

ского содержания, а также принципом наглядности, конструктивной экспликации сугубо умозрительных построений с помощью понятий других, конкретных наук, что приводит к явлению вторичной терминологизации, переосмыслению известных терминов. Метафоричность — одна из особенностей терминологического творчества философа. Принцип метафоризации приводит к образованию целых группировок слов и словосочетаний, образующих лексико-семантические поля: поле априорности, поле опыта, поле ассерторичности, ноуменального поля и т. д. Все поля вместе образуют систему взаимоотношений, структурно отражающих содержание всего произведения. Кроме того, существуют группировки слов с «трансцендентальной коннотацией», свидетельствующие о том, что вся лексика данного произведения контекстуально окрашена под влиянием специфического содержания. Художественная образность, представленная в произведении, также тесно связана с концептуальным содержанием произведения; фрагменты текста с данной образностью выполняют, как правило, функцию ретроспекции и проспекции.

¹ Гусев С. С., Тульчинский Г. Л. Проблема понимания в философии. М., 1985. С. 94—95.

² Матросов В. Л. Язык и метафора // Логика и язык: Сб. науч. тр. М., 1985. С. 47.

³ Там же. С. 52.

⁴ Аверинцев С. С. Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда // Новое в современной классической филологии: Сб. М.: Наука, 1979. С. 52.

НАУЧНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ СИСТЕМАМИ ФИЛОСОФИИ ФИХТЕ И ШЕЛЛИНГА В СООТНЕСЕНИИ С РАБОТАМИ РЕЙНГОЛЬДА, ИМЕВШИМИ ЦЕЛЮ ОБЛЕГЧИТЬ ОБЗОР СОСТОЯНИЯ ФИЛОСОФИИ В НАЧАЛЕ 19-го СТОЛЕТИЯ

Георга Вильгельма Фридриха Гегеля, доктора философии.

Работа «Различие систем философии Фихте и Шеллинга» *Differenz der Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*) обычно в литературе вопроса называемая кратко «Работа о различии» («*Differenzschrift*»), была написана молодым Гегелем в июне-июле 1801 г. и опубликована осенью того же года. На русский язык переводится впервые.

В январе 1801 г. Гегель из Франкфурта-на-Майне перебрался в Иену, средоточие философских умов того времени не только Веймарского герцогства, но и всей Германии. Уже три года здесь был профессором местного университета молодой Шеллинг, и после того как в 1799 г. клерикалы добились ухода из Иенского университета Фихте, центральной фигурой духовной жизни Иены на некоторое время стал Шеллинг. Он ведет активную переписку с Фихте, и между ними стали прорисовываться все большие различия в истолковании тенденций дальнейшего развития принципов трансцен-

дентальной философии Канта. Но и общественность, и даже сами эти два философа не представляли себе глубины этих различий. Гегель в своей первой философской публикации решился сказать об этом со всей прямотой и обстоятельностью, и из публикации «Работы о различии» Фихте с неудовольствием увидел, что его философская позиция превзойдена, ясно увидел это, наконец, и сам Шеллинг. В работе «Шеллинг и откровение» (1842) Ф. Энгельс заметил, что «...именно Гегель довел до сознания Шеллинга, в какой мере он, сам того не зная, вышел за пределы Фихте» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 41. С. 179). А общественность с удивлением поняла, что на теоретическом небосводе появилась новая и очень яркая звезда.

В философии тех лет была еще одна сравнительно заметная фигура — Карл Леонард Рейнгольд, пропагандировавший идеи кантовского дуализма в духе, очень близком учению самого Канта. Но в «Работе о различии» Гегель заявил, что эта позиция должна быть преодолена, ибо диалектика субъекта и объекта рассудочным мышлением этой позиции не ухватывается. Гегель критикует за «рассудочность» и самого Канта, однако само различие рассудка и разума им у Канта же и было заимствовано (хотя и основательно переосмыслено) из «Критики чистого разума». Западногерманский историк философии М. Баум, рассматривая проблему системности Гегеля, недавно справедливо подчеркнул, что именно на материале «Работы о различии» в вопросе о подчинении частей системы ее целостности «зависимости этой гегелевской концепции от кантовской очевидна» («Философия Гегеля: проблемы диалектики». М., 1987, с. 190). Что касается воздействия двух других «Критик» Канта, то Фихте «отталкивался» от «Критики практического разума», а объективно-идеалистическая система Шеллинга складывалась не только в антитезе к субъективному идеализму Фихте, но и в процессе переосмысления мотивов «Критики способности суждения». Характерно, что тенденция одного из значений объективности у Канта, направленная к материализму, не понравилась особенно Гегелю, и он в «Работе о различии» упрекает Канта за то, что тот «понимает материю как только объективное» (этот упрек относится и докритическому Канту).

Но главное в содержании «Работы о различии» — это гегелевская трактовка «Системы трансцендентального идеализма» (1800) Шеллинга. Видно, что Гегель уже не шеллингianец, он вступил на путь создания гораздо более исторически и логически целостной системы *объективного диалектического идеализма*. Но он приветствует то, что Шеллинг преодолевает агностицизм кантовской вещи в себе уже не посредством субъективного идеализма Фихте, а с помощью восстановления прав объекта.

Огромный интерес представляет тот шаг, который в «Работе о различии» Гегель сделал в разработке диалектики. Отголоски событий Французской буржуазной революции XVIII в. не остались без влияния на том факте, что Гегель сосредоточивает теперь диалектическую проблематику на понятии «раздвоения», или «двойственности» (Entzweiung), всех вещей, процессов, событий. В форме «раздвоения» противоречия четко обозначаются, но они при этом и застывают в своей контрастной взаимополарности. У Канта такие состояния были обозначены резчайшим образом, но на них нельзя останавливаться, их следует через их дальнейшее движение преодолевать. «Раздвоение — источник *потребности философии*», — пишет Гегель. Этот процесс был начат Шеллингом в его натурфилософии и продолжен в его системе трансцендентального идеализма, но следует идти еще дальше: «рефлектирующий разум» — вот та методологическая установка, которая выше и плодотворнее, чем «интеллектуальное созерцание» у Шеллинга! Перед нами существенный шаг Гегеля вперед, к созданию *теоретической* объективной диалектики, в которой разум есть сущность и могучая сила развития. Гегель перетолковывает и понятие кантовских антиномий: антиномия — это «само себя снимающее противоречие». Д. Лукач отмечает еще одну примечательную особенность «Работы о различии»: здесь у Гегеля намечается уже весьма критическое отношение к религии, которое потом получит свое развитие в «Феноменологии духа» (1807) (см.: Лукач Д. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М., 1987, с. 311).

Характерно, что современные нам западные исследователи часто берут сторону Шеллинга или Фихте против Гегеля. Так, Р. Лаут в сочинении «Работа о различии» заявляет, что гегелевская идея не останавливаться на «раздвоении», но идти дальше вперед, «снимая», отрицая его, «снимает» тем самым и ... свободу, так что Гегель подрывает идеалы морали и истории, тогда как Фихте, их-де надежно защитил (см.: Lauth R. Hegels spekulative Position in seiner «Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie» im Lichte der Wissenschaftslehre//Kant-Studien. 72. Jahrgang. 4. Heft, 1981. S. 430—489). Но дальнейший путь Гегеля, развитие его интеллектуальной биографии ясно показали, что историзм и обоснование свободы в плане ее исторического развития Гегелем значительно превзошли по глубине и широте осмысления позиции как Фихте, так и Шеллинга.

Перед нами работа 1801 года. Впереди еще долгая дорога. Пока разрыва Гегеля с Шеллингом нет, они стоят на пороге совместного издания знаменитого «Критического журнала философии» (1802—1803).

Перевод с немецкого по изданию: Hegel G. W. Fr. Sämtliche Werke. Hrsg. von G. Lasson. Bd. 1. Leipzig, 1905 — осуществлен И. Д. Копцевым, сверен с оригиналом и отредактирован И. С. Нарским и Л. А. Калининским.

И. С. НАРСКИЙ

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Из немногочисленных публикаций, в которых чувствуется осознание различия между Фихтевой и Шеллинговой системами, больше просвечивает стремление обойти это различие или скрыть его, нежели внести ясность в его понимание. Ни непосредственное рассмотрение обеих систем в том виде, в каком они представлены общественности, ни, между прочим, ответы самого Шеллинга, ни идеалистические выпады Эшенмайера против натурфилософии не выдвигают данного различия. Напротив, Рейнгольд имел, например, столь смутное представление по этому вопросу, что известное предположение о полной практичности обеих систем лишило его правильной точки зрения на систему Шеллинга. Эта путаница у Рейнгольда в гораздо большей степени послужила поводом для данного сочинения, чем грозно надвигающаяся — или вернее уже объявленная свершившейся — революция в философии, сводящая ее к логике.

