

ИОГАНН ГОТЛИБ ФИХТЕ

**НАУКОУЧЕНИЕ
1801 ГОДА**



Ф И Л О С О Ф И Я

ИОГАНН ГОТЛИБ ФИХТЕ

**НАУКОУЧЕНИЕ
1801 ГОДА**

ЛОГОС

ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ГРУППА "ПРОГРЕСС"

2000

УДК 1/14
ББК 87.3
Ф 65

Фихте И.Г.

Ф 65 Фихте И.Г. Наукоучение 1801-го года. — Пер. с нем. Б.В. Яковенко, под ред. Е.Н. Трубецкого. — М.: Издательство «Логос», Издательская группа «Прогресс», 2000. — 192 с.

Знаменитая работа позднего Фихте впервые появляется на русском языке в переводе и редакции известнейших русских философов начала XX века. Рукопись перевода, который планировался к выходу во II томе избранных сочинений Фихте в издательстве «Путь» в 1916, пролежала в архиве (ОР РГБ, ф. 171 М.К. Морозовой, к. 11, ед. хр. 1) более 80-ти лет.

Перевод выполнен по изданию: I. G. Fichte. *Darstellung der Wissenschaftslehre a. d. J. 1801* // Berlin, Verlag von Veit u. Comp. 1847. Hrsg. von J. H. Fichte. II Band. S. 3-163. Сверен с изданием: I. G. Fichte: *Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801 u. 1804*, hrsg. von Fritz Medicus. Fritz Eckardt's Verlag. 1908 (G. Fichtes Werke. Bd. IV/I).

ISBN 5-01-004662-8

УДК 1/14
ББК 87.3

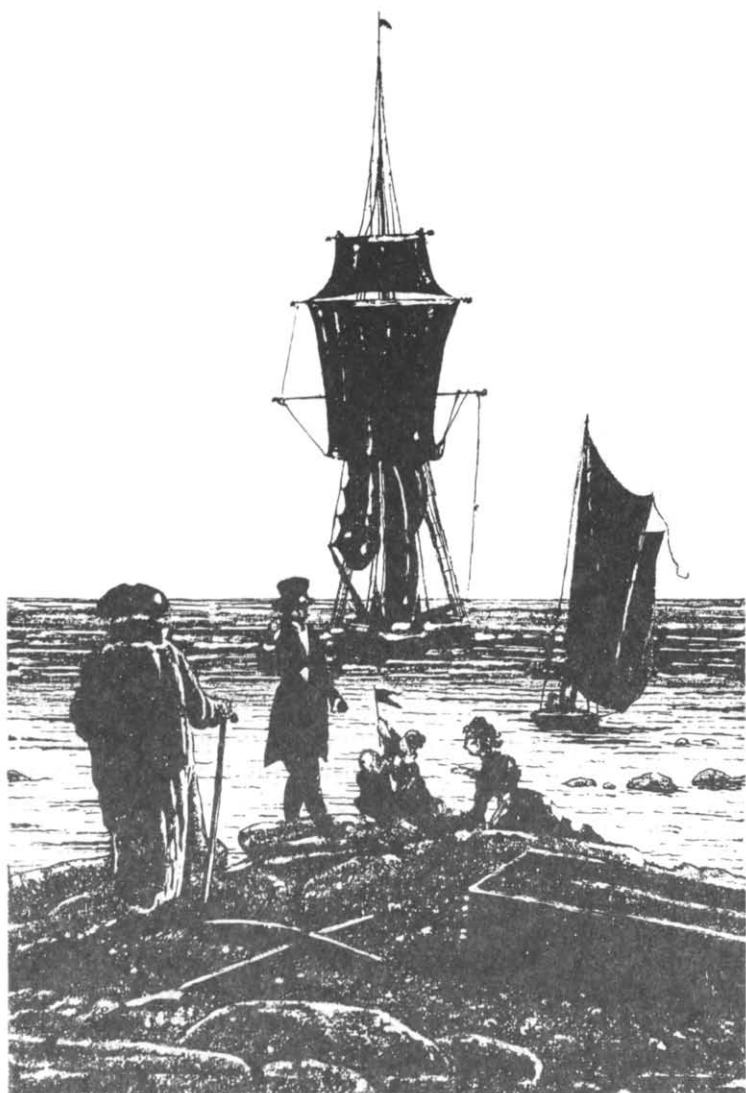
© Издательская группа «Прогресс», 2000.

© Издательство «Логос». М., 2000.

© А. Бондаренко. Художественное оформление, 1995.

ИЗЛОЖЕНИЕ НАУКОУЧЕНИЯ

ОТ 1801 ГОДА



ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

Введение

ПОНЯТИЕ НАУКОУЧЕНИЯ

§ 1. Предварительное описание знания посредством некоторой его конструкции

Предварительным мы называем это описание потому, что оно должно не то, чтобы исчерпать понятие знания, а лишь вскрыть в нем те признаки, в которых мы нуждаемся для нашей настоящей цели. Следовательно, вопрос, которым можно было бы прервать нашу речь с самого же начала, а именно — вопрос о том, о каком это знании вы говорите тут и в каком это смысле употребляете вы это многосмысленное слово, — был бы тут несвоевременен. Мы понимаем здесь под этим словом то, что мы сейчас укажем, — только это и ничего другого, и употребляем это слово в том смысле, который выяснится из последующего.

Начерти какой-нибудь угол, — так обратились бы мы к читателю, если бы вели с ним разговор. Затем замкни этот самый начертанный угол некоторой третьей прямой линией. Что же думаешь ты, что этот самый угол можно было бы замкнуть еще одной другой или же многими другими линиями, — т. е. какой-нибудь из более длинных или же более коротких, — помимо той, которою ты замкнул его в действительности? — Если читатель, как мы и ожидаем того, ответит на это, что он этого отнюдь не думает, — мы спросим его, далее, о том, считает ли он это лишь за свое мнение, за свой не в указ другим служащий и дальнейшее исправление, конечно, допускающий взгляд, или же он думает, что знает это, знает совершенно достоверно и точно. Если читатель, как мы того тоже ожидаем, ответит на этот вопрос утвердительно, — мы спросим его снова о том, думает ли

он, что указанный случай имеет место только в связи с этим определенным углом, который при построении вышел у него именно так, как вышел, и при этих определенных, заключающих в себе угол сторонах, которые равным образом вышли у него именно так, и разве могли бы другие возможные углы, расположенные между другими возможными сторонами, быть замкнуты третьими сторонами кроме одной; и далее, после того, как он высказал бы свое суждение насчет этого, мы спросили бы его о том, думает ли он, что вещи являются так только для него лично, или же безусловно все разумные существа, которые только понимают его слова, неизбежно будут держаться насчет этого его же убеждения; наконец, мы спросили бы его о том, считает ли он, что имеет только мнение относительно обоих обсуждаемых пунктов, или же определенно знает о них что-нибудь. — Если он ответит, как мы ожидаем того, — ибо если бы хоть один из долженствующих тут последовать ответов должен был звучать иначе, чем мы то предполагаем, то мы были бы, разумеется, вынуждены прервать всякую дальнейшую беседу с читателем на время, пока его состояние будет оставаться без перемен: о том же, что дает нам право на это, может судить лишь тот, кто правильно ответил на вопросы, — если он ответит, что ни один из бесчисленных возможных углов, заключенных в бесчисленные возможные линии, абсолютно не может быть замкнут какими-либо другими третьими линиями, кроме одной-единственной возможной, что безусловно каждое разумное существо должно непременно иметь это убеждение и что он совершенно уверен в абсолютной значимости высказанного положения: как *относительно* бесчисленных возможных углов, так и *для* бесчисленных возможных существ, — если он даст такой ответ, то мы приступим вместе с ним к нижеследующим рассмотрениям.

Он удостоверяет, стало быть, что обладает при указанном представлении (!) некоторого рода *знанием*, некоторой непрерывностью, постоянностью и непоколебимостью представления, на которые он неизменно опирается и неизменно опираться на которые он

себе обещает. Но на чем же, собственно, покоится это знание? Какова эта надежная точка зрения его, этот неизменный его объект?

Прежде всего: читатель построил некоторый определенный угол от некоторой определенной суммы прямых при помощи определенных сторон определенной величины, провел по нем раз навсегда третью линию и высказал в этом начертании раз навсегда, что продолжающиеся до бесконечности попытки провести какую-нибудь другую третью сторону могут все же, в действительности, всегда только повторять одну и ту же третью линию. Следовательно, он должен был считать, что при этом данном начертании он зрит перед собою не одно только данное начертание, но единым взором охватывает начертание некоторой линии при данных условиях, — т. е. с тем, чтобы замкнуть этот определенный угол, — вообще и безусловно во всей его бесконечной повторимости, и должен был его действительно так охватывать, если только его утверждение относительно наличности некоторого знания должно быть основательно. На данное начертание, как данное, он вообще не должен был обращать никакого внимания. Далее, он утверждает, что знает, что высказанное положение должно иметь значимость не только по отношению к этому определенному перед ним наличному углу, но вообще по отношению к бесчисленным возможным углам; и потому он совсем не должен был иметь в виду начертания некоторой линии с тем, чтобы замкнуть вот этот угол, а начертание некоторой линии вообще и исключительно лишь с тем, чтобы замкнуть вообще какой-нибудь угол, и одним взглядом должен был охватывать это начертание во всем его возможном и бесконечном разнообразии, раз только его утверждение относительно высказанного знания должно быть основательно. Далее, высказанное положение должно было иметь значимость не только для него одного, но и абсо-

В тексте стоит «Lehrer», т. е. учитель. Я исправляю по смыслу на «Leser», т. е. читатель. — (Пр. пер. — здесь и далее: примечания переводчика.)

лютно для каждого разумного существа, которое понимало бы только слова, в которых было выражено это положение; и следовательно, читателю нужно было иметь в виду не себя самого, как вот эту личность, и не свое собственное личное суждение, а суждение всех разумных существ, схватывать его единым взглядом, из своей души проникать взором в души всех разумных существ, если только его утверждение относительно высказанного знания должно быть основательно. Наконец, когда он, суммируя все это, говорит, что знает, и, стало быть, дает себе слово никогда не судить иначе, он тем самым определяет свое высказываемое в этот момент суждение, как суждение равно и на все будущие и на все прошедшие времена, если бы только в течение их были высказаны суждения относительно этого предмета; он отнюдь не считает, стало быть, своего суждения за суждение, высказанное в этот момент, не охватывает взором свое и всех разумных существ суждение об этом предмете сразу во все времена, т. е. абсолютно безвременно, если только утверждение относительно высказанного знания должно быть основательно. Словом, читатель приписывает себе некоторое обозрение и постижение всего представляемого одним-единым взглядом, — разумеется, по отношению к тому предмету, на примере которого мы показали это.

Но ничто не мешает нам отвлечься от того обстоятельства, что в избранном примере именно представление линии между двумя пунктами было бы тем предметом, который охватывался тут единым взглядом, и вследствие этого установить, как результат нашего исследования, следующее чисто формальное положение: раз читатель ответил на наш вышеупомянутый вопрос, как мы это предположили, то для него существует некоторое знание, и это знание есть постижение некоторого определенного представляемого (или же, лучше сказать, — разума, каковое слово должно здесь пока значить не больше, чем оно может значить согласно общей связи) во всей его совокупности одним-единственным взором. Ничто, повторяю, не препятствует нам совершить такое отвлечение, раз мы этим не

расширяем произвольно нашего результата и оставляем совершенно неопределенным то, существует ли только один взятый в виде примера предмет некоторого знания, или же, кроме него, таких предметов существует много.

