельность обретает именно в этом себе пищу на неизмеримой поверхности, прочно опираясь на всеобщий тезис о том, что внутри природы не может проникнуть никакой созданный дух, она отказывается от того, чтобы творить дух и внутреннее и превращать мертвое в природу. Напротив, внутренняя сила тяжести мечтателя пренебрегает водой, посредством доступа которой в уплотнение она могла бы выкристаллизоваться в форму; находящееся в брожении стремление, рождающееся из природной необходимости, чтобы сотворить форму, отталкивает свою возможность и растворяет природу в призраках, формирует ее в бесформенные формы, или, если рефлексия превалирует над фантазией, возникает скептицизм.

Ложную середину между обеими образует популярная, или формулярная, философия, которая не постигла обеих и поэтому полагает, что может благодарить их за то, что принцип каждой остается в своей сущности и что благодаря модификации оба проникают друг в друга. Она не вбирает в себя оба полюса, и сущность обеих ускользает от нее в поверхностной модификации и в соседствующем объединении, она остается чужда обоим и философии вообще. У полюса разреженности она заимствует принцип противоположности, но противоположности не должны быть просто явлениями и понятиями до бесконечности, но одна из них также — бесконечным и непостижимым; тем самым должна быть удовлетворена потребность мечтателя в сверхчувственном. Однако принцип рассеивания (*Zerstreuung*) пренебрегает сверхчувственным подобно тому, как принцип мечтательности пренебрегает противоположением сверхчувственного и какого-либо ограниченного существования, находящегося рядом с ним. Точно так же философией отбрасывается всякая видимость середины, которую популярная философия придает своему принципу абсолютного тождества конечного и бесконечного, которое смерть раздвоенных с помощью абсолютного тождества поднимает до жизни, и посредством его разум, вбирающий их обеих в себя и полагающий их по-матерински, стремится к осознанию данного тождества конечного и бесконечного, то есть к знанию и истине.

*Публикация И. С. Нарского.
Перевод с немецкого И. Д. Копцева.*