Кантова философия нуждалась в том, чтобы дух ее был освобожден от оков буквализма, а чисто спекулятивный принцип был выделен из всего, что относилось к резонирующей рефлексии или могло быть использовано для нее. Со своим принципом дедукции категорий эта философия есть подлинный идеализм, и именно он был тем принципом, который выделил Фихте в его чистой и строгой форме, назвав его душой Кантовой философии.

То, что вещи сами по себе (а с их помощью объективно было выражено не что иное, как пустая форма противоположения) были гипостазированы и положены как абсолютная объективность наподобие вещей догматика, что сами категории были превращены отчасти в покоящиеся мертвые рубрики интеллиген-

ции, отчасти в высшие принципы, с помощью которых была уничтожена форма выражения самого абсолютного, например, субстанции Спинозы, и тем самым на место истинного философствования снова смогло прийти негативное резонирование, только под еще более претенциозным названием критической философии — все эти обстоятельства были обусловлены не более чем формой Кантовой дедукции категорий, а не ее принципом или духом. И если бы мы не имели ничего более из философии Канта, чем только это, то вышеуказанное превращение было бы почти непонятным. В указанной выше дедукции форм рассудка был сформулирован самым определенным образом принцип спекуляции, тождество субъекта и объекта. Крестным отцом этой теории рассудка был разум.

Однако, даже если Кант делает предметом философской рефлексии само это тождество как разум, все же это тождество исчезает само собой. Если о рассудке идет речь в связи с разумом, то и, наоборот, о разуме рассуждают посредством рассудка. Отсюда становится ясно, на сколь низкой ступени понималось тождество субъекта и объекта. Оно ограничивается двенадцатью или даже девятью чистыми действиями мысли — модальность не дает истинного объективного определения, в ней, по существу, отсутствует тождество субъекта и объекта.

За рамками объективных определений посредством категорий остается огромное эмпирическое царство чувственности и восприятия, абсолютная апостериорность, для которой не указано никакой иной априорности, кроме как субъективной максимы рефлектирующей способности суждения. Это значит, что нетождественность возводится в абсолютное основоположение, что и не могло быть иначе после того, как из идеи — этого продукта разума — тождество, т. е. разумное, было изъято и абсолютно противопоставлено бытию, после чего разум был представлен как практическая способность, не как абсолютное тождество, а как [находящийся] в бесконечной противоположности, как способность чистого рассудочного единства, т. е. так, как он может мыслиться конечным мышлением, следовательно, рассудком. Отсюда возникает, следовательно, противоречивый результат: для рассудка нет абсолютных объективных определений, но они есть только для разума.

Чистое мышление самого себя, тождество субъекта и объекта, в форме Я-Я есть принцип системы *Фихте*, и если непосредственно придерживаться одного этого принципа — в Кантовой философии трансцендентального принципа, лежащего в основе дедукции категорий, — то тем самым получим смело высказанный, подлинный принцип спекуляции.

Но как только спекуляция выходит за рамки понятия, которое она сама себе устанавливает, и образует систему, она покидает саму себя и свой принцип и не возвращается к нему. Она препоручает разум рассудку и переходит в ряд конечных [опре-

делений] (Endlichkeiten) сознания, из которых она затем не реконструируется в тождество и в истинную бесконечность. Сам принцип, трансцендентальное созерцание, попадает тем самым в неудачное положение противоположности дедуцированному из него многообразию. Абсолютное системы предстает лишь в форме своего явления, охваченного философской рефлексией, а указанное определение, данное ему рефлексией, т. е. конечность и противоположность, не удаляется (wird nicht abgezogen). Принцип [единства] субъекта и объекта оказывается лишь субъективным субъект-объектом, а то, что из него дедуцируется, принимает тем самым форму обуславливания чистого сознания, форму Я-Я, а само чистое сознание — форму обусловленного объективной бесконечностью, временным прогрессором in infinitum, в котором трансцендентальное созерцание утрачивается и Я не конституируется в абсолютное самосозерцание, т. е. принцип Я-Я превращается в принцип Я должно быть равным Я. Разум, положенный в абсолютной противоположности, низведенный, следовательно, до рассудка, становится тем самым принципом форм (Gestalten), которые вынуждено принимать абсолютное, и наукой о них.

Необходимость различать данные две стороны Фихтевой системы — одну, согласно которой она устанавливает понятие разума и спекуляции в чистом виде, т. е. сделала этим возможной философию, а другая, согласно которой она положила разум и чистое сознание в их единстве и возвела разум в его конечной форме в принцип, — для того чтобы показать различие этих двух сторон, это должно быть показано как внутренняя необходимость самого существа дела (der Sache selbst). Внешний повод исходит из самой потребности времени и прежде всего от всплывших на волне этой потребности статей Рейнгольда, дающих очерк состояния философии в начале нового столетия, в которых оказались обойденными как та сторона, согласно которой Фихтева система является подлинной спекуляцией и, следовательно, философией, так и другая сторона [проявившаяся] в Шеллинговой системе, которая отличает ее от Фихтевой и противопоставляет субъективному единству субъекта и объекта их объективное единство в натурфилософии и объединяет оба [единства] в более высоком, чем субъект, единстве.

Что касается требования времени, то философия Фихте вызвала такой интерес и была настолько эпохальной, что даже те, кто объявляли себя ее противником и старались создать собственные спекулятивные системы, оставались, но в более смутной и менее чистой форме, в рамках Фихтева принципа и не могли ему противостоять. Следующими явлениями, сопровождающими всякую эпохальную систему, были неуклюжее поведение ее противников и возникшие у них всякие недопонимания. Если о какой-нибудь системе можно сказать, что она добилась успеха, то это значит, что потребность в философии, которая сама по себе

не может породить философии,— что ее тем самым и удовлетворило бы,— обратилась инстинктивно к этой [системе], а видимость пассивного восприятия происходит от того, что внутри присутствует как раз то, о чем говорит эта система и что теперь каждый может применять в своей научной или жизненной сфере.

О Фихтевой системе нельзя сказать, что ей в этом смысле просто повезло. Как бы ни были виной тому нефилософские тенденции нашего времени, все же вместе с тем чем более рас-судок и выгода умеют придать себе вес и партикулярные цели дают о себе знать, тем в большей мере следует принять в расчет влечение к ней лучших умов, особенно в непредвзятой, еще юношеской среде. Если такие явления, как «Речи о религии» не затрагивают непосредственно спекулятивной потребности, тем не менее они сами и то внимание, которое они к себе вызвали, а еще в большей мере тот авторитет, который начинают приобретать в своем истинном объеме осознанно или смутно поэзия и вообще искусство, все это свидетельствует о потребности в такой философии, где природа будет избавлена от поношений (*Mißhandlungen*), которые она претерпевает в Кантовой и Фихтевой системах, а сам разум приводится в согласие с природой, но не в такое согласие, в котором он отказывается от самого себя или становится жалким ее [т. е. природы] подражателем, а в такое, при котором он сам, в силу своей внутренней мощи, формирует-ся в природу.

Что же касается общих рассуждений, которыми начинается это сочинение, о потребности, предпосылках, основаниях и т. д. философии, то у них тот недостаток, что они суть именно общие рассуждения; причина в том, что такими формами, как предпосылки, основоположения и т. д., вход в философию все еще оказывается затемненным и закрытым; поэтому необходимо упомянуть о них, лишь в определенной мере, пока речь не пойдет собственно о самой философии. Некоторые интересные предметы этого рода получают в дальнейшем более подробное освещение.

Йена, июль 1801 г.

О НЕКОТОРЫХ ФОРМАХ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ, ИМЕЮЩИХ МЕСТО В НАСТОЯЩЕЕ ВРЕМЯ

ИСТОРИЧЕСКИЙ ОЧЕРК ФИЛОСОФСКИХ СИСТЕМ

Эпоха, пережившая столь много философских систем, кажется пришла к тому индифферентному состоянию, к которому приходит жизнь, после того как она перепробовала себя во всех формах. Стремление к тотальности все еще проявляет себя как стремление к полноте знания, когда закосневшая индивидуальность не отваживается более на движение жизни. Она пытается с помощью имеющегося у нее многообразия придать себе види-

мость того, чем она не является. Превращая науку в знание, она отказывает ей в том живом участии, в котором та нуждается, удерживая ее в отдалении и в чисто объективной форме и сохраняя себя в своей своенравной обособленности от всяких притязаний на возвышение к всеобщности. Для подобного вида индифферентности, если только она, выйдя за свои рамки, снизойдет до любопытства, нет ничего более подходящего, чем снабдить названием вновь сформировавшуюся философию и, подобно тому как Адам возвестил о господстве над животными, дав им имена, возвестить о господстве над философией, найдя ей название. Таким образом она была поднята в ранг *познаний*. Познания относятся к чуждым объектам; в знании (Wissen) о философии, которое всегда было не чем иным, как познанием (Kenntnis), тотальность внутреннего не приходила в движение и равнодушие полностью утверждало свою свободу.