§ 2. Объяснения терминов

Такое абсолютное объединение и обозрение некоторой множественности представивания, — каковая множественность может быть также повсюду в то же время и бесконечной, как то и оказалось в предыдущей конструкции некоторого знания, — именуется в последующем изложении, да и вообще в наукоучении, созерцанием. Эта конструкция показала, что только в созерцании имеет знание свой фундамент и свой состав.

Этому объединительному сознанию противопоставляется сознание отдельного, в приведенном примере — сознание вот этого данного начертания линии между обеими, углом определенными, точками. Мы можем назвать это сознание восприятием или же опытом. И, как то выяснилось, в знании необходимо отвлечься от того восприятия .

§ 3. Описание наукоучения, как некоторого знания о знании

Наукоучение, как то показывает состав самого слова, должно быть некоторым учением о знании, некоторой теорией знания, каковая теория основывается, без сомнения, на некотором знании о знании, порождает его, или же, выражаясь коротко, есть оно.

Это знание о знании является, согласно понятию, прежде всего само некоторым знанием, некоторого ро-

Потому, перед нами разверзается бездна глупости, когда какой-нибудь Николай в каком-нибудь месте приглашает меня ему сказать, как можно что-либо знать иначе, как чрез посредство опыта. Чрез посредство опыта ничего нельзя знать, ибо с только испытанным у нас должны быть покончены все счета. Прежде чем полу<чится> дойти до некоторого знания.

да объединением множественного одним только взглядом.

Оно есть, далее, некоторого рода знание о знании. Подобно тому, как описанное выше знание о начертании линии между двумя пунктами вообще относится к бесконечно различным случаям такого начертания, так точно относится знание о знании к этому знанию, что должно было бы, конечно, с неизбежностью придавать вид чего-то множественного, но схватывалось бы безусловно одним-единственным взглядом. Или же, выражаясь еще точнее и яснее: во всяком простом знании о начертании линии, об отношениях между частями какого-нибудь треугольника, — и какое бы там знание еще ни было, — знание в его абсолютном тождестве, именно как знание, было бы истинным средоточием и седалищем — знания о начертании линии, об отношении частей треугольника и т. д. В нем именно и в его единстве все это, сколь бы ни было оно различно, было бы *знаемо*, все же, некоторым одинаковым образом в указанном нами смысле, но отнюдь тут не зналось бы знание, как таковое, потому именно что тут знается не знание, а начертание линии и т. п. Знание наличествовало бы именно, как знание, знало бы именно потому, что наличествовало бы, но оно не знало бы о себе, именно потому что оно только наличествовало бы. В *знании же о знании* это знание само охватывалось бы единым взглядом, именно как таковое, а потому именно, как самому себе равное единство, — совершенно так же, как в знании просто начертание линии и т. д. было постигнуто, как самому себе равное единство. В знании о знании знание отделялось бы от себя самого и ставило бы себя перед самим собою, дабы снова постигать себя.

Таким образом, в нашем описании знания (§1) мы, действительно, имели нашим объектом просто знание, — но только, при этом, некоторое определенное знание о начертании линии. То же, чем были мы сами в этом описании, или же что совершили в нем мы, но только бессознательно для себя, потому именно что это было средоточием нашего сознания, — то было некоторое знание об этом простом знании. Стало быть, уже при

упомянутом описании мы находились не на почве простой науки, как то бывает, когда, например, мы высказываем вышеприведенное положение о линии в геометрии, а на почве наукоучения, а в только что осуществленном рассмотрении мы поднялись даже еще выше наукоучения.

Ясно, что подобное само-постижение и самоохватывание знания, каковым является, согласно нашему описанию, знание о знании, непременно должно быть возможно, если только должно быть возможно некоторое наукоучение. Ну, а мы могли бы уже здесь, конечно, исходя из действительности сознания у всех нас, дать доказательство, — правда только косвенное, — того, что это само-себя-постигающее знание действительно существует и, следовательно, уже непременно должно быть возможно. Прямым же и непосредственным доказательством является как раз действительность наукоучения; и его приведет себе фактически каждый, ссылаясь на это подлежащее осуществлению фактическое доказательство, избавить себя ото всякого предварительного доказательства на словах, тем более, что мы и теперь уже, в силу простой наличности нашего §1, с излишеством вдаль в фактическое доказательство.

§ 4. Выводы

1. Всякое знание есть, согласно предыдущему, созерцание (§2). Поэтому и знание о знании, поскольку оно само есть некоторое знание, есть созерцание; поскольку же оно есть некоторое знание о знании, — созерцание всех созерцаний, абсолютное объединение всех возможных созерцаний в одном.

2. Стало быть, наукоучение, которое ведь представляет собой знание о знании, есть не какое-либо множество познаний, не система или связанная цепь положений, а единственно лишь некоторый единичный и неделимый взгляд.

3. Созерцание само есть абсолютное знание, постоянность, непоколебимость и неизменяемость представления; наукоучение же есть лишь единственное со-

зерцание такого созерцания. Оно само, стало быть, есть абсолютное знание, постоянность, непоколебимость и неизменяемость суждения. Таким образом то, что действительно только является наукоучением, не может быть опровергнуто никаким разумным существом; ему нельзя противоречить, по поводу него нельзя даже сомневаться, ибо всякое опровержение, всякое противодействие и всякое сомнение становится возможным лишь на его почве и потому пасует перед ними. Что касается до отдельных людей, то единственное противодействие, с которым оно может столкнуться, состоит в том, что кто-нибудь не будет обладать им.

4. Так как наукоучение есть именно только созерцание независимо от него предположенного и подлежащего предположению знания (о начертании линии, треугольнике и т. д.), то оно не в состоянии принести с собою никакого нового и особого, именно только через его посредство возможного, материального знания (знания о чем-либо); оно есть лишь общее знание, достигшее знания о самом себе, — самоотчетности и ясности по отношению к самому себе и власти над самим собою. Оно отнюдь не является объектом знания, а только формой знания обо всех возможных объектах. Ни в каком смысле не является оно нашим предметом, а нашим орудием, нашей рукою, нашей ногою, нашим оком, и даже не нашим оком, а только ясностью взора. Предметом его делают лишь для того, кто еще не имеет его, пока он не добудет его себе, и только ради этого излагают его словесно: кто обладает им, тот, поскольку только он дает себе отчет в самом себе, не говорит уже более о нем, а изживает, делает и практикует его в остальном своем знании. Строго говоря, его даже не имеют, а бывают им, и никто не имеет его ранее того, как станет им сам.

5. Оно есть, сказали мы, созерцание того общего знания, которое не только не подлежит еще приобретению, а должно быть предположено безусловно у каждого, кто только является разумным существом и составляет как раз собою разумное существо. Оно есть поэтому самое легкое, самое очевидное и у каждого че-

ловека с самого же начала лежащее, что только может быть. Для него необходимо лишь одно, а именно дать себе отчет в самом себе и устранить твердый взгляд внутрь себя. Тот факт, что человечество тысячелетия брело ложными путями в своих поисках его, и что эпоха, которой оно было представлено, не отозвалась на него, доказывает лишь то, что человеку доселе все другое ближе, чем он сам.

б. Однако же, несмотря на то, что наукоучение не является системой познания, а есть некоторое единое созерцание, вполне могло бы все же случиться, что единство этого созерцания само отнюдь не является какой-то абсолютной простотою, некоторым последним элементом, атомом, монадой, — или как бы там ни выражать еще этой перво-идеи, — просто потому, что ничего подобного в знании нет и вообще быть не может, — но представляет собою некоторое органическое единство, некоторое слияние множественного в единство и истечение единства во множественное — одновременно и в нераздельном единстве; хотя уже отсюда должно бы быть ясно, что это созерцание должно схватывать единым взглядом некоторое множество таких созерцаний, из которых каждое, будучи мысленно взято в отдельности, в свою очередь должно схватывать единым взглядом некоторое бесконечное множество слу-чаев.

Если все это должно бы быть именно так, то могло бы, далее, случиться, что мы, — не в нашем собственном обладании этой наукой, которое следует у нас предполагать, а в изложении ею другими, которые предполагаются при этом как необладающие ею, — не смогли бы непосредственно представить указанное единство, но вынуждены были бы предоставить ему сначала сорганизоваться перед очами читателя из какого-либо множества и затем снова дезорганизоваться в него. В таком случае, тот член множественности, с которого началась бы наша организация, был бы лишен всякой понятно-

Фихте имеет в виду свое первое «наукоучение», опубликованное им в 1744-м году. — (Пр. пер.).

сти, как отдельный член, ибо ведь сам по себе он не существует, а только как органическая часть некоторого единства, и только в единстве может стать понятным. Таким образом, мы никогда не получили бы доступа в нашу науку, или же, если бы мы его и получили и оказалось бы возможно сделать себе понятной хотя бы какую-нибудь отдельную часть ее, то это могло бы случиться лишь благодаря тому, что созерцание ее сопровождалось бы созерцанием целого, — хотя бы и темным и нами не осознаваемым, — в этом последнем созерцании имело бы свой опорный пункт и от него бы получало свою ясность и понятность, в свою очередь и со своей стороны сообщая ясность созерцанию целого, поскольку оно оказывает на него влияние; и так было бы с каждой из подлежащих установлению частей. Но этим дело не ограничивается: находящаяся, скажем, на втором месте часть не только получала бы при этом ясность от первой уже изложенной части, но и наоборот, сама сообщала бы этой последней, в свою очередь, новую ясность, так как ведь эта свою полную ясность получает только от целого, она же принадлежит к целому; точно так же и третья часть не только получала бы ясность от первой, но и со своей стороны сообщала обоим предшествующим свою своеобразную, только из нее распространяющуюся ясность; и так дело продолжалось бы до бесконечности. Так что, таким образом, в течение рассмотрения каждая часть постоянно объяснялась бы через посредство всех других, а все другие объяснялись бы через посредство каждой отдельной части, и все изложенные части должны были бы сохраняться также и в настоящем, так как при каждом шаге они узревались бы не каждая в отдельности, а взаимно через посредство всех и с точки зрения всех, и ничто отнюдь не было бы ясно до тех пор, пока не стали ясны все они и пока не достигнут единый ясный взгляд, который единит множественное и изливает единое в некоторое множество. И таким образом наукоучение ос-

В тексте стоит «dieses». Я исправляю по смыслу на «dieser». — (Пр. пер.).

тавалось бы на всем своем протяжении и пространстве, каковые могут быть ему сообщены постепенным изложением, все-таки лишь одним и тем же неделимым взглядом, поднимающимся постепенно и последовательно из нуля ясности, когда он только существует, но не знает еще себя, до безусловной ясности, при которой он глубочайшим образом проникает самого себя, в себе самом живет и наличествует; — и тут снова находило бы себе подтверждение, что делом наукоучения является не какое-либо приобретение и порождение чего-нибудь нового, а исключительно лишь некоторого рода просветление того, что было от века и при том было от века мы сами.