Ни одна философская система не может избежать возможности такого к ней подхода; каждая может быть оценена с исторической точки зрения. Подобно тому, как любая живая форма принадлежит явлению, точно так же и философия оказывается во власти силы, которая может превратить ее в омертвевшее мнение и сделать ее с самого начала достоянием истории. Присущий философии живой дух требует для своего обнаружения порождения родственным ему духом. Подобно чуждому феномену, он может пройти незамеченным в истории; занятой по той или иной причине познанием мнений, и не раскрыть своего внутреннего [содержания]. Для него безразличен тот факт, что он служит лишь тому, чтобы увеличивать имеющуюся коллекцию мумий в общую массу случайностей: ибо сам он ускользнул изпод рук любопытствующих собирателей познаний. Собирательство прочно придерживается точки зрения, равнодушной к истине, и сохраняет свою самостоятельность, принимая или отбрасывая мнения или вовсе не принимая никакого решения. К философским системам не может не быть другого отношения, кроме того, что они суть мнения, а такие акциденции, как мнения, его и не затрагивают. Оно не уразумело, что существует истина.

Но история философии, если только стремление к расширению знания овладевают ею, извлекает из этого также и положительную сторону, будучи, по *Рейнгольду*, призванной к тому, чтобы глубже, чем когда-либо, проникать в дух философии и развивать далее своими новыми оригинальными взглядами оригинальные взгляды своих предшественников на сущность реальности человеческого познания. Только с помощью подобного познания предшествующих попыток решить задачу философии новая попытка может оказаться действительно удачной, если вообще решить эту задачу человечеству суждено¹.

¹ Статьи Рейнгольда. Вып. 1. С. 4—6.

Отсюда следует, что в основе подобного исследования лежит такое представление о философии, согласно которому она есть нечто вроде ремесла, совершенствующегося благодаря нахождению все более совершенных приемов. Каждый новый прием предполагает знание приемов, уже использованных, и их целей, но после всех предпринятых улучшений остается, однако, главная задача, которая согласно всему сказанному, видится Рейнгольду в том, чтобы найти последний, имеющий всеобщую значимость прием, благодаря которому для всякого, кто ознакомится с ним, [философская] работа делается сама собой. Если бы все дело было в таком открытии и наука была бы мертвым плодом чужой сноровки, то она бы, правда, обладала той степенью совершенства, какая доступна механическим искусствам, а все предшествующие философские системы всегда рассматривались бы не более как предварительные упражнения великих умов. Но так как абсолютное, как и его проявление, разум, вечны и неизменны, всегда таковы, каковы они есть, то любой разум, обращенный на самого себя и познавший себя, породил истинную философию и разрешил ту задачу, которая во все времена является одной и той же, как и ее разрешение. Поскольку в философии познающий себя разум имеет дело только с самим собой, постольку в нем самом и заложено все его дело как деятельность, и в отношении внутренней сущности философии не может быть ни предшественников, ни последователей.

Точно так же, как не может быть речи о постоянном совершенствовании философии, точно так же не может быть речи и о *своеобразии взглядов* (von eigentümlichen Ansichten). Как может разумное быть своеобразным? Оригинальность философии именно потому, что она оригинальна, может затрагивать только форму системы, но не сущность философии. И если даже какая-то система объявляет оригинальность своей сущностью, то это может произойти, несмотря ни на что, из истинной спекуляции, которая потерпела неудачу только при попытке заявить о себе в форме науки. Тот, кто находится в плену оригинальности, не замечает в других ничего, кроме оригинальности. Коль скоро партикулярным взглядам будет отведено место в сущности философии и если Рейнгольд выдает за оригинальную философию ту, к которой он обратился в последнее время, то, конечно, можно рассматривать все имевшие до сих пор место способы постановки и решения задачи философии вместе с Рейнгольдом всего лишь в качестве оригинальных и предварительных штудий (Vorübungen), с помощью которых тем не менее — даже если мы и обнаружим на побережье счастливых островов философии, к которым влечет нас, только покрывающие их обломки судов и не увидим в ее бухтах ни одного уцелевшего корабля, мы все же не имеем права покидать телеологическую точку зрения — подготавливается приближение удачной попытки.

И также из оригинальности формы, в которую была облече-

на Фихтева философия, должно быть объяснено, почему Фихте заметил о Спинозе, что тот не мог верить в свою философию и не обладал живой внутренней убежденностью, а в отношении древних выразил сомнение в том, что они осознанно мыслили о задаче философии.

Если оригинальность формы собственной системы, все ее стеническое (*sthenische*) свойство обнаруживается подобным образом, то, напротив, своеобразие Рейнгольдовской философии состоит в раскрывающейся и обосновывающей тенденции, уделяющей много внимания своеобразным философским взглядам и их истории. Любовь к истине и вера в нее поднялись на такую чистую и головокружительную высоту, что для того, чтобы хорошо исследовать и обосновать вход в храм, он строит вместительное преддверие, в котором она, в целях экономии этапов своего движения, занимается анализом, методологизированием и рассуждением до тех пор, пока она, в утешение своей неспособности к философии, не доходит до утверждения, что смелые попытки других были не чем иным, как предварительными упражнениями или заблуждениями.

Сущность философии как раз не имеет никакой основы для оригинальности, и, чтобы достичь ее, необходимо, если тело выражает сумму всех оригинальностей, броситься вниз *corps perdu*. Ибо разум, обнаруживающий, что сознание находится в плену у оригинальничания (*Eigentümlichkeit*), становится философской спекуляцией лишь благодаря возвышению до самого себя и тому, что он вверяет себя абсолютному, становящемуся одновременно его предметом. Он ничем не рискует, кроме конечности сознания, и, чтобы преодолеть ее и сконструировать в сознании абсолютное, он возвышается до спекуляции и находит в беспочвенности ограничений и своеобразий свое собственное обоснование. Так как спекуляция есть по сути своей деятельность единого и всеобщего разума, то он, вместо того, чтобы видеть в философских системах различных эпох и умов всего лишь различные образы [мышления] и сугубо оригинальные взгляды, если только он желает освободить свою точку зрения от случайности и ограниченности, должен прийти к самому себе сквозь свои особые формы; иначе он найдет только пестроту рассудочных понятий и мнений, а подобная пестрота мнений не является философией. Истинным своеобразием философии является интересная индивидуальность, в которой разум создал из материала особенной эпохи свой образ. Спекулятивный разум находит в нем дух от своего духа, плоть от своей плоти. Он созерцает себя в нем как тождественное, в качестве другой живой сущности. Всякая философия в себе совершенна и является, подобно истинному произведению искусства, в себе тотальностью. Подобно тому как произведения Апеллеса и Софокла, если бы Рафаэль и Шекспир знали о них, не могли бы быть для них всего лишь предварительными упражнениями, но были бы родственными по силе ду-

ха творения, в столь же малой степени разум может рассматривать предшествующие формы самого себя только как предварительные. И если бы Вергилий увидел в Гомере всего лишь своего предшественника и предшественника своей утонченной эпохи, то и его творчество, в свою очередь, было бы также [лишь] подражающим прошлому упражнением (Nachübung).

РЕФЛЕКСИЯ КАК ИНСТРУМЕНТ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

Высказанная в качестве предпосылки философии потребность получает форму, которая позволяет перейти [от потребности в философии] к *инструменту философствования*, к *рефлексии* как разуму. Задача философии — конструирование абсолютного в сознании. Но так как продуцирование, как и продукты рефлексии, суть ограниченности, то возникает противоречие. Об абсолютном должно рефлектировать, оно должно быть положено, но тем самым оно не полагается, а оказывается снятым, так как, будучи положенным, оно становится ограниченным. Посредником этого противоречия выступает философская рефлексия. Прежде всего необходимо показать, в какой мере рефлексия способна выразить абсолютное и насколько она в своей спекулятивной деятельности обладает возможностью и необходимостью быть синтезированной с абсолютным созерцанием и быть субъективно для себя завершенной в такой же степени, как и ее продукт, долженствующий быть конструированным в сознании абсолютным в качестве одновременно осознанного и неосознанного. Такая изолированная рефлексия, как полагание противоположностей, была бы снятием абсолютного; она есть способность бытия и ограничения. Но рефлексия как разум соотнесена с абсолютным и является разумом только благодаря этому отношению; она уничтожает в той мере саму себя и все бытие и ограниченное, в какой она соотносит их с абсолютным. Но вместе с тем ограниченное наличествует именно посредством этой своей связи с абсолютным.