Мы можем добавить к этому исторически, что дело обстоит в действительности именно так, как мы предположили, и что этим определяется метод наукоучения. Эта наука не располагает своих выводов, согласно закону последовательности, в виде какого-либо простого ряда, подобного линии; такой прием возможен лишь по отношению к некоторому уже предполагающемуся и наличествующему организму знания и только в его пределах; в философии же он не ведет ни к чему и знаменует собою тут одну только поверхность. Наукоучение совершает свои выводы всесторонне и взаимно, всегда идя в них от единого центрального пункта по направлению ко всем пунктам и ото всех пунктов направляясь обратно к центральному пункту подобно тому, как то бывает в органическом теле.

§ 5. Об абсолютном знании

Прежде всего, — и это говорится исключительно для того, чтобы послужить руководством в нашем исследовании, — из голого понятия некоторого абсолютного знания уже явствует, что знание это не есть само абсолютное. Всякое второе слово, прибавляемое к слову: абсолютное, нарушает абсолютность, непосредственно как таковую, и сохраняет ее лишь в указанном присоединившимся словом смысле и отношении. Абсолютное не есть ни знание, ни бытие; не есть оно и тождество, или же безразличие между ними обеими;

оно есть исключительно и только абсолютное. А так как и в наукоучении, да, пожалуй, также и вне его во всем возможном знании, мы никогда не добираемся дальше, как до знания, то наукоучение не может исходить из абстрактного, но вынуждено исходить из абсолютного знания. Без сомнения, в течение нашего исследования выяснится, как это происходит, что мы все же в состоянии, — как мы это только что проделали, — по меньшей мере мыслить себе абсолютное еще выше над абсолютным знанием и как нечто от него независимое, и утверждать о нем то, что только что утверждалось. Возможно, что абсолютное проникает в наше сознание как раз только в той связи, в которой оно установлено, — как форма знания, а отнюдь не само по себе и для себя в своей чистоте.

§ 6.

Без сомнения, этот же самый вопрос, который был только что поднят относительно мысленной возможности абсолютного, можно поставить и относительно мысленной возможности абсолютного знания, если бы только оказалось, что все наше действительное и возможное знание отнюдь и никогда не является абсолютным знанием, а есть лишь некоторое относительное, так-то и так-то определенное и ограниченное знание; и, быть может, ответить на него можно приблизительно таким же образом, а именно, что абсолютное знание достигает или может дойти до сознания лишь как форма, или же, — при некотором другом способе рассмотрения, — лишь как материя или объект действительного знания.

Поэтому и мы, в частности намереваясь дать здесь описание абсолютного знания, а стало быть несомненно считая, что мы имеем о нем знание, вынуждены пока оставить без ответа вопрос о том, как пришли мы к этому нашему действительному знанию об абсолютном знании. Возможно, что и мы также зрим его, хоть и как абсолютное, но все же только в некотором отношении, а именно в отношении ко всему относительному знанию. В предстоящем описании мы вынуждены держать-

ся исключительно лишь непосредственного созерцания читателя и спросить его о том, пробуждает ли в нем то, что он узревает в себе согласно этому описанию, сознание о том, что это — абсолютное знание, или же, если ему изменяет даже это созерцание, мы должны обождать, не прольется ли для него свет также и на этот пункт при развитии позднее выступающих на сцену положений.

§ 7. Формальное и словесное объяснения абсолютного знания

Если даже оставаться при том, что явствует для каждого уже непосредственно, а именно что все наше действительное знание есть знание о чем-нибудь, — об этом вот нечто, которое не есть вот то второе или же вот-то третье нечто, то и тогда, без сомнения, каждый в состоянии приступить к рассмотрению и установить, что оно не могло бы быть знанием о чем-либо, не будучи при этом вообще некоторым знанием исключительно и только, как таковым. Поскольку оно есть некоторое знание о чем-то, оно отлично в каждом другом знании о каждом другом нечто от самого себя; постольку же поскольку оно есть именно знание, оно равно себе самому во всяком о-чем-то-знании и является совершенно одним и тем же, хотя бы это о-чем-то-знание продолжалось до бесконечности и постольку было до бесконечности различно. И вот мыслить себе подобным образом знание, как что-то одно и то же и себе равное во всяком отдельном знании, — благодаря чему оно и не является вот этим знанием, а именно знанием вообще, — приглашается читатель здесь, где речь идет об абсолютном знании.

Чтобы описать ему еще при помощи некоторых черт это знание, — разумеется, как мысль, которая предполагается при этом в читателе наличною: — это не какое-либо знание о чем-нибудь, а равно и ни какое-либо знание о ничто (при чем оно было бы некоторым знанием, о чем-то, это же что-то было бы ничто); оно не является даже некоторым знанием о самом себе, так как оно вообще не есть знание о, а равно не есть оно и не-

которое знание (количественно и в отношении), а — *просто* знание (абсолютно качественное). Это не какой-либо акт, не какое-либо событие, или же что-либо подобное в знании, а именно знание, в котором только и могут быть положены все те акты и все те происшествия, которые в нем полагаются. Что за употребление мы сделаем из него в таком случае, с этим читатель должен, однако, обождать. — Оно не противопоставляется тому нечто, которое становится знаемо, ибо в таком случае это было бы знание о чем-то, или же само отдельное знание; оно противопоставляется знанию о нечто. (То, что этот пункт пропускался без внимания, было основанием того, почему наукоучение считали остановившимся на некоторой точке рефлексии и почему думали, что становятся на некоторую точку зрения, возвышающуюся над ним, тогда как эта точка зрения была значительно ниже действительно наукоучения.)

Но, быть может, кто-нибудь скажет, что это понятие знания вообще есть все же лишь некоторое отвлечение ото всех частных черт знания; и, разумеется, с ним нужно будет согласиться и признать, что до отдельного сознания абсолютно-единого и равного во всяком отдельном знании поднимаются в процессе действительного сознания лишь путем своего рода свободного вытеснения и затемнения особенного характера некоторого определенного знания (обычно называемого отвлечением от него); — хотя, конечно, возможен был бы и другой еще путь достижения этого сознания, — по меньшей мере задним числом, — который, возможно, и был бы именно тем путем, которым мы намерены повести нашего читателя в дальнейшем. — Если бы только вышеупомянутым возражением не утверждалось, — согласно понятиям, сплошь и рядом наличным у философской публики об отвлечении, которое должно из

Тут на полях фихтевского манускрипта стоит замечание: «должно быть высказано лишь в проблематической форме.» (Замечание издателя. Им. Герм. Фихте.)

некоторого множества отдельностей выудить то, чего не содержится ни в одной из них, — если бы только им не утверждалось того, что характер знания вообще, которым должно непременно обладать каждое отдельное знание, отнюдь не должен предполагаться для возможности каждого отдельного особого знания, а должен входить в отдельные определения лишь после того, как пройдет некоторый значительный ряд их, и только тогда делать некоторым знанием то, что до того хоть и было отдельным знанием, но не было, тем не менее, отнюдь *знанием!*

§ 8. Реальное объяснение или описание абсолютного знания

Прежде всего, реальное объяснение абсолютного знания не может быть ничем другим, кроме как демонстрацией этого знания в непосредственном созерцании. Отнюдь нельзя путем мышления заключить о том, каково будет это абсолютное знание, ибо раз оно должно быть абсолютным, то не может быть никакой высшей, т. е. никакой еще более абсолютной данности знания, из которой и отправляясь от которой совершалось бы через посредство мышления умозаключение. Абсолютное знание должно бы было поэтому быть уловленным через посредство равно абсолютного созерцания самого себя.

Далее ясно, что такое абсолютное созерцание абсолютного знания непременно должно существовать, а возведенное реальное объяснение этого последнего, благодаря тому, — быть возможно, если только вообще должно существовать некоторое наукоучение. Ибо в том созерцании, которое составляет собою наукоучение, разум, или же знание, должно постигаться абсолютно одним лишь взглядом. Но отдельное знание может быть постигаемо не одним взглядом, а только отдельными и между собою различными взглядами. Одним взглядом должно бы постигаться, стало быть, знание, поскольку оно совершенно едино и равно самому себе, т. е. абсолютное знание.

В самом описании мы воспользуемся следующим наведением. Пусть читатель, прежде всего, помыслит себе абсолютное единственно лишь, как таковое, как выше было определено его понятие. Он увидит, утверждаем мы, что он в силах мыслить его себе только при следующих двух признаках: с одной стороны, что оно есть исключительно лишь то, что есть, покоится на себе и в себе самом, безо всякой перемены и колебания, твердое, законченное и в себе замкнутое, — с другой же стороны, что оно есть то, что оно есть, исключительно лишь потому, что оно есть, о-себе-самом и через-самого-себя, безо всякого постороннего воздействия, ибо рядом с абсолютным не остается ничего чуждого, все же, что не есть само абсолютное, исчезает. (Возможно, что эта двойственность признаков, с которою мы постигаем абсолютное, не будучи в силах постигать его иначе, и которая по отношению к абсолютному представляется, разумеется, странной, сама является результатом нашего мышления, а стало быть, как раз некоторого знания; мы принуждены оставить это пока в неопределенности.)

Мы можем обозначить первый признак, как абсолютное пребывание, покоящееся бытие и т. д., а второй признак — как абсолютное становление или свободу. Оба эти обозначения, как то само собою разумеется в честном и основательном изложении, должны обозначать не более того, что действительно содержится в предположенном у читателя созерцании обоих признаков абсолютного.

Но абсолютное знание должно быть как нечто единое, а именно как равное себе самому и вечно пребывающее себе равным знание, как единство одного и того же высшего созерцания, как голое абсолютное качество. Следовательно, в знании оба выше различных признака абсолютного должны были бы совершенно совпадать друг с другом и сливаться, так что уже совсем не были бы более различимы, и как раз в таком абсолютном слиянии заключалась бы сущность знания, как такового, или же абсолютного знания.

Я говорю, — в слиянии их до некоторого неразделимого единства и в глубочайшем их взаимопроникновении, так что оба они совершенно теряют в соединении их различающий характер и наличествуют, как единая сущность и притом как некоторая совершенно новая сущность, — стало быть, в некотором подлинно реальном соединении и истинной организации, — но отнюдь не в каком-либо простом пребывании рядом друг с другом, которое никому не делает понятным, каким это образом они находятся рядом друг с другом, и благодаря которому возникает лишь некоторое формальное и отрицательное единство, некоторое различие, которое тоже ведь можно лишь Бог знает по каким основаниям утверждать, но которого никак нельзя доказать. — Дело обстоит не так, что в какое-нибудь, следовательно, уже предположенное, знание входят покаяющееся бытие и свобода, сходятся затем в этом знании воедино и образуют в этом своем соединении абсолютное знание, в силу чего полагалось бы еще некоторое знание за пределами абсолютного знания, а это последнее полагалось бы в пределах первого. Нет, дело обстоит так: свобода и бытие сходятся и взаимно проникают друг друга, согласно нашему нынешнему изложению, за пределами всякого знания, и только это внутреннее взаимопроникновение и отождествление их до возникновения некоторого нового существа, только оно дает по себе знание, именно как знание, как некоторое абсолютное Tale. От усмотрения этого пункта зависит все, и невнимание к нему было поводом для новейших недоразумений. Что касается до того, как это мы в нашем положении, — несомненно, будучи ведь тоже только познающими, — приходим к тому, чтобы по видимости возвышаться надо всем знанием и само знание слагать из некоторого не-знания, или же, другими словами, — как обстоит дело с предполагаемыми без сомнения у читателя, при нашем нынешнем описании, созерцании самого абсолютного знания, каковое созерцание ведь тоже может быть только некоторым знанием, — и как оно возможно, — каковая возможность, как выше уже было показано, является условием воз-

возможности наукоучения, — и далее, как это мы приходим к тому, чтобы полагать это созерцание или это знание снова как некоторое не-знание, — а мы ведь это тоже сделали, — то все это выяснится в дальнейшем. И эта отсылка к дальнейшему имеет свое основание в описанном в §§ 4, 7 своеобразном методе наукоучения. Здесь недостает той ясности, которую только второй член может пролить на первый член.