Разум представляется как мощь отрицательного абсолютно, тем самым как абсолютная отрицательность, но и одновременно как сила, полагающая противопоставленную объективно и субъективно тотальность. С одной стороны, она возвышает рассудок над самим собой, делает его по-своему завершенным; с другой — она соблазняет его произвести объективную тотальность. Всякое бытие, поскольку оно положено, есть противопоставленное, обусловленное и обусловливающее бытие; рассудок завершает эти свои ограничения полаганием противоположных ограничений как условий, последние, в свою очередь, нуждаются в такой же завершенности, и его задача становится бесконечной. Рефлексия кажется поэтому рассудочной, но эта направленность к необходимости тотальности и есть вклад и скрытая эффективность разума. Став благодаря ему безграничным, рассу-

док и его объективный мир погибают в бесконечном богатстве. Действительно, всякое бытие, произведенное рассудком, есть определенное бытие, но определенное имеет впереди и позади себя неопределенность; многообразие бытия находится между двух ночей, не имея опоры, оно покоится на ничто, ибо неопределенное есть ничто для рассудка и исчезает в ничто. Упорство рассудка оставляет необъединенными противоположности определенного, конечности и утраченной бесконечности и способно удерживать противоположность бытия и столь же необходимого ему небытия. Так как он [рассудок] по своей сущности нацелен на всестороннюю (*durchgängig*) определенность, а определенное им ограничено непосредственно неопределенным, то *положенное* и определенное им никогда не выполняет своей задачи: в самом произведенном им полагании и определении заложено отсутствие положенности и определенности, следовательно, самая бесконечная задача полагания и определения.

Если рассудок фиксирует эти противоположности — конечное и бесконечное — так, что обе остаются положенными как противоположенные друг другу, то тем самым он разрушает себя, так как это противоположение означает, что, если одна из них положена, другая снимается. Вместе с пониманием этого разум снимает и сам рассудок: полагание его оказывается для него [разума] не — полаганием, а его результаты — отрицанием. Подобное уничтожение или чистое полагание разума без противоположностей, если он противопоставляется объективной бесконечности, было бы субъективной бесконечностью, царством свободы, противоположенным объективному миру. Так как последнее в этой форме само является противоположенным и обусловленным, то разум уничтожает и его в своей самостоятельности для того, чтобы абсолютно снять противоположение. Он уничтожает обе [противоположности] тем, что объединяет их. В этом объединении одновременно сохраняются обе, так как противоположное и, следовательно, ограниченное соотнесено тем самым с абсолютным. Но оно сохраняется не для себя, а только постольку, поскольку оно положено в абсолютном, т. е. является тождеством. Ограниченное, поскольку оно принадлежит одной из противоположностей, то есть относительной тотальности, является либо необходимым, либо свободным; в той мере, в какой оно принадлежит синтезу обоих, ограничение снимается: оно свободно и необходимо одновременно, осознанное и неосознанное. Это осознанное тождество конечного и бесконечности, объединения обоих миров — чувственного и интеллектуального, мира необходимости и мира свободы в сознании есть *знание*. Рефлексия как способность конечного и противоположного ей бесконечного синтезированы в разуме, бесконечность которого включает в себя конечное. Поскольку рефлексия делает саму себя предметом, то ее высшим законом, данным ей разумом и благодаря которому она становится разумом, есть уничтожение

себя. Она сохраняется в абсолютном, но в качестве рефлексии она противоположна ему; следовательно, чтобы себя сохранить, она должна сделать своим законом самоуничтожение. Ее имманентным законом, благодаря которому она сама себя конструирует как абсолютное, является, очевидно, закон противоречия, а именно, что ее положенность есть и остается. Она фиксирует тем самым свои результаты как абсолютно противоположные абсолютному и делает своим вечным законом — оставаться рассудком и не становиться разумом, а держаться за свое дело, которое в своем противопоставлении абсолютному — как ограниченное оно противоположено абсолютному — есть ничто. Точно так же, как разум становится чем-то рассудочным, а его бесконечность субъективной, если он впадает в противоречие, точно так же и форма, в которой выражается рефлексия как мышление, подвержена этой двусмысленности и этому злоупотреблению. Если мышление не полагается как абсолютная деятельность разума, для которой нет никакого ограничения, а принимается за чистое рефлексирование, то есть такое, при котором производится абстракция от противоположностей, то такое абстрактное мышление не может прийти к логике, долженствующей понять в себе разум, и еще меньше к философии. Сущность или внутренний характер мышления как мышления полагается Рейнгольдом¹ как бесконечная повторяемость одного и того же, как одно и то же, в одном и том же и одним и тем же, или как тождество. Из-за этого кажущегося характера тождества может возникнуть соблазн увидеть в таком мышлении разум. Однако по причине противоположности а) применения мышления, б) абсолютной вещиности (Stoffheit) становится ясным, что это мышление не является абсолютным тождеством, тождеством субъекта и объекта, которое снимает обе противоположности и включает их в себя, а чистым тождеством, т. е. тождеством, возникающим путем абстракции и обусловленным противоположностью, абстрактное рассудочное понятие единства, одна из фиксированных противоположностей.

Рейнгольд видит ошибку всей предшествующей философии в столь широко среди наших философов распространенной и столь глубоко укоренившейся привычке представлять себе мышление вообще и в его применении только как субъективное². Если бы Рейнгольд действительно серьезно относился к тождеству и не — субъективности мышления, то он мог бы не делать никакого различия между мышлением и его применением. Если мышление есть истинное тождество, не субъективно, то откуда берется нечто такое, отличное от мышления, каким является его применение, не говоря уж о материале, который постулируется для нужд его применения? Если аналитический метод трактует

¹ Статьи Рейнгольда. Вып. 1. С. 1067.

² Там же. С. 96.

о деятельности, то последняя, подлежащая анализу, должна представляться ему как синтетическая, а путем анализа возникают затем члены этого единства и противоположное ей многообразие. То, что анализ показывает как единство, называется субъективным, и, как таковое, оно есть единство, противоположенное многообразному; мышление характеризуется как абстрактное тождество. Как таковое, оно есть чисто ограниченное, а его деятельность — закономерное и соответствующее правилам применение к обычно имеющейся материи, которая не может достичь знания. Лишь только в той мере, в какой рефлексия соотнесена с абсолютным, она является разумом, а ее деяние есть знание. Но в этом отношении исчезает ее дело и остается только отношение, единственная реальность познания. Поэтому не существует истины изолированной рефлексии, чистого мышления, кроме истины ее уничтожения. Однако, доведенное до сознания философской рефлексией, абсолютное становится, таким образом, объективной тотальностью, целостным знанием, организацией познаний. В этой организации каждая часть выступает вместе с тем и как целое, ибо она существует в своем отношении к абсолютному. Как часть, имеющая вне себя другие [части], она есть нечто ограниченное другими ограниченными; будучи изолированной в своей ограниченности, она ущербна (*mangelhaft*) и получает свой смысл и значение благодаря связи с целым. Поэтому речь не должна идти об отдельных понятиях самих по себе, об отдельных результатах познания как знания. Возможно существование массы отдельных эмпирических знаний. Как опытное знание они оправданы в опыте, т. е. в тождестве понятия и бытия, субъекта и объекта. Поэтому оно [знание] еще не есть научное знание, потому что оно оправдано лишь этим ограниченным, относительным тождеством, оно не утверждает себя ни как необходимая часть организованного в единое целое сознания, ни познано спекуляцией как абсолютное тождество, имеющее в себе отношение к абсолютному.

ОТНОШЕНИЕ СПЕКУЛЯЦИИ К ЗДРАВОМУ СМЫСЛУ

Таким же образом, и то разумное, что знает так называемый здравый рассудок, суть точно так же отдельное, извлеченное сознанием из абсолютного, светлые точки, возникшие для себя из ночи тотальности, благодаря которым человек ориентируется в жизни. Они для него — правильные ориентиры [букв.: правильные точки зрения], из которых он исходит и к которым возвращается.

Но в действительности человек питает к их истине такое доверие потому, что его ведет при этом чувство абсолютизма, и одно только это придает им значение. Но как только подобные

истины всеобщего здравого смысла берутся только в их рассудочной изоляции, как познания вообще, то они тотчас оказываются ложными и полуйстиной. Здравый смысл может быть приведен с помощью рефлексии в замешательство; как только он начинает заниматься ею [рефлексией], то то, что он высказывает для рефлексии в качестве положения, начинает претендовать само по себе на знание, на познание, и ему достает только силы поддерживать свои положения (Aussprüche) лишь с помощью смутной, наличествующей как чувство тотальности, и одним только этим противиться непостоянной рефлексии. Здравый рассудок высказывается определенно за рефлексию, но его положения не содержат даже для сознания отношения к абсолютной тотальности, а остаются не выраженными во внутреннем.

Поэтому спекуляция вполне понимает здравый рассудок, но здравый рассудок не понимает дела спекуляции. Спекуляция признает в качестве реальности познания только бытие в тотальности: все определенное обладает реальностью и истиной в познанием отношении к абсолютному. Поэтому она познает абсолютное даже в том, что лежит в основании положений здравого рассудка, но в силу того, что для нее познание обладает реальностью лишь в той мере, в какой оно существует в абсолютном, то для нее то, что познано и узнано, как оно сформулировано для рефлексии и тем самым как получившее определенную форму, одновременно и уничтожается. Относительные тождества здравого рассудка, полностью проявившиеся и претендующие в своей ограниченной форме на абсолютность, становятся всего лишь случайностью для философской рефлексии. Здравый человеческий рассудок не в силах понять, каким образом то, что для него является непосредственно очевидным, становится одновременно для философии ничем; ибо он чувствует в своих непосредственных истинах лишь свою связь с абсолютным, но не отделяет этого чувства от его явления, благодаря которому они суть ограниченности и тем не менее как таковые хотят иметь существование и абсолютное бытие, но исчезают перед лицом спекуляции.

Но здравый рассудок не только не понимает спекуляции, но, познав ее, должен возненавидеть ее, а в случае, если он не обретает полной индифферентной безопасности, то испытывать отвращение к ней и преследовать ее. Ибо в той мере, в какой для здравого рассудка тождество сущности и случайности его положений является абсолютным и он не в состоянии отделить рамки явления от абсолютного, в той же мере то, что он разделяет в своем сознании, является абсолютно противопоставленным, а то, что он познает как ограниченное, он не может соединить с неограниченным в своем сознании. Оба они в нем являются идентичными, но эта идентичность остается внутренней, чувством непознанным и невысказанным. Как только он вспомнит об ограниченном и оно будет положено в сознание, то

для него неограниченное оказывается абсолютно противопоставленным ограниченному. Отношение, или связь, ограниченности с абсолютным, при котором в сознании наличествует лишь противоположность, а относительно тождества существует полное отсутствие сознания (*völlige Bewußtlosigkeit*), называется *верой*. Вера выражает не синтетическое чувство, или созерцания, она есть отношение рефлексии к абсолютному, которая в этом отношении выступает, правда, в качестве разума и уничтожает саму себя как разделяющее и разделенное и вместе с тем и ее результат — индивидуальное сознание, но сохраняет все еще форму разделенности. Непосредственная достоверность веры, о которой как о конечном и высшем сознания так много сказано, есть не что иное как само тождество, разум, который, однако, не познает себя, а сопровождается сознанием противоположности. Но спекуляция доводит до сознания человеческого здравого рассудка неосознаваемое тождество, или она конструирует необходимо противоположное, существующее в сознании обычного рассудка, в осознанное тождество, и это объединение разделенного в вере является для него [рассудка] ужасным. Так как святое и божественное существует в его сознании только в качестве объекта, то в снятой противоположности, в тождестве, доведенном до сознания, он видит только разрушение божественного.

Но особенно ничего, кроме уничтожения, обыденный человеческий рассудок не видит в тех философских системах, которые удовлетворяют требованию осознанного тождества в таком снятии раздвоения, при котором одна из противоположностей, особенно если она зафиксирована в качестве таковой просвещением эпохи, поднимается до абсолютного, а другая уничтожается. В данном случае спекуляция в качестве философии сняла противоположность, но в качестве системы возвысила до абсолютного ограниченное в его обычной, известной форме. Единственная сторона, о которой здесь идет речь, — спекулятивная — вовсе не присутствует для обыденного человеческого рассудка. С точки зрения этой, спекулятивной, стороны, ограниченное является чем-то совершенно отличным от того, что полагает обыденный рассудок, а именно: благодаря тому, что оно возвышается до абсолютного, оно не является более ограниченным. Материя материалиста или «Я» идеалиста — первая не есть более мертвая материя, имеющая в качестве своей противоположности и своего формирования (*Bildung*) жизнь, а вторая не есть более эмпирическое сознание, которое, будучи ограниченным, вынуждено полагать бесконечное вне себя. Вопрос о том, очистила ли система конечное явление, поднятое ею в абсолютное в действительности от всякого конечного, а также о том, не подвержена ли спекуляция в ее наибольшем удалении от обыденного человеческого рассудка и фиксируемых им противоположностей судьбе своего времени, положив одну из форм абсолютного, следовательно, по существу, одну из противоположностей в качестве

абсолютного,— этот вопрос относится полностью к философии. Если спекуляция действительно очистила конечное, превращенное ею в бесконечное, от всех форм явления, то то, на что в первую очередь наталкивается обыденный рассудок, является *именем*, хотя обычно он совершенно не обращает внимания на дело спекуляции. Если определенные конечности, которые спекуляция фактически возвышает до бесконечного и тем самым уничтожает — и материя, и «Я», поскольку они должны охватывать тотальность, не являются более ни «Я», ни материей,— то недостает только последнего акта философской рефлексии, а именно сознания их уничтожения. И если, несмотря на это фактически совершенное уничтожение, абсолютное системы сохраняет определенную форму, все же нельзя, по крайней мере, отрицать наличие истинно спекулятивной тенденции, в которой, однако, обыденный человеческий рассудок ничего не понимает. Обращая внимание только на систематический принцип и не замечая даже философского принципа снятия раздвоенности и находя одно из противоположенных возвышенным до абсолютного, а другое уничтоженным, все же на стороне рассудка есть одно преимущество относительно раздвоенности; в нем и в его системе наличествует абсолютная противоположность, но он имеет только *полноту* противоположности и досадует поэтому вдвойне.

Впрочем, такой философской системе, которая обладает недостатком возводить какую-либо из противоположных сторон в абсолютную, свойственно, помимо философского аспекта, то преимущество и та заслуга, в которых рассудок не только не понимает, но и должен испытывать к ним отвращение — преимущество в том, что с возвышением конечного принципа в бесконечный она [система] уничтожает одним разом всю массу конечностей, связанных с принципом противоположностей; относительно же формы заслуга ее в том, что она делает раздвоение еще более жестким, а потребность их объединения в тотальность еще более сильной.

Упорство здравого человеческого рассудка удерживать силою своей инертности неосознанное в его первоначальной отягощенности и в его противоположности сознанию, материю в ее противоположности к дифференциации, которая проливает свет на нее лишь потому, чтобы вновь на более высокой ступени синтеза ее сконструировать; [это упорство] требует в условиях северного климата, пожалуй, более длительного периода для того, чтобы быть преодоленным настолько, чтобы на его почве привести в более разнообразное движение саму атомистическую материю и ее инерцию с помощью более разнообразного комбинирования и разложения материи и с помощью возникшей тем самым большей массы фиксированных атомов, так что обыденный рассудок в своей рассудочной деятельности и рассудочном знании все более *запутывается*, пока не окажется в состоянии произвести снятие этого заблуждения и самой противоположности. Хотя

здравый рассудок видит в спекуляции только разрушительную сторону, тем не менее он не видит ее во всем ее объеме. Если бы он знал ее в полной мере, то он не считал бы ее своим противником, ибо спекуляция в ее высшем синтезе осознанного и неосознанного требует также уничтожения самого сознания, а разум низводит тем самым свое знание и самого себя в свою собственную пропасть, и в этой ночи голой рефлексии и резонирующего рассудка, которая является полднем жизни, оба могут повстречаться.