Впрочем, следует еще заметить, что абсолютное знание описано здесь исключительно лишь со стороны своей материи. Бытие и свобода, сказали мы, сходятся друг с другом воедино; они, стало быть, суть деятельное начало, — поскольку здесь следовало бы говорить о чем-либо деятельном, — и они деятельны при этом постольку, поскольку они суть бытие и свобода и не являются еще знанием. Поскольку же они проникают друг друга, теряют свою отдельную природу, чтобы соединиться в некоторой единой природе, в некотором знании, они являются друг другом взаимно связанными, ибо ведь только в этой связанности суть они знание, вне ее будучи отдельными бытием и свободой, и находятся в некотором спокойном состоянии. Это их состояние мы называем материей абсолютного знания, или же абсолютной материей знания. Может случиться, что эта материя относится к абсолютной форме того же знания совершенно так же, как покоящееся бытие относится к свободе в самой абсолютной материи.

§ 9. Описание абсолютной формы знания

Не покоящееся бытие составляет знание, а равно и не свобода, — сказали мы, — знание есть абсолютное само-проникание и слияние их обоих.

Следовательно, именно *само-проникание*, совершенно безотносительно к тому, что самопроникается, составляет абсолютную форму знания.

Знание есть некоторое для себя и в себе бытие и в себе обитание и господствование. Это для-себя-бытие и есть именно живое свето-состояние и источник всех

явлений в свете, субстанциальное внутреннее зрение, именно как таковое. Задача не в том, чтобы ты подумал, что ты имеешь знание о предмете, и затем постиг свое сознание (именно о предмете) как нечто субъективное, предмет же как нечто объективное; — задача в том, чтобы ты до глубины жизненно уловил, что оба эти момента суть одно, суть некоторое само-проникание, и только задним числом и вследствие этого само-проникания в состоянии ты различать эти моменты. Ты должен не просто связать их снова друг с другом после их разделения, как бы путем некоторой нити, которую ты не знаешь, откуда взять; нет, ты должен понять, что они органически влиты друг в друга и друг с другом смешаны, чтобы только тогда получить возможность разделить их.

Или же помысли еще раз абсолютное в том виде, как оно было выше описано. Оно есть только и только то, что оно есть, и есть это исключительно потому, что есть. Но этим оно отнюдь еще не наделяется никаким оком; и если ты спросишь, для кого есть оно, — каковой вопрос ты можешь поднять весьма естественным образом, и который ты равным образом без дальнейших разговоров понимаешь, когда он поднимается кем-нибудь другим, — то ты в состоянии искать решения только в некотором оке за его пределами; если бы даже мы на самом деле пожелали одарить тебя таким оком, — чего мы, однако же, не в силах, — то ты никогда затем не объяснишь соединения этого последнего с тем абсолютным, а будешь только без толку утверждать его. Но это око лежит не вне абсолютного, а в нем и являет собою именно живое само-проникание самой абсолютности.

Наукоучение обозначило это абсолютное само-проникание в самого себя и для себя бытие единственным словом, за которым оно признало в языке выразительность, — словом *яйность*. Но только чьему внутреннему оку недостает свободной способности отворачиваться ото всего остального и обращать свой взор на самого себя, тому не помогут никакие наведения и никакие выражения, сколь бы ни были они подходящи,

так как он уразумевает их в превратном смысле к своему собственному вящему заблуждению. Тот внутренне слеп и должен неизбежно оставаться таким.

Если в этом для-себя-бытии заключается, как то явствует из вышесказанного, подлинная внутренняя сущность знания, как такового (как некоторого светосостояния и зрения), то сущность знания заключается именно в некоторой форме (некоторой форме бытия и свободы, а именно в их абсолютном взаимопроникании), и все знание является по своей сущности формальным. Напротив того, то, что мы назвали (пред. §) абсолютной материей знания и что вообще как материя может прекрасно оставаться себе абсолютной материей, — то обнаруживается здесь, где самому знанию дана его самостоятельная сущность, как некоторая форма именно как форма знания.

§ 10.

Знание есть абсолютно то, что оно есть, и так, как оно есть. Ибо только со слиянием и стечением воедино отдельных, совершенно оставляя без внимания, что такое оно суть, возникает некоторое знание, а отнюдь еще не с наличностью отдельных, как таковых. Знание же это, как знание, не в состоянии выходить из самого себя, ибо, благодаря этому, оно перестало бы быть некоторым знанием; для него не может быть ничего вне него. Потому оно абсолютно для себя и постигает себя самого и зачинается, как подлинное формальное знание, как оно описано в пред. §, — как светосостояние и зрение, лишь постольку, поскольку оно абсолютно.

Но ведь, как сказано, оно является, как знание, лишь стечением и слиянием каких-то отдельных в единство, и ясно, что это единство есть в самом себе и по своему существу, — какие бы другие единства еще ни существовали, — слияние отдельных и отнюдь не знаменует собою никакого иного акта единства.

Итак, все знание начинается с этого таким образом охарактеризованного единства, в чем ведь и состоит

абсолютность его сущности, и оно никогда не в состоянии избавиться от такого единства, никогда не в силах выбраться из него, тем самым себя не уничтожая. Доколе, стало быть, простирается знание, дотолле простирается и это единство, и знание никогда не может прийти к такому единству, которое было бы чем-либо другим, а не некоторым единством раздельностей.

Другими словами, фактически найденное в §1 положение, что всякое знание есть объединение множественного в едином взгляде, выведено здесь, а сверх того, — еще и бесконечность этой множественности, бесконечная делимость всего знания, относительно которой мы ничего не могли решить просто фактически, и имели для этого надобность в некотором положении об абсолютном; и притом эта бесконечная делимость всего знания выведена тут из абсолютного существа знания, как чего-то *формального* (§9).

Что бы ты ни уразумевал в твоём знании, это — единство, ибо только в единстве есть знание и только в нем постигает себя знание. Но как только ты, в свою очередь, постигаешь это знание, единое распадается для тебя на отдельности; и как только ты, в свою очередь, уразумеваешь какую-нибудь часть этой так осуществившейся раздельности, — само собой разумеется, как единство, ибо иначе ты не в состоянии, — и уразумеваешь свое знание, эта часть опять-таки дробится, превращается снова на твоих глазах в нечто множественное, и так повторяется снова с частями этих частей — до тех пор, пока ты будешь продолжать свое деление. Если же ты не продолжаешь этого последнего, то ты находишься перед таким единством, которое только потому остается для тебя единством, что ты уже более не помышляешь о делении. Подумай только, что ты сам несешь с собою эту бесконечную делимость в силу абсолютной формы твоего знания, из которой ты как раз и не в состоянии выбраться и которую ты охватываешь взором, — разумеется, ясно того не сознавая, — всякий раз, как говоришь о бесконечной делимости. И тогда ты уже никогда более не станешь думать, что она имеет свое основание в некоторой вещи в себе; ибо это, если

бы это было правдой, значило бы не что иное, как то, что ты никогда не в состоянии обрести такого основания; ведь она раскрыта тебе в самом твоём знании, как единственном возможном перво-источнике, — что тоже, разумеется, значит не что иное, как то, что ты в состоянии действительно знать и обрести основание ее лишь в том случае, если ты действительно отчетливо и ясно созерцаешь самого себя.

Итак, знание не коренится, — и это тоже нужно хорошенько принять во внимание, — ни в акте соединения, ни в акте разъединения, но, как таковое, только и только в акте слияния их обоих, в их реальном тождестве; ибо нет единства, кроме единства отдельных, и нет отдельных, кроме как в единстве. Знание не может идти от сознания элементов, которые ты соединяешь, к единству, ибо твоё знание никогда не достигает никаких элементов; равным образом, не может знание идти и от единства, которое ты рассекаешь на любое число частей с сознанием, что в состоянии расчленять их без конца, ибо ты не имеешь отнюдь никакого единства для себя, а только некоторое единство отдельных. Знание колеблется потому между обоими моментами и уничтожается, когда не колеблется между ними. Оно — *ограничено* в себе самом.

§ 11.

Знание не есть абсолютное, но само оно, как знание — абсолютно. Ну, а абсолютное, поскольку оно рассматривается как пребывающее в покое (§8), представляет собою исключительно то, что оно есть. Чем будет в этом отношении знание, а именно чем будет тут его абсолютная сущность, т. е. его неизменное пребывание, — это мы видели в предыдущем §. Далее, будучи рассматриваемо со стороны становления или свободы, — а абсолютное непременно должно быть рассматриваемо с этой стороны, чтобы рассматриваться как абсолютное, — оно есть то, что есть исключительно потому, что есть. То же самое должно непременно иметь значимость и по отношению к знанию, как знанию именно.

Прежде всего ясно, что знание, поскольку оно рассматривается не как знание просто, а как абсолютное знание с прибавлением этого предиката, уже не покоится более в себе самом, но снова возвышается над самим собою и смотрит на себя сверху вниз. Но эту новую рефлексию мы совершаем здесь молча, не давая дальнейшего отчета относительно ее возможности, каковая ведь к тому же сама собою разумеется, так как знание есть некоторое абсолютное для-себя. Определенно установить эту новую рефлексию со всеми ее последствиями — дело будущего.

Далее, чтобы достигнуть полной ясности и точности, тут следует еще заметить, что мы уже в предыдущем молчаливо принимали в расчет эту свободу в знании и только при ее посредстве изложили то, что изложили. Знание, — сказали мы, — есть некоторое для-себя для себя самого и таким образом никогда не выходит из пределов единства отдельностей, а стало быть, и из сферы отдельностей; и при этом, мы ведь предположили, — для того только, чтобы нас поняли, что знание не может быть в себе оставлено и закреплено, но в состоянии до бесконечности распространять, расширять и продолжать себя.

Но, далее, знание, как знание, есть только для себя и в себе самом; значит, только для себя может оно быть потому, что есть; и оно есть, как знание, потому что есть лишь постольку, поскольку оно есть внутренне в себе самом такое *для-себя* (а отнюдь не для чего-либо чужого и внешнего), или же, употребляя другой оборот, — поскольку оно полагает себя, как сущее, потому что есть. Но это бытие, сущее потому, что есть, не является выражением абсолютного бытия (положенность-бытия и покоящегося пребывания) знания, как бытие, установленное и описанное в предыдущем §, а есть выражение его свободы, и притом его абсолютной свободы. Следовательно, то, что понимается под характером этой абсолютности и осуществляется через его посредство, вытекает, — как мы то должны прежде всего напомнить, — не из бытия знания, и это бытие могло бы

быть также и без него, если вообще без него возможно некоторое знание. Этот характер есть, если он есть, исключительно лишь потому, что есть; и он есть, если он не есть, исключительно лишь потому, что он не есть; он является как раз продуктом абсолютной, совершенно никакому правилу или закону не подлежащей и никакому чуждому влиянию не поддающейся свободы знания и сам есть эта абсолютная свобода. В этом смысле потому то, что мы говорим о нем, должно пониматься не так, как будто мы хотим вывести его из чего-либо другого, как мы поступили в предыдущем с бытием знания, выведя его из акта слияния обоих предикатов абсолютного, как такового, а в том смысле, что мы хотим положить его безусловно, именно, как внутреннюю имманентную абсолютность и свободу самого знания. Этого достаточно о формальном моменте этого свободо-характера в знании.