ПРИНЦИП ФИЛОСОФИИ В ФОРМЕ АБСОЛЮТНОГО ОСНОВОПОЛОЖЕНИЯ

Философия как произведенная рефлексией тотальность знания становится системой, органическим целым понятий, высшим законом которой является не рассудок, а разум. Первый должен правильно показать противоположности своего положенного, свою границу, основание и условие, а разум объединяет эти противоречащие друг другу, полагая обе и одновременно снимая их. К системе как организации положений может быть предъявлено требование, чтобы абсолютное, лежащее в основе рефлексии, было налично в качестве высшего абсолютного основоположения для нее. Но подобное требование содержит свою ничтожность (*Nichtigkeit*) уже в себе, ибо положенное с помощью рефлексии, тезис, есть само по себе ограниченное и обусловленное и нуждается в другом [положении] для своего обоснования и т. д. до бесконечности. Если абсолютное выражается основоположением, имеющим силу для мышления и благодаря мышлению, форма и материя которого идентичны, то положенным является либо голое тождество, а нетождественность формы и содержания исключается, и основоположение не является абсолютным, но страдает недостатком: оно выражает только рассудочное понятие, абстракцию. Либо форма и материя в качестве нетождественности содержатся одновременно в нем; если положение является одновременно аналитическим и синтетическим, то основоположение будет антиномией и тем самым неположением; в качестве положения оно подчинено закону рассудка, запрещающему иметь в себе противоречие, не снимать себя, а быть положенным, но в качестве антиномии оно снимает себя.

Иллюзия, состоящая в том, что только положенное для рефлексии основоположение должно стоять во главе системы в качестве ее высшего и абсолютного или что сущность любой системы может быть выражена одним положением, являющимся абсолютным для мышления, облегчает себе труд над системой, о которой она судит. В самом деле, по отношению к мысли, выражаемой предложением, может быть легко доказано, что она

обусловлена противоположным, что она, следовательно, не является абсолютной: об этом противоположном может быть доказано, что оно должно быть с необходимостью положено, что, следовательно, то, что выражено предложением, является ничем. Эта иллюзия считается тем более оправданной, если система выражает абсолютное, являющееся ее принципом, в форме суждения (*in der Form eines Satzes*), или дефиницией, которая, однако, антиномична в своей основе и снимает себя поэтому как положенное только для рефлексии. Так, например, спинозовское понятие субстанции, которая объявляется одновременно причиной и следствием (*Bewirktes*), понятием и бытием, перестает быть понятием, потому что противоположности объединены в противоречии.

Нет худшего начала для философии, чем начало с помощью дефиниции, как у Спинозы, начало, находящееся в крайне странном контрасте с обоснованием, исследованием, дедукцией принципов знания, трудоемким сведением всякой философии к высшим фактам сознания и т. д. Но если разум очистил себя от субъективности рефлексии, то и указанная простота Спинозы, начинающая философию с самой философии и представляющая разум сразу непосредственно с антиномии, может быть по достоинству оценена.

Если должно принцип философии выразить в формальных положениях для рефлексии, то в качестве предмета этой задачи, прежде всего, налицо не что иное, кроме знания, а в общем синтезе субъективного и объективного, или абсолютное мышление. Но рефлексия не в состоянии выразить абсолютный синтез в одном предложении, если, например, это положение должно иметь силу в качестве такового для рассудка; она должна то, что является единым в абсолютном тождестве, разъединить и выразить синтез и антитезис отдельно в двух предложениях, в одном — тождество, в другом — противоречие. В [формуле] $A=A$, в формуле тождества, предметом рефлексии является соотнесенность [обоих], и это отношение, это однобытие (*Einssein*), равенство содержится в этом чистом тождестве. Здесь абстрагируются от всякого неравенства. « $A=A$ », выражение абсолютного мышления или разума, имеет для формальной, оперирующей рассудочными положениями рефлексии только значение рассудочного тождества, чистого единства, то есть такого, при котором абстрагированы от противоположности.

Однако разум не находит своего выражения в этой односторонности абстрактного единства. Он постулирует в качестве положенного и то, от чего абстрагируется чистое тождество, — положенность противоположного, нетождественность. Одно « A » есть субъект, другое — объект, и формула их различия — « $A \neq A$ », или « $A=B$ ». Это положение прямо противоположно первому, в нем абстрагируются от чистого тождества и поло-

жена не-идентичность, чистая форма немышления¹, как и первое, есть форма чистого мышления, которое является другим, чем абсолютное мышление, разум. Лишь потому, что мыслится немышление (*des Nichtdenkens*), [формула] « $A \neq A$ » полагается мышлением, оно может быть вообще положено. В « $A \neq A$ », или « $A = B$ », тождество, отношение равенства первого положения также положено, но только субъективно, то есть только в силу того, что немышление положено мышлением. Однако эта положенность немышления мышлением является для немышления случайной, всего лишь голой формой для второго положения, от которой абстрагируется, чтобы иметь его материю в чистом виде. Это второе положение столь же непосредственно, что и первое, и постольку является условием первого, точно так же, как и первое является условием второго. Первое обусловлено вторым постольку, поскольку оно существует в силу абстракции от нетождества, содержащегося во втором положении; второе же — постольку, поскольку для того, чтобы быть положением, оно нуждается в отношении.

Второе положение обычно высказывалось в форме, подчиненной форме основания. Или скорее оно было низведено до этого крайне подчиненного значения потому, что из него было сделано положение причинности. « A » имеет основание» означает следующее: « A » присуще такое бытие, которое не является бытием « A », то есть « $A \neq A$ », « $A = B$. Если абстрагируются от того, что « A » есть положенное, как это необходимо, чтобы получить второе положение в чистом виде, то оно выражает вообще неположенность « A ». Полагать « A » как положенное и одновременно как неположенное и есть уже синтез первого и второго положений.

Оба положения суть положения противоречия, но только в обратном смысле. Первое положение о тождестве показывает, что противоречие равно нулю; второе, будучи соотнесено с первым, — что противоречие является столь же необходимым, как и отсутствие его. Оба сами по себе суть законы одинаковой силы. Поскольку второе высказывается в такой форме, что первое одновременно соотносится с ним, постольку оно является максимально возможным выражением разума с помощью рассудка. Это соотношение обоих является выражением антиномии, и как антиномия, как выражение абсолютного тождества безразлично, полагать ли $A=B$ или $A=A$, если $A=B$ и $A=A$ берется как отношение обоих положений. $A=A$ содержит различие A как субъекта и A как объекта одновременно с тождеством, точно так же, как $A=B$ содержит тождество A и B с [одновременным] различием обоих.

Если рассудок не видит антиномии в законе об основании как отношении обоих, то он не созрел еще до разума, и фор-

¹ Статьи Рейнгольда. Вып. 1. С. 111.

мально второе правило не является новым для него. Для голого рассудка $A=B$ говорит не больше, чем первая формула: рассудок понимает положенность A как B только как повторение A , то есть он фиксирует лишь тождество и абстрагируется от того, что, повторив A как B или положив A в B , положенным оказывается нечто другое, $ne=A$, но именно как A , следовательно, A как $ne=A$. Если предметом рефлексии является формальное спекуляции, а синтез знания фиксируется в аналитической форме, то антиномия, само себя снимающее противоречие, есть высшее формальное выражение знания и истины.

В антиномии, признанной в качестве формального выражения истины, разум подвел под себя формальную сущность рефлексии. Но формальная сущность превалирует, если мышление должно быть положено единственно в форме первого, противопоставленного второму положению [равенству] в значении абстрактного единства как первое истинное философии, а из анализа применения мышления должна быть создана система реальности познания. В таком случае весь цикл этой аналитической процедуры будет иметь следующий вид.

Мышление как бесконечная повторяемость A как A есть абстракция, есть первая формула — как деятельность. Однако отсутствует второе тождество, отрицательное мышления (*das Nicht-denken*); переход к нему необходим как условие первого равенства, но и последнее, материя, должно быть также положено. Тем самым противоположение закончено, а переход представляет собой некий вид отношения обоих друг к другу, называемый применением мышления и являющийся в высшей степени неполным синтезом. Но и этот слабый синтез уступает место предпосылке мышления как полагания « A » как « A » в бесконечность, так как в процессе *применения* « A » одновременно полагается как «не- A », а мышление в его абсолютном бытии, как бесконечное повторение « A » как « A », снимается.