Что же касается до его материального момента, то некоторое знание, которое есть в себе самом и для себя самого потому, что есть, значило бы, что был положен некоторый абсолютный акт знания, для-себя-бытия, стало быть, именно себя-само-постижения и само-проникания, абсолютного порождения вышеописанной (§9) для-себяности или же яйности, и что этот акт был рассматриваем как основание всего бытия знания. Знание было бы для меня исключительно лишь потому, что было бы, и его не было бы для меня, если бы его не было. Некоторый акт, потому что оно есть свобода, некоторый акт яйности, для-себя, само-постижения, потому что оно есть свобода знания. Единство, некоторый совершенно-неделимый пункт, само-постижения и касания и само-проникания в некотором неделимом пункте, потому что выражен должен быть исключительно лишь акт, абсолютно как таковой, а отнюдь не какое-либо бытие (само собою разумеется, знания), которое влечет за собою только множественное (§10), здесь же относится к обосновываемому и от основания должно быть непременно начисто отделено. Это некоторый внутренний живой пункт, абсолютное возбуждение жизни и света в себе самом и из себя самого.

§ 12. Объединение свободы и бытия в знании

Абсолютное знание признано по своему внутреннему имманентному, — т. е. при полной абстракции от абсолютного (§5) воспринимаемому, — существу, абсолютным бытием, по своему же внутреннему имманентному порождению оно признано абсолютной свободой. Но ведь абсолютное не есть ни первое, ни второе, а и то и другое, как безусловное одно и то же, и в знании, по меньшей мере, такая двойственность сливается в единство. Но даже если этого и не принимать во внимание, то ведь абсолютность знания есть именно абсолютность знания, следовательно, — так как знание есть для себя, — то только для знания, чем она может быть лишь постольку, поскольку двойственность сливается в ней в единство. Потому в самом знании, поскольку оно есть некоторое знание, необходимо сущ<ествует> некоторый объединительный пункт двойственности его абсолютности. На этом-то пункте, а уже не на отдельности, описанные достаточным образом, обратим мы с этого момента наше внимание. Одним из членов разделения, по меньшей мере, — который в подлежащем описанию знании должен быть объединен с другим, — является внутренняя свобода знания. Стало быть, пункт более высокого единства, который нам надлежит описать, основывается на абсолютной свободе самого знания, предполагает ее и возможен лишь при наличии такого предположения. Потому уже в силу этого основания он сам является некоторым продуктом абсолютной свободы, не допускает своего выведения не из чего другого, но может быть только просто положен, — есть, если есть, исключительно лишь потому, что есть, и не есть, если не есть, исключительно потому лишь, что не есть. Этого будет достаточно о внешней форме знания.

Далее, в описанном (пред. §) абсолютном познании свободы знания предположено, что все знание исходит из нее, как своего изначала, что поэтому, так как свобо-

Следую здесь исправлению, предложенному Медикусом: в тексте вместо «im» стоит «ein» (срвн. Ausg<abe> Werke IV, s. 25). — (Пр. пер.).

да есть единство, от единства совершается переход к множественности. Только при предположении этого само-рефлектирования свободы становится возможна та высшая объединяющая рефлексия, о которой мы здесь говорили; когда же свобода положена, она возможна безусловно. Она уходит, стало быть, своими корнями непосредственно в это единство и исходит из него, и по своему существу есть не что иное, как некоторое внутреннее для-себя-бытие упомянутого единства, которое возможно в некотором знании именно безусловно, но только через посредство свободы.

(Это покоение в единстве и для-себя-бытии, которое, как то оказалось, само возникает только с абсолютной свободой знания, есть некоторое мышление. Наоборот, колебание во множественности отдельных есть *некоторое созерцание*, — каковые чисто-словесные определения мы можем привести уже тут. В остальном сохраняет силу наше прежнее объяснение, что знание не коренится ни в единстве, ни во множественности, в них обоих и между ними, ибо ни мышление, ни созерцание не являются некоторым знанием, а только оба вместе в их соединении суть знание.)

Далее: эта объединяющая рефлексия предполагает очевидным образом некоторое бытие, а именно бытие отдельных и долженствующих быть объединенными моментов, имеет именно это их бытие в себе и твердо держит его, поскольку объединяет его в себе: и то и другое для себя, конечно, как единство, как некоторый пункт, ибо она исходит из мышления. Поэтому она не является в этом отношении свободным знанием, как то было в только что выясненном отношении, но есть в себе самой некоторое сущее знание и, стало быть, постольку связана законом бытия знания, законом созерцания, гласящим, что она в себе самой, поскольку она является своим собственным носителем, никогда не может прийти к какому-нибудь другому единству, кроме единства отдельных. То, что она делает со свободой, есть то единство, образом которого является пункт; то же, что она не делает, а сама есть, и что приводит с собою без содействия с ее стороны, есть множествен-

ность; и сама она materialister, по своей внутренней сущности (отвлекаясь от внешних моментов, ею объединяемых), есть соединение и того, и другого. — Что же такое она в таком случае? Акт есть единство — в знании, а для себя — пункт (пункт уразумения и проникновения в абсолютной пустоте); бытие — множественность, целое же поэтому — некоторый до бесконечной раздельности растянутый пункт, который все же остается раздельностью. Следовательно — некоторая живая, в себе самой светлая форма некоторого линии-начертания. В линии точка находится повсюду, ибо линия не имеет ширины. В ней множественность налична повсюду, ибо никакой ее части я не могу рассматривать, как точку, но рассматриваю всегда снова как линию, как некоторую бесконечную делимость точек. Я сказал — форма некоторого линии-начертания, ибо она еще даже не имеет никакой линии и получает ее только через посредство само-постигания и само-полагания себя доколе угодно. Как мы сейчас увидим, в своем настоящем состоянии она не имеет еще даже направления и представляет собою абсолютное объединение противоположных направлений.

§ 13. *Продолжение того же самого исследования*

Объединяющее мышление есть по своему подлиннейшему существу некоторое для-себя-бытие (внутренняя жизнь и око) абсолютного знания. Остановимся на этом еще дольше.

Абсолютное же знание не есть ни только свобода, ни только бытие, а и то и другое; поэтому объединяющее знание должно бы было покоиться также и в бытии, несмотря на свое внутреннее единство, ибо оно есть некоторое само-постигание знания; однако же, знание постигает себя только в единстве; и это, — будучи основной формой наличной рефлексии, — должно непременно сохраняться за ним. Или же, чтобы представить положение дела еще с другой стороны и проникнуть в него еще глубже: нынешняя рефлексия есть само нутро знания, его само-проникание. Но ведь знание нигде не есть абсолютное, а лишь слияние воедино обоих

предикатов абсолютного, следовательно, оно абсолютно, лишь как для себя, но в этой абсолютности — только вторично, не первично. В таком воедино, исключительно как таковом, при полном устранении бесконечной делимости созерцания, основывается наша будущая рефлексия и проникает его. Что она проникает его, значит, что она достигает за его пределами слитных в нем предикатов абсолютного. То, что она имеет свое основание в бытии, можно поэтому выразить также и следующим образом: она основывается в абсолютном. (Собственно говоря, это само собой разумеется. Она есть некоторое для-себя-бытие абсолютного знания, разумеется, как абсолютного; стало быть, совершенно определенная абсолютность знания должна, поскольку она была выше описана с нами занятой точки зрения наукоучения, — осуществляться в нем самом. Следовательно, это уже более не некоторое как бы в себе самом запертое знание, как мы до сих пор описывали знание (особенно в §10), но это — некоторое себя самого в совершенстве постигающее, проникающее и объемлющее знание; — откуда уже заранее становится ясно, как пришли мы выше к кажущемуся выхождению из пределов всякого знания. Наши действия основывались исключительно на указанном здесь в-себя-идении знания: что оба предиката абсолютного постигаются как единство, само собой разумеется из предыдущего.)

В этой рефлексии имеется два опорных и поворотных пункта, в бытии и в абсолютном.

А именно, либо она коренится в характере абсолютной свободы, которая становится свободой некоторого знания лишь через посредство дальнейшего определения, — так что свобода, следовательно, просто предполагается, — и имеет в виду только внешнее, один только акт; и при таком рассмотрении абсолютно свободная, а потому именно пустая и бессодержательная, подоплека знания оказывается само-постигающей себя исключительно и только потому, что она себя постигает, безо всякого к тому более высокого основания; и выходящее вовне бытие или же абсолютное (знание) является внутренним зрением, свето-состоянием. Вся

точка зрения этого рассмотрения целиком есть именно форма, или же свобода знания, яйность, внутренность, свет. — Или же рефлексия коренится в характере абсолютного бытия, так что предполагается некоторое пребывание, как таковое; и что пребывание только возвышается до некоторого пребывания знания, до некоторого пребывания в себе самом и для себя самого; рефлексия обращена, таким образом, вовнутрь этого самопостигания: значит, акту этого последнего должна подлежать некоторая покоящаяся способность к акту, — некоторый нуль по отношению к акту, который, однако, может быть непосредственно и без дальнейшего поднят свободою до положительного факта. *То, что* акт осуществляется, согласно одной только форме, должно зависеть и до и после, от свободы; то же, что он может быть осуществлен, должно находить себе основание исключительно лишь в некотором бытии и так-бытии (Sosein). Знание не должно быть, как прежде, совершенно пусто и порождать свет через свободу; оно должно абсолютно иметь свет в самом себе и через посредство свободы лишь распространять его и постигать. Неизменной точкой зрения этого рассмотрения является абсолютное пребывание.

Обратимся теперь с нашим исследованием ко внутренней сущности самой рефлексии, как таковой. Она есть некоторое для-себя-бытие знания или для-себя-бытия; и в этом рассмотрении, которому мы следовали также и до сих пор, мы получаем некоторое двойное знание: некоторое знание, для которого налично другое знание (в созерцании — верхнее, или же субъективное), и такое знание, которое налично для другого (в созерцании — лежащее снизу, объективное). Но ни то ни другое из них, а следовательно, и оба они вместе не были бы некоторым знанием и между ними не существовало бы связи, если бы они не составляли вместе одного знания и не проникали взаимно друг друга глубочайшим образом. Обратимся же к самому этому органическому само-прониканию рефлексирования и рефлексированности-бытия вообще, и в частности в нашем случае.

Свобода и бытие и только они одни образуют в своем слиянии некоторое знание. В той же рефлексии, о которой мы говорим, имеет место высшее, субъективное знание, а присущим ей самой результатом внутри знания является некоторое действие объединения, следовательно, некоторый акт или же свобода знания. Это само могло бы стать некоторым знанием, только сливаясь с некоторым его непосредственно касающимся бытием знания. (Предварительно: подлежащая начертанию линия может, как линия, иметь место в некотором знании, лишь обретаясь внутри чего-либо такого, что само есть нечто покоящееся и неизменно пребывающее.)