То, что противостоит мышлению, определяется своим отношением к нему как мыслимое, как « A ». Но так как такое мышление, полагание « A », обусловлено абстракцией и является, следовательно, противоположностью, то и мыслимое, помимо того, что оно мыслится равным A , имеет также и другие определения, « B », которые совершенно не зависимы от голой определенности чистым мышлением; они просто даны мышлению. Следовательно, мышлению как принципу аналитического философствования должен быть дан материал, о чем речь пойдет ниже. Основа этого абсолютного противопоставления не предоставляет формальной деятельности, на которой основано знаменитое открытие сведения философии к формальной логике, никакого другого имманентного синтеза, кроме синтеза рассудочного тождества, повторяющего « A » до бесконечности. Но даже для повторения он нуждается в B , C и т. д., в которых может быть положено « A »; эти B , C , D и т. д. суть ради повторяемости « A » многообразное,

противопоставленное себе: каждое имеет не положенные посредством «А» особые определения, то есть абсолютно разнобразный материал, В, С, Д и т. д. которого должны, насколько возможно, сочетаться с «А» [присоединяться к «А»]; подобная бессмыслица сочетаемости приходит на смену первоначальному тождеству. Основная ошибка может быть представлена таким образом, что, с точки зрения формальной, антиномия « $A=A$ и $A=B$ » не является предметом рефлексии. В основе подобной аналитической сущности не лежит сознание того, что чисто формальное явление абсолютного есть противоречие, состояние сознания, могущее возникнуть только в случае, если спекуляция будет исходить из разума и тождества $A=A$ как абсолютного тождества субъекта и объекта.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ СОЗЕРЦАНИЕ

Поскольку спекуляция рассматривается со стороны голой рефлексии, постольку абсолютное тождество является в синтезе противоположностей, то есть в антиномиях. Правда, относительные тождества, на которые разделяется абсолютное, суть ограниченные и существуют поэтому лишь для рассудка и не антиномичны. Но вместе с тем они в силу тождества не являются чистыми понятиями и должны быть тождествами, потому что в философии ни одно из положенных не может находиться вне отношения к абсолютному. С точки зрения этого отношения, даже любое ограниченное является [относительным] тождеством и постольку антиномичным для рефлексии. И это — негативная сторона знания, формальное, управляемое разумом, разрушает само себя. Кроме этой негативной стороны, знание имеет и позитивную сторону, а именно — созерцательную. Чистое знание, т. е. знание без созерцания, есть уничтожение противоположностей в противоречии. Созерцание без этого синтеза противоположностей является эмпирическим, данным, лишенным сознания (*bewußtlos*). Трансцендентальное знание объединяет оба, рефлексию и созерцание; оно и понятие, и бытие одновременно. Благодаря тому, что созерцание становится трансцендентальным, тождество субъективного и объективного, которые разделены в эмпирическом созерцании, входит в сознание (*ins Bewußtsein tritt*); знание, становясь трансцендентальным, полагает не только понятие и его условие — или антиномию обоих, субъективное, — но и одновременно объективное, бытие.

В философском знании созерцаемое есть [результат] деятельности интеллекта и природы, сознания и бессознательного одновременно. Оно принадлежит обоим мирам одновременно, идеальному и реальному: идеальному, будучи положенным в интеллекте, а тем самым и в свободе; реальному, получая свое место в объективной тотальности, дедуцируется как круг в цепи необходимости. Став на точку зрения рефлексии, или свободы,

первым будет идеальное, а сущность и бытие лишь схематизированным интеллектом; с точки зрения же необходимости, или бытия, мышление есть лишь схема абсолютного бытия. В трансцендентальном знании оба объединены, бытие и интеллект; трансцендентальное знание и трансцендентальное созерцание суть одно и то же: различное выражение свидетельствует только о преобладании идеального или реального фактора. Глубочайшее значение имеет произнесенное с такой серьезностью утверждение о том, что без трансцендентального созерцания невозможно философствование. Что означает философствовать без созерцания? [Это значит] растворяться бесконечно в абсолютных конечностях. Если эти конечности суть субъективные или объективные, понятия или вещи, или происходит переход от одного вида к другому, то философствование без созерцания происходит над бесконечным рядом конечностей, и переход от бытия к понятию и от понятия к бытию является неоправданным скачком. Такое философствование называется формальным, ибо вещь и понятие каждое по себе суть только формы абсолютного. Оно предполагает разрушение трансцендентального созерцания, абсолютную противоположность бытия и понятия, и если оно говорит о безусловном, низводит себя вновь, например, в форме идеи, противопоставленной бытию, до некоего формального. Чем лучше метод, тем ярче результаты. Для спекуляции конечности суть радиусы бесконечного фокуса, который их излучает и который одновременно образуется ими. В них положен фокус, а в фокусе положены они. В трансцендентальном созерцании снята всякая противоположность, уничтожается всякое различие конструкции универсума с помощью и ради интеллекта и его кажущейся независимой организации, созерцаемой как объективное. Процесс получения знания этого тождества есть спекуляция, а так как идеальность и реальность едины в ней, то она есть созерцание.

ПОСТУЛАТЫ РАЗУМА

Синтез двух положенных рефлексией противоположностей потребовал в качестве дела рефлексии его совершенствования — антиномии, которая снимает себя, ее наличия в созерцании. Так как спекулятивное знание должно быть понято как тождество рефлексии и созерцания, то можно постольку, поскольку та часть рефлексии, которая, будучи разумной, антиномична, единственно положена, но находится в необходимом отношении с созерцанием, в данном случае сказать о созерцании, что оно постулируется рефлексией. О постулировании идей речи быть не может, ибо они суть продукты разума или, точнее, разумное, положенное в качестве продукта рассудком. Разумное по своему определенному содержанию, а именно из противоречия определенных противоположностей, синтез которых образует разумное, должно быть дедуцировано; только созер-

цание, исполненное антиномичности и удерживающее это антиномичное, постулируется. Подобная обычно постулируемая идея есть бесконечный прогресс, смешение эмпирического и разумного; первое есть созерцание времени, второе — снятие всякого времени, его обесконечивание (*Verunendlichung*). Но в эмпирическом прогрессе она [идея] увековечивается не чистым образом, так как она существует в нем как конечное, как ограниченные моменты; он [прогресс] есть эмпирическая бесконечность. Истинная антиномия, которая полагает оба, ограниченное и безграничное, не рядом друг с другом, а вместе с тем и как идентичное, должна одновременно снять эту противоположность. Антиномия, постулирующая определенное созерцание времени, должна быть одновременно обоими [моментами] — ограниченным настоящим моментом и безграничностью своей вне себя — положенности, — следовательно, вечностью.

В такой же степени нельзя требовать созерцания как чего-то противопоставленного идее, или лучше необходимой антиномии. Созерцание, противопоставленное идее, есть ограниченное наличное бытие именно потому, что оно исключает идею. Созерцание есть постулируемое разумом, но не в качестве ограниченного, а как восполняющее односторонность проделанного рефлексией не для того, чтобы они оставались противоположным друг другу, а для того, чтобы они были единством. В целом можно видеть, что весь этот способ постулирования имеет свое основание единственно в том, что исходным пунктом является односторонность рефлексии. Эта односторонность рефлексии нуждается для восполнения своей ущербности. Сущность разума получает, однако, с этой точки зрения неистинный статус, ибо он предстает здесь не как нечто, удовлетворяющее самому себе, а как нечто ущербное (*als ein Bedürftiges*). Если же разум знает себя как абсолютное, то философия начинает с того, чем заканчивает вышеуказанная манера, исходящая из рефлексии, а именно с тождества идеи и бытия. Она не постулирует одного, ибо вместе с абсолютностью она непосредственно полагает оба [момента], и абсолютность разума есть не что иное как тождество обоих.

ОТНОШЕНИЕ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ К ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЕ

Потребность в философии может быть удовлетворена тем, что она достигла принципа уничтожения всякой фиксированной противоположности и пришла к связи ограниченного с абсолютным. Это удовлетворение принципом абсолютного тождества имеет место в философствовании вообще. Знание было бы по своему содержанию чем-то случайным, разногласия, которые надлежало устранить, появились и исчезли бы и не были

бы себя вновь сконструировавшими синтезами. Содержание подобного философствования вообще не имело бы связи в себе и не составляло бы объективной тотальности знания. Но такой вид философствования не обязательно является резонерством по причине несвязанности своего содержания. Последнее рассеивает положенное лишь в большем многообразии, и если оно, будучи брошенным в этом потоке, плавает, не имея опоры, то сама, не имевшая опоры, протяженность рассудочного многообразия в целом остается. Напротив, у истинного, хотя и лишенного связей философствования положенное и противоположенное исчезает, приводя его не только в связь с другим ограниченным, но и соотнеся его с абсолютным и тем самым снимая его.

Но так как это отношение ограниченного к абсолютному представляет собой нечто многообразное в силу того, что оно состоит из ограниченностей, то философствование должно стремиться к тому, чтобы привести в связь это многообразное как таковое. Должна возникнуть потребность создания тотальности знания, системы науки. Лишь благодаря этому многообразию тех самых отношений освободится от случайностей, получив свое место в связанной объективной тотальности знания, и будет осуществлена его объективная полнота.

Философствование, которое не конституирует себя в систему, есть постоянное бегство от ограниченностей; оно есть скорее борьба разума за свободу, чем чистое самопознание ее, которое уверено в себе и обрело ясность относительно себя. Свободный разум и его деяние суть одно, а его деятельность есть чистое изображение себя самого.

В этом самопроизводстве разума абсолютное формируется в объективную тотальность, оно есть целое, существующее в самом себе, завершенное, не имеющее основания вне себя, а обоснованное в своем начале, середине и конце самим собой. Такое целое представляет собой организацию установлений и созерцаний; каждый синтез разума и корреспондирующее ему созерцание, объединенные оба в спекуляции, существуют как тождество осознанного и неосознанного для себя в абсолютном и бесконечны, но одновременно он [синтез] конечен и ограничен, поскольку положен в объективной тотальности, а другое находится вне его.

Самое монолитное тождество — объективно — материя, субъективно — чувствование (самосознание) — является одновременно и бесконечно противоположным, совершенно относительным тождеством. Разум, способность (в этой мере объективной) тотальности совершенствует ее с помощью ему противоположенного и производит путем синтеза обоих [противоположностей] новое тождество, которое вновь оказывается недостаточным для разума и вновь дополняется. Наиболее чистым представляется метод системы, который нельзя назвать ни синте-

тическим, ни аналитическим, если он представляет собой развитие самого разума, который не возвращает непрестанно в себя эманацию своего явления как двойственность — в этом случае он просто уничтожил бы ее, — а конструирует себя в тождество, обусловленное указанной двойственностью. Это относительное тождество вновь противопоставляется себе, так что система формируется постепенно в объективную тотальность, объединяет ее с противоположной субъективной [тотальностью] в бесконечное мировоззрение, расширение которого одновременно сливается в самое богатое и простое тождество.

Возможно, что подлинная спекуляция не находит полного своего выражения в системе или что философия системы и сама система не совпадают, что система самым определенным образом выражает тенденцию к уничтожению всякой определенности и не достигает для себя полного тождества. Различие этих обоих моментов становится особенно важным при оценке философских систем. Если лежащая в основании системы потребность сформирована не полностью и в ранг абсолюта возведено нечто обусловленное, существующее лишь в противопоставлении, то это обусловленное как система есть догматизм. Но истинная спекуляция может иметь место в самых различных, обвиняющих друг друга в догматизме и заблуждениях философиях. История философии имеет единственно интерес и ценность, если она удерживает эту точку зрения, иначе она содержит не историю принимающего бесконечно разнообразные формы вечного и единого разума, а не что иное, как перечисление случайных событий человеческого духа и лишенных смысла мнений, которые навязываются разуму, так как они обременительны лишь для того, кто не видит в них разумного и поэтому искажает их.

Настоящая спекуляция, которая, однако, не доходит до своей полной самоконструкции в системе, необходимо исходит из тождества; раздвоение его на объективное и субъективное есть результат деятельности абсолютного. Следовательно, основной принцип трансцендентальный, и, с его точки зрения, нет никакой абсолютной противоположности между субъективным и объективным. Но тем самым явление абсолютного есть противоположение; абсолютное не содержится в своем явлении: оба противоположны себе. Явление не есть тождество. Эта противоположность не может быть снята трансцендентально, то есть так, чтобы не было в себе никакой противоположности; поэтому явление только уничтожено, но одновременно оно должно быть. Это было бы утверждение того, что абсолютное в своем явлении вышло за пределы самого себя (*aus sich heraus gegangen wäre*). Следовательно, абсолютное должно полагать себя в явлении, т. е. не уничтожать его, а конструировать его в тождество.

Ложным тождеством является причинное отношение между

абсолютом и его явлением, ибо в основе этого отношения лежит абсолютная противоположность. В нем содержатся обе противоположности, но в различном ранге, их объединение насильственно: одно подчиняет себе другое, одно господствует, другое зависит от него. Единство получается вынужденным только в относительном тождестве; тождество, которое *должно быть* абсолютным, является неполным. Система становится догматизмом — реализмом, если абсолютизируется объективность, или идеализмом, если абсолютизируется субъективность, — вопреки своей философии, если обе произошли из истинной спекуляции, что, впрочем, более сомнительно у первой, чем у второй.

Чистый догматизм, являющийся философским догматизмом, остается и по своей тенденции в этой противопоставленности имманентным: отношение казуальности, в своей полной форме как взаимодействие, влияние интеллектуального на чувственное или чувственного на интеллектуальное, является господствующим в нем принципом. В последовательном реализме и идеализме этот принцип выполняет лишь подчиненную роль, хотя внешне он кажется господствующим, и в первом субъект полагается как продукт объекта, во втором — объект как продукт субъекта; но каузативное отношение в своей сущности снимается тем, что продуцирование является абсолютным продуцированием, продукт — абсолютным продуктом, т. е. он не существует иначе как только в продуцировании, не положен как нечто самостоятельное, существующее до и независимо от продуцирования [процесса его получения], как при чисто каузальном отношении, формальном принципе догматизма. В последнем оно является положенным «А» и одновременно неположенным «А», т. е. «А» является только абсолютным субъектом и $A=A$ выражает только рассудочное тождество. Хотя философия в своем трансцендентальном деле пользуется каузальным отношением, «В», являющееся противоположенным субъекту, является по своему противоположному бытию (*Entgegengesetzsein*) всего лишь голой. возможностью и остается абсолютно возможностью, т. е. оно есть лишь акциденция. А истинное спекулятивное отношение, отношение субстанциональности, является под видом принципа причинности трансцендентальным принципом. Формально это может быть выражено следующим образом: истинный догматизм признает оба основоположения: « $A=A$ » и « $A=B$ »; но они продолжают оставаться рядом друг с другом, не подвергаясь синтезированию. Он не видит, что здесь налицо антиномия, а тем самым и [не видит] необходимости снятия имеющихся противоположностей. Переход от одной к другой с помощью отношения причинности есть единственный возможный для него неполный вид синтеза.

Несмотря на то, что трансцендентальная философия этим резко отличается от догматизма, все же она при конструиро-

вании себя в систему способна перейти в него, а именно, если она, будучи не чем иным, как абсолютным тождеством и уничтожив в себе всякое различие и наличие противоположностей, не признает никакого реального каузального отношения, но постольку, поскольку явление одновременно должно сохраняться и тем самым должно быть налицо другое отношение абсолютного к явлению, чем просто уничтожение его, она вводит каузальное отношение, делает явление подчиненным и, следовательно, полагает трансцендентальное созерцание лишь субъективно, не объективно, или не вкладывает в явление тождество. Оба отношения: « $A=A$ » и « $A=B$ » — остаются необусловленными; *должно* иметь силу только « $A=A$ », то есть тождество предстает не в своем истинном синтезе, который не есть голос долженствования.

Подобно этому в Фихтевой системе [принцип] « $Я=Я$ » является абсолютным. Тотальность разума ведет за собой второе положение, которое содержит, «не-Я»; в этой антиномии полагания обоих налицо не только полнота, но и постулируется также синтез их. Но в нем продолжает оставаться противоположение: уничтожению подлежат не оба, как «Я», так и «не-Я», а одно равенство должно остаться, одно является выше рангом, чем другое. Спекулятивная система требует снятия противопоставления, но сама система не делает этого: абсолютный синтез, к которому приходит система, есть не « $A=A$ », а «А» *должно* быть равным «А». Абсолютное конструировано с точки зрения трансцендентальной, но не касается явления: оба все еще противоречат друг другу. Так как тождество не положено одновременно в явлении или так как тождество не перешло полностью также в объективность, то и трансцендентальность сама является чем-то противостоящим, субъективным, и можно сказать, что явление не уничтожено полностью.

В последующем изложении Фихтевой системы будет сделана попытка показать, что чистое сознание как абсолютное, установленное в системе тождество субъекта и объекта является субъективным тождеством субъекта и объекта. Изложение будет строиться следующим образом: «Я», принцип системы, как субъективный субъект-объект, как непосредственно, так и по способу дедукции природы и особенно на отношениях тождества в отдельных науках морали, естественного права и на примере отношения всей системы к эстетическому.

Из вышеизложенного уже ясно, что в данном изложении прежде всего речь будет идти об этой философии как системе, а не о том, что она самая основательная и глубокая спекуляция, настоящее философствование, достойное тем более удивления благодаря времени, в которое она появилась, когда даже Кантова философия была не в состоянии вдохновить разум на утраченное понятие настоящей спекуляции.

(Продолжение следует)