Согласно предыдущему, тем, что находится в непосредственном соседстве и соприкосновении с действием объединения, является точка зрения объединяющей рефлексии в единстве пункта, каковая точка зрения могла быть вообще двойкой. Знание должно было бы быть при ней некоторым покойным неизменным пребыванием, некоторым бытием, исключительно таким, как то, что оно есть, — стало быть, некоторым покоением исключительно лишь в той точке зрения, в которой оно уже покоится, без колебаний и изменений, а отнюдь не каким-либо качанием между обоими моментами. Таким образом мышление либо коренилось бы в сперва описанной точке зрения абсолютной свободы; и тогда начертание линии шло бы от нее по направлению к точке зрения бытия, знание рассматривалось бы как исключительно лишь свое собственное основание, все же бытие знания и все бытие для знания, — поскольку оно осуществляется именно в знании, — рассматривалось бы, как обоснованное через посредство свободы. (Материальным содержанием начертанной линии было бы освещение.) Этот взгляд выражался бы следующим образом: не существует совершенно никакого бытия (именно для знания, ибо ведь данный взгляд имеет свое основание в точке зрения этого последнего) иначе, как через посредство самого знания. Мы намерены называть этот ряд идеальным. Или же мышление стояло бы в напоследок описанной точке зрения пребывания;

в таком случае оно вело бы свою линию от пункта абсолютного бытия и в-себе-имения света по направлению к раскрытию и постижению его через посредство абсолютной свободы (и материальным моментом линии было бы прояснение). Мы намерены называть этот ряд реальным. Но в одном из двух пунктов мышление находилось бы неизбежно, не находясь притом в другом, и одно из обоих направлений линия получила бы непременно, не получая в таком случае другого, — так что оба направления никогда не встречались бы друг с другом и не мешали бы себе взаимно, ибо в противном случае дело никогда бы не дошло до осуществления некоторой линии.

§ 14. *Объяснения терминов*

Некоторое знание, которое полагается через посредство связи со своим сопутствующим знанием как будучи исключительно лишь то, что оно есть, есть знание о качестве.

Подобное знание необходимым образом есть некоторое мышление, ибо только мышление основывается на самом себе, благодаря своей единственной форме, созерцание же никогда не достигает такого единства, которое бы не разлагалось снова на отдельности.

Знание о качестве, о котором мы здесь заговорили, есть абсолютное для-себя-бытие самого абсолютного знания. Из такого для-себя-бытия не выходит и за его пределы не заходит никакое знание. Но ведь качество суть только в знании, раз само качество может быть определено лишь через посредство знания. Следовательно, оба указанные здесь качества, бытие и свобода, суть высшие и абсолютные качества. Поэтому-то и вышло так, что мы натолкнулись выше в их лице на не подлежащие дальнейшему разложению или соединению качества абсолютного, — которое само, быть может, есть не что иное, как объединение обоих первичных качеств в формальном единстве мышления.

§ 15.

Поразмыслим над нижеследующими положениями, которые могут быть доказаны, отправляясь от непосредственного созерцания каждого.

1. Нет никакого абсолютного непосредственного знания вне знания о свободе (или же: непосредственное знание может направляться только на свободу). Ибо знание есть единство отдельностей или противоположностей; отдельности же соединяются в единство только в абсолютной свободе (как то, отчасти, было уже выше показано, и как в том каждый может убедиться из непосредственного созерцания). Только свобода есть первый непосредственный предмет некоторого знания. (Другими словами: знание начинается только от самосознания.)

2. Непосредственной абсолютной свободы нет иначе, как в некотором знании и для некоторого знания. — Непосредственной, я говорю: той, которая есть то, что она есть, исключительно лишь потому, что есть; или же, — выражаясь отрицательным образом, — той, которая не имеет никаких оснований для ее определения вне себя самой (как то было бы, например, в случае естественных побуждений). Ибо только такая свобода объединяет в себе абсолютные противоположности; противоположности же объединяются только в некотором знании. (В бытии, состоянии, само-по-себе качества, противоположности исключают друг друга.)

3. Таким образом, знание и свобода оказываются неразрывно связанными. Хоть мы их и различаем, — каким образом, насколько и почему мы в состоянии это делать, станет ясно ниже, — но в действительности они не допускают совершенно никакого разделения и представляют собою нечто совершенно единое. Нечто свободное, бесконечно жизненное, что есть для себя, — некоторое для-себя, созерцающее свою бесконечность, — бытие и свобода этого света в их внутреннем взаимодействии, — такова его точка зрения. Эти положения имеют решающее значение для всей трансцендентальной философии.

4. Когда это постигнуто, то следует спросить о том, как это постигнуто и откуда пришло постижение? Отправляясь от какой более высокой истины, думаем мы доказать его? Каждый, кто понял предыдущее, ответит на это, что он постигает это непосредственно; сущность-де знания непосредственно и просто такова; это убеждение выражает-де его первичное бытие.

Мы вызывали бы, таким образом, в себе в предыдущем некоторое непосредственное созерцание абсолютного знания и в то же мгновение, давая себе в том отчет, вызывали бы в себе в свою очередь некоторое созерцание (некоторое для-себя-бытие) этого созерцания. Такое созерцание созерцания есть тот объединяющий пункт, в котором у нас тут все дело.

§ 16.

Вернемся к первому созерцанию, как объекту нашего нынешнего созерцания. В нем соединялись между собою некоторое более глубоко лежащее созерцание (рассмотрение) знания и некоторое бытие этого знания.

Сначала о первом. Нет никакого непосредственного знания, если оно не есть знание о свободе (§ 15, 1). При этом была предположена внутренняя форма знания и от нее было заключено к ее возможному внешнему, к ее объекту. Угол зрения находился в этой форме, и эта последняя полагала себя самое перед самой собою, как свободу. — Нет абсолютной свободы иначе, как в некотором знании (§ 15, 2). При этом была предположена форма свободы; в ней имело созерцание свое местопребывание и постигало в ней себя самого необходимым образом, именно как некоторое знание. В первом случае — некоторое абсолютное для-себя- и в-себя-бытие знания, как реального единства, расщепляющегося в некоторую внешнюю абсолютную (именно на свободу базирующуюся) множость. Рефлекс, себя-бытие его, находится в середине. Во втором случае — некоторое непосредственное само-обретение внешнего единства (через посредство свободы) во множости и слияние их до внутреннего и реального единства знания. Объе-

диняющий рефлекс находится тут тоже в середине. (Внутреннее, внешнее единство пусть служит здесь в целях наглядного выражения, пока мы сами не сможем объяснить этого!) Но оба эти момента должны быть совершенно одним и тем же: абсолютная свобода — знанием, а абсолютное знание — свободой. Они не созерцаются, как нечто единое (как мы это видели), так как постоянно приходится переходить от одного из обоих взглядов к другому; но они должны быть одним и тем же. Серединным и поворотным пунктом, который мы обозначили выше, как рефлекс абсолютного знания, является именно это единое бытие; и, таким образом, и оба возможных описания его суть не что иное, как описание того же самого бытия абсолютного знания.

Единство этого бытия и его обоих описаний есть, стало быть, более глубоко лежащее созерцание (§ 15, 4).

Сделаем теперь это созерцание само его собственным объектом, что и составляет подлинное содержание нашей задачи; — т. е. мы совсем не должны делать объектом в свою очередь самого этого объекто-делания, но мы должны, скорее, быть в дальнейшем этим созерцанием, которое ввиду того, что оно есть созерцание самого абсолютного интеллигирования, следовало бы предпочтительно называть интеллектуальным.

Мы бываем этим следующим образом. В описанном выше созерцании абсолютное знание, очевидно, постигает себя самого со стороны своего абсолютного существа абсолютным образом. Прежде всего: оно имеет себя самого из себя самого, по своему абсолютному существу, в единстве: потому именно, что оно есть знание, оно есть в своем бытии непосредственно также и для себя самого. Далее: оно постигает, созерцает и описывает себя в этом созерцании указанным образом, как единство свободы и знания, — здесь несколько иначе рассматриваемого и более уже не абсолютно сущего.

Но именно для того, чтобы описать себя в этом созерцании, оно должно уже непременно иметь себя как знание (как осуществленное знание). Что же это такое за осуществленное знание? Мы уже достаточно описали его: это — своего рода сплошная, на себе самой основыв-

вающаяся, в самой себе самой собою связанная, по своей форме никакой свободы не предполагающая, но самую абсолютную формальную свободой предполагаемая мысль (жизне- и мысле-акт) вышеупомянутого абсолютного тождества свободы и знания (употребляя это последнее выражение в ранее определенном более обширном смысле, — в смысле чистой формы для-себя).

Эта-то живая мысль и созерцает сама себя в интеллектуальном созерцании: — и не как мысль, а как знание, в то время как заключающаяся в нем абсолютная форма знания (для-себя-бытие — абсолютная возможность быть в каждом бытии также и его рефлексом) осуществляется потому, что она может осуществляться в силу абсолютной (формальной) свободы знания. Таким образом, мысль созерцает себя в нем абсолютным (безусловно свободным) образом, согласно своему абсолютному существу.

Этого достаточно о содержании интеллектуального созерцания. Теперь перейдем к его форме, — чем до известной степени мы не дадим ему более покоиться в нас и сделаем его объектом.

§ 17.

С абсолютной свободой постигает себя мысль или знание (§ 16). Этим предполагается некоторое от-самого-себя-отрешение мысли, чтобы мочь потом снова уловить (объективировать) самое себя, некоторая пустота абсолютной свободы, чтобы быть для себя самой. Свобода творить себя только и только сама; что ведь есть единственно только некоторая двойственность свободы, как она и должна непременно предполагаться для акта интеллектуального созерцания (вообще для всякой рефлексии в ее бесконечной, все выше и выше поднимающейся возможности), и которая таким образом, как то явствует, принадлежит к первичной сущности знания. Именно это не-бытие абсолютной свободы, чтобы все же быть и становиться, есть то, на что мы обращаем здесь внимание. Внизу (в объекти-

вированном знании) и она и бытие суть. Здесь же ни она, ни оно не суть, но оба они становятся.

В этом акте знание раскрывается самому себе: *свобода*, — через что она описывает бытие: бытие, которое при этом описывается. В этом акте *и то и другое* есть для себя, и без него не было бы ни одного из них, а ненужная слепота и смерть. Благодаря этому свобода становится действительно свободой, что явствует само собою, а мысль — мыслью, что надлежит отметить. Только она вносит явственность, свет в них обоих и вливает его в них. Она есть абсолютная рефлексия: ее сущность есть акт (что до бесконечности важно).

Поэтому нет рефлексии, как акта, без абсолютного бытия знания, и нет в свою очередь бытия (покоя, состояния) знания без рефлексии; ибо в противном случае не было бы как раз никакого знания, и в нем не было бы никакой свободы (которая наличествует только в акте и получает некоторое бытие только вследствие акта) и никакого бытия знания, которое наличествует только *для себя*.

И таким образом оба взгляда оказываются объединенным в этом созерцании. Будешь ли ты выводить бытие из свободы или же свободу из бытия, безразлично — это будет лишь выведением того же самого из того же самого, которое только рассматривается различным образом; ибо свобода или знание есть само бытие; бытие же есть само знание, и не существует более никакого другого бытия. Эти рассмотрения неотделимы друг от друга; и если бы все же они должны были быть разделены между собою, — возможность чего мы пока понимаем только отчасти, — они тем не менее остаются лишь различными рассмотрениями одного и того же.

Таков истинный дух трансцендентального идеализма. Все бытие есть знание. Основую всего сущего является не без-душие, не противо-дух, соединения которого с духом никогда нельзя было понять, а сам дух. Нет смерти, нет безжизненной материи, но повсюду жизнь, дух, интенция, — некоторое духовное царство, и нет совершенно ничего другого. И опять-таки все знание, если только оно есть некоторое знание (каким об-

разом заблуждение и ошибка возможны не как субстантное начало знания, ибо это невозможно, а как нечто акцидентное знание, об этом — в свое время), есть бытие (полагает абсолютную реальность и объективность).

Итак, вышеупомянутой абсолютной рефлексией в ее целом предполагается столь же некоторое бытие мысли (§ 16, sub finem), как и бытие свободы, — тут недвижимой и сущей; и также и в этом случае одно из них не может быть без другого. Но вместе с тем в низшем знании, как показано, тоже наличествует свобода и бытие (возможность рефлексии и чистая абсолютная мысль); и оба они не бывают одним без другого так же, как и прежде. Наконец, и оба отношения рефлексии, выше и ниже, тоже не бывают друг без друга; и мы имели бы в тот момент, когда наступает сознание, некоторую нераздельную пятиакость, как своего рода совершенный синтез. Именно, в средне-пункте, т. е. в акте рефлексирования, стоит интеллектуальное созерцание и объединяет оба момента, а в каждом из них побочные члены.

§ 18.

Оно стоит в средне-пункте и объединяет, — что значит это? Очевидно следующее: бытие (лежащее ниже) есть одновременно в себе и для себя самого и освещает и проникает себя в этом для-себя-бытии; стало быть, с ним существенно и внутренне связывается созерцание, свободное для-себя, и только оба они составляют некоторое знание; в противном случае бытие было бы слепо. Наоборот, созерцание (высшее), — свободное для-себя, — воспринимается в форме покоя и определенности; и только в этом соединении осуществляется некоторое знание; в противном случае свобода для-себя была бы пуста и не представляла бы собою ничего; она проваливалась бы сквозь саму себя. Таким образом, знание оказывается отчасти освещающим свое бытие, отчасти же определяющим свое для-себя (свет): абсолютное тождество обоих моментов есть интеллектуальное созерцание, или же абсолютная форма зна-

ния; чистая форма яйности. Для есть только в свете; но в то же время это некоторое для-себя-, — некоторое перед собою в свете поставленное, — бытие.

Тут, — и это нужно хорошо заметить себе, — интеллектуальное созерцание обитает в себе самом; оно — внутренне, есть некоторое чистое для, и ничего более. И чтобы пояснить эту чрезвычайно абстрактную и в себе непонятную мысль, через посредство ее противоположности (ибо мыслимое в ней, как то скоро станет ясно, возможно лишь одновременно со своей проитвоположностью): вверху должен лежать в качестве Я некоторый объект, для которого некоторый ниже-лежащий есть объективное, которое, однако, само есть не что иное, как это верхнее Я. В верхнем должно помещаться и имеет свое основание созерцание, в нижнем — бытие; но оба они должны объединяться тождеством, так что если ты мыслишь себе, при этом, некоторую двойственность, — а иначе ты не можешь, — то ты о каждом из ее моментов должен непременно высказывать как созерцание, так и бытие; т. е. это, собственно говоря, не два члена, верхний и нижний, связанные между собою некоторой линией, а один само-себя-проникающий пункт, и потому — не простое едино-*бытие* обоих членов и некоторое вне их обоих оказывающееся знание (созерцание чего-то другого, объективного), а *знание* их себя, как одного (созерцание их тождества). Только это составляет действительное сознание, — замечание, которое должно быть сделано не только здесь в целях необходимой отчетливости системы, но в свое время будет снова фигурировать, имея по себе чрезвычайно важные последствия.

До сих пор мы восходили, оставляя за собою все члены, через которые восходили, и вот находимся у самого высшего пункта, в абсолютной форме знания, в чистом для. — Это бытие есть некоторое абсолютное для-себя, т. е. исключительно лишь то, что есть, и потому, что оно есть, а не из чего-либо другого и не в силу чего-либо другого. Его созерцание поэтому покоится в себе самом для себя, — что мы обозначили как форму мышления. Как абсолютная форма мышления, оно со-

держится поэтому в себе самом, а не только держит самого себя. Оно есть некоторого рода в себе самом светлое недвижимое и замкнутое око. (Действительно, как мы уже показывали это выше, подходя с других сторон, существует некоторое абсолютное, качественно определенное знание, которое именно наличествует, а не осознается, и которое предшествует всякой отдельной свободой рефлексии и только само делает ее возможной.)

В этом таким образом в себе замкнутом оке, в которое не может привзойти ничего чуждого и которое не в состоянии выйти из себя по направлению ни к чему чуждому, стоит наша система; и эта замкнутость, основывающаяся как раз на внутренней абсолютности знания, является характерной чертой трансцендентального идеализма. Если бы все же она должна была казаться выходящей за свои пределы, как мы действительно уже на то намекали, то она необходимо должна бы была именно в силу себя самой выходить из себя самой, — что она полагала бы затем как себя, только в некотором особом отношении.

В то же время, вместе с утверждением открытой абсолютной формы знания — быть исключительно лишь *для себя* (§ 18), — совершенно отпадает рефлексия наукоучителя, как нечто деятельное и доставляющее из себя самого нечто такое, что было бы известно и предоставлено только ему. С этого момента рефлексия наукоучителя только страдательна и, следовательно, как нечто отдельное, исчезает. Все, что должно быть отныне установлено, содержится в указанном интеллектуальном созерцании, корень которого составляет для-себя самого абсолютного знания, и осуществление этого состоит исключительно лишь в некоторого рода его анализе, — разумеется, поскольку оно не рассматривается при этом, как некоторое простое бытие, вещь, — в каком случае в нем не было бы что анализировать, — а поскольку оно рассматривается именно, как то, что оно есть, как знание. Оно есть наш собственный опорный пункт. И все же анализируем не мы, но анализирует себя

само знание, и оно в состоянии делать это потому, что во всем своем бытии оно есть некоторое для-себя.

С этого момента, стало быть, мы сами стоим и покоимся в наукоучении, раз и его объект, знание, покоится. До сих пор мы искали лишь доступа в него.

§ 19.

Итак, знание найдено и находится перед нами, как некоторое, на себе самом основывающееся и замкнутое око. Оно не зрит ничего вне себя самого. Наша задача в том, чтобы исчерпать это его само-созерцание; этим исчерпывается система всего возможного знания о наукоучении, а наукоучение осуществляется и замыкается.

Прежде всего: это знание зрит себя (в интеллектуальном созерцании) как абсолютное знание. Такой взгляд есть первое, что должно быть установлено нами; только благодаря ему получило наше исследование некоторую твердую точку зрения.

Поскольку оно есть для себя абсолютно, оно основывается прямо на самом себе, завершено в своем опыте и своем само-созерцании. Это было выше (§ 17) рассмотрено. — Но абсолютное есть в то же время потому, что оно есть. Так же и в этом отношении знание непременно должно быть для себя абсолютно, раз только оно является некоторым абсолютным знанием или Для-себя. Это — его око и точка зрения в интеллектуальном созерцании (§ 18).

Что абсолютное знание есть для себя исключительно потому, что есть, значит поэтому, что интеллектуальное созерцание есть для себя некоторое абсолютное само-порождение совершенно из ничего, — некоторое свободное само-постижение света, а через то — становление некоторого рода недвижимым взглядом и оком. Нет факта знания (бытия, положенности и связанности в себе) без абсолютной формы Для-себя, стало быть, без возможности того, чтобы над ним совершился свободный акт рефлексии.

Но абсолютное знание непременно должно быть для себя только то, что оно есть. Только что описанное

внутреннее потому-что (Weil), как таковое, должно сливаться со внутренним то-что (Was), как таковым; и это слияние само должно быть внутренне и для себя. — Это очень легко выразить следующим образом: знание непременно должно быть для себя исключительно лишь тем, что оно есть, непосредственно потому, что оно есть. В потому-что не заключается вместе и определения то-что; это определение содержится только в бытии знания и только там; в потому-что же содержится лишь простой голый факт, как таковой, или же что (Dass) некоторого знания и то-что-знания. Или же: свобода и тут только формальна, направляясь к тому, чтобы вообще было порождено некоторое знание, некоторое для-себя-бытие, а не материальна, когда она направляется на то, чтобы было порождено некоторое вот-такое знание. Если бы оно не обретало себя порождающим, то оно вообще не обретало бы себя и не было бы; и тогда не могло бы быть речи также и о некотором то-что, о некотором качестве его. Ну, а раз только оно обретает себя порождающим, оно в то же время непосредственно, без порождения и безусловно обретает свое то-что, и без этого что оно не обретает себя также и как себя порождающее; — и это не вследствие своей свободы, а в силу своего абсолютного бытия. — После того, как мы поняли из этого по меньшей мере то, что нам предстоит опосредствовать в знании не простые пункты, но сами синтезы, мы можем перейти к другим членам нашего главного синтеза (§ 17 fin.).

Абсолютное то-что знание является здесь, как известно, тоже лишь простой формой, формой мышления или абсолютной в-себе-связанности знания. Что то-что должно, как *то-что*, обретать себя независимо от всякой свободы, так обретает себя такая форма; быть для себя. Но всякое созерцание есть свобода, есть поэтому исключительно лишь потому, что есть (абсолютное само-порождение из ничего, см. выше). Поэтому, если бы это потому-что созерцало себя, то то-что было бы уничтожено, как абсолютное. Форма того созерцания, стало быть, уничтожается через посредство его материи; она исчезает бесследно в себе самой. Это

хоть и некоторое знание, Для-себя, но такое знание, которое абсолютно не есть в свою очередь для себя, — некоторое знание без само-сознания; некоторое совершенно чистое мышление, которое исчезает тут, как таковое, лишь только начинает сознаваться: — именно некоторое абсолютное то-что-знание без возможности указать какое-либо откуда, каковое откуда и было бы как раз генезисом.

(Это должно бы было быть известно, ибо именно наукоучение хотело исцелить от его ненужного распространения.)

Как повсюду, так и здесь — снова некоторая двойственность: некоторое бытие и некоторое свободное над бытием возвышающееся созерцание. Но они не являются в настоящем случае снова объединенным и слитными подобно тому, как были слиты в одном абсолютном единопункте сознания свобода и бытие, Для-себя и то-что, созерцание и мышление, в ранее указанных сочленах. Тут, стало быть, пункт синтетического единства отсутствует и невозможен; в знании наличествует некоторый hiatus. (Каждый, кого спросят о том, откуда он знает, что он делает что-либо, — что может быть то или это, — ответит, что он знает то, что он делает, именно непосредственно потому, что он это делает, и только потому; он предполагает, стало быть, некоторую непосредственную связь между деланием и знанием, некоторую их неразрывность, а так как всякая абсолютная свобода есть некоторый saltus, то и — некоторую непрерывность знания сквозь этот saltus. Если же кого-либо спросят, откуда он знает, что всякая случайность должна непременно иметь основание своего вот-такого бытия в некотором другом бытии, то он ответит, что это просто так, не желая при этом нам указывать никакой связи этого его знания с остальным его знанием или деланием. Он признает наличность hiatus'a.)

Однако же, оба в своей непосредственности распадающиеся врозь члена только в их единстве образуют абсолютное знание; и это абсолютное единство, как таковое, должно быть непременно для себя, поскольку абсолютное знание есть для себя. (Это — главный нерв

интуиции.) Это единство, — я постараюсь это пояснить от противоположного, — было бы, однако, не абсолютным, а лишь фактическим, на свободе, как таковой, основанным единством, если бы оно выражалось следующим образом: когда я стал рефлексировать, то вышло это; так что могло бы легко выйти также и нечто другое; — или же: я нашел это в рефлексировании, так что мог бы легко найти его еще и иным способом. Оно абсолютно, когда выражается следующим образом: из что следует безусловно некоторая *такая* рефлексия (не само оно, как факт, ибо само оно совсем не из чего не следует, но есть исключительно лишь *свободный* акт, как то с достаточной ясностью было показано), а из рефлексии, когда она сама предположена, как фактическая, следует некоторое *такое* что.

Непосредственное усмотрение этого необходимого следствия было бы, — ибо именно это значит *для-себя* такого единства, как абсолютного, — некоторого рода абсолютным мышлением (некоторого рода абсолютным созерцанием бытия знания), которое направлялось бы на форму чистого мышления в том ее виде, как было выше описано, — как уже сущую для себя, и на свободную рефлексию, как факт, и созерцало бы и ту и другую, как сущие, — я говорю: сущие, — в абсолютном соединении.

В этом мышлении или же в этом созерцании все интеллектуальное созерцание целиком, как оно было описано, было бы поставлено перед собою как абсолютное не-созерцание, и не-мышление, а как реальное единство обоих, а значит, также и как то, что оно есть, — как нечто непоколебимое и внутри неизменной (уже раскрытой) основной формы знания находящееся. Оно рефлексивируется в самом себе и при том, — так как оно делает это не случайно, так что оно могло бы этого и не делать и все же было бы это, — оно собственно совсем не делает этого, а есть это. Равным образом, нельзя сказать и того, что описанная здесь рефлексия бросает свой свет на вышеописанное неподвижное и, как то установлено, в себе самом слепое и в некоторую нераздельную двойственность разъединенное созерцание,

ибо она не имеет в себе самой никакого света, кроме как из той рефлексии, в которой уже осуществилось первоначально для-себя знание. Таким образом, мы описывали в нашем изложении все время лишь один и тот же, из себя самого себя абсолютно освещающий созерцательный пункт, но только сначала — со стороны его внешнего бытия, так как мы дали свету выйти из нас, и только потом — со стороны его внутреннего света.

§ 20.

Знание есть абсолютно. Далее, оно есть абсолютно для себя, рефлектируется и, только благодаря этому, становится некоторым знанием. Наконец, ставши таким образом знанием, — в нашем последовательном изложении именно, — оно есть *знание* для себя; оно рефлектируется над собой более уже не как над бытием, в качестве какового оно уже более над собой не рефлектирует, а равно и не как над для-себя-бытием, но как над тем и над другим в их абсолютном слиянии; и только тогда наличествует оно, как абсолютное знание.

Эта рефлексия абсолютно необходима так же, как и предыдущая (изначальная, вообще составляющая знание); и она наличествует реально вследствие предыдущей рефлексии, некоторого для-себя-бытия знания вообще; и разъединение сюда вносится только нашей наукой.

Прежде всего, тотчас же выясняется характерная природа этой рефлексии, а именно то, что она, ввиду того, что она делает своим объектом знание, как таковое, его слагает и генетически описывает, — непременно должна сама выйти за пределы этого знания и присоединить такие члены, которые, хоть и содержатся в ней, в рефлексии, а потому для нашей науки, которую она тоже делает знанием, содержится в знании, но отнюдь не могут быть наличны для знания, каковое здесь полагается, как объект рефлексии, и так как такая рефлексия объемлет само абсолютное знание, — не содержатся даже и в этом последнем (следовательно, — что здесь само-себя-забвение и уничтожение знания должно сказаться с еще большей ясностью). — То же, как мы

приходим к тому, чтобы хоть по видимости выходит за пределы абсолютного знания, — это может уясниться только в конце, когда наша наука должна будет объяснить совершенно и вполне свою собственную возможность.

Поместимся тотчас же вместе с этой рефлексией в ее нам внутреннейшем синтетическом средне-пункте. Средне-пунктом предыдущей рефлексии было абсолютное знание, как чистое мышление и созерцание в одно и то же время, — того, что свобода рефлексии является со стороны ее то-что непосредственно определенной, и именно некоторым абсолютным то-что. (Это было выражено следующими положениями: знание непременно должно быть для себя исключительно тем, что оно есть, непосредственно потому, что оно есть и т. д. § 19, стр. 42-43.)

Это знание рефлектируется над собой как над некоторым знанием, и притом как над некоторым абсолютным знанием, т. е. дело обстоит отнюдь не так, что оно именно внешне есть для себя, как оно было для нас в нашей научной рефлексии предыдущего §, и потом сюда прибавляется заверение, что оно абсолютно, — как мы это действительно предварительно делали, — но оно прозревает себя само внутренне согласно основанию своего единства и делания, и благодаря этому знанию едино-пункта есть абсолютно и знает себя за абсолютное в этой рефлексии. Таким образом в указанном знании рефлексия была положена, как акт, непосредственно и независимо от ее материальной определенности, а с другой стороны, в свою очередь, ее определенность была положена независимо от акта; и при этом было абсолютно дознано, что эти таким образом разъединенные члены, все же, не представляют сами по себе ничего двойственного. Но так как пункт единства, в котором они соединяются, — хоть в другом отношении, которое здесь остается в стороне, они могут всегда распадаться, — не был дознан, то на деле это знание, которое само по себе может быть правильно, совершенно не проникало и не постигало себя и, хоть и было абсолютным знанием, но не для себя.

Последним основанием акта, который, как акт свободной рефлексии, непременно должен оставаться именно абсолютным, является его возможность, которая содержится в абсолютной форме знания, быть для себя; основанием же определенности рефлексии является предшествующая ей абсолютная определенность: что основание абсолютного единства обоих этих моментов усматривается, значит, что акт такой рефлексии совершенно невозможен (а следовательно, конечно, также и недействителен) без абсолютной определенности, которая есть первое основание и первичный начало-пункт всего знания.

§ 21.

Средне-пунктом нынешнего синтеза было абсолютное (все подлинное знание объемлющее и даже определяющее, а стало быть, и выходящее за его пределы) знание: оказалось, что знание *formaliter* может быть только свободно, должно непременно объяснять себя исключительно лишь из себя самого и обосновывать себя в себе самом, и иным образом совершенно невозможно. Но в силу своей непосредственности и неотделимой от нее изначальной определенности, которая в своей бесконечности может быть фиксирована, вместе и отличена и со-отнесена, только через посредство *мышления*, знание начинает некоторым определенным необходимым мышлением; и это мышление согласно нынешней связи не может быть нечем иным, как абсолютным мышлением через то-необходимо-деланием самой свободы (ибо абсолютное мышление и необходимость ведь суть одно). Так мыслится оно непосредственно в отношении к тому, что оно есть некоторое знание; — фактическое бытие мышления. В более же высокой рефлексии оно опознается, как порожденное абсолютной свободой через посредство фиксированности и связанности-бытия первичной свободы в некоторой непосредственной определенности, а вместе как свободное выхождение за пределы этого доступного разъединению определенного с целью поставить его (мысленно) в связь: стало быть, как единство связанности и

из-нее-выхождения, бытия и свободы. (Формальное различие между абсолютным бытием и фактическим бытием пусть, конечно, сохраняется, ибо оба определения перенесены на один член (мышление) и оба, стало быть, являются лишь различными рассмотрениями одного и того же.)

Но, — так будем мы предварительно аргументировать, — если все знание определено таким абсолютным законом, то ведь и само знание об этом законе, — как такое знание, с которым в знании должно находиться в связи нечто другое, — непременно должно быть определено им же: это знание непременно должно рассматривать постольку самого себя, как фактически порожденное или освещенное свободой; или, — что значит то же самое, — быть таковым в себе и для себя. (Всякий видит, что знание, выходящее с виду в совершенной нами рефлексии за свои собственные пределы, таким образом снова возвращается в себя, или же, что существует лишь двойственное рассмотрение этого себя самого охватывающего и определяющего знания, как некоторого внешнего и как некоторого внутреннего, и что действительный фокус абсолютного сознания лежит, конечно, в едино-пункте этой двойственности, в паре-ний между этими взглядами. — Это можно представить себе, заходя с различных других сторон, имеющих сюда косвенное отношение. Например, мысль, что наличествующее знание должно быть порождено свободой ввиду того, что ведь все знание может быть порождено лишь таким образом, является, насколько оно нами установлено, фактически само некоторым свободным мышлением, некоторым действием подчинения некоторого отдельного некоторому общему правилу. Стало быть, правило должно все же непременно осуществляться в свободном мышлении и быть ему доступным. — В свободном же мышлении значит: в свободно порожденном фактическом мышлении, — так что это последнее при этом предполагало бы самого себя.

Или же: я должен свободно перенести на предположенное знание свободу; но в таком случае я должен уже ведь иметь его в свободном знании. Словом, перед

нами по прежнему положение, которое уже имело место при восхождении: чтобы свободно направить мое знание на что-нибудь, я непременно должен уже сам знать о том, на что я его направляю; а для того, чтобы знать о нем, я должен непременно сам держать свободу на него направленной и так до бесконечности; — какой бесконечный регресс необходимо должен быть прекращен через посредство некоторой подлежащей здесь установлению абсолютности.)

Само собой разумеется, что утверждение это имеет значение не только по отношению к средне-пункту знания, но, через его посредство и исходя из него, — и для всех синтезов знания.

Обратимся к изложению этого знания в средне-пункте. Знание, что знание *formaliter* свободно, должно быть в самом себе. В таком случае перво-наперво, — чтобы начать с этого, как с самого легкого пункта, — свобода есть в себе самой и покоится на себе: она созерцает себя, или же, — что значит то же, так как только на-себе-покое или внутренность свободы называется созерцанием, что дает по себе некоторое колебание знания в безусловной делимости (в еще не различенной бесконечности).

Однако же, созерцание должно тут не вообще *быть*, но полагать себя, как *formaliter* свободное, содержа в себе непосредственно *что* (*Dass*) этого бытия; и эта формальная свобода созерцания должна, — ибо это ведь наша цель, — созерцать самое себя. Как это случается, об этом мы можем осведомиться именно только у самого созерцания. (И как могли бы мы это без фантазии? Эта последняя дает материю. Но и мышление не отсутствует, ибо мы фантазируем, ведь, не произвольно и не попусту, а направляем нашу фантазию на определенный пункт исследования.)

Для каждого без сомнения это представляется следующим образом: свобода, разрешенная и расплывающаяся в неопределенное разделение, непременно должна, чтобы стать созерцанием, собраться в один пункт и постигнуть себя в нем (раздвоиться), — именно быть для себя. Только через это может она обратить се-

бя в свето-пункт и распространять из себя свет на неопределенное разделимое.

Я говорю, в этом едино-пункте она впервые раскрывает себя как свет. Отсюда, стало быть, свет падает для нее не только на разделимое, как я только что сказал, но также и на оба рассматривания его. Эти последние суть отчасти — некоторое в-само-себе-расхождение, отчасти же — некоторое в-самом-себе-усвоение и задержанность-бытие света, это последнее — с точки зрения некоторого центрального пункта, которого в расхождении как раз не имеется. С этой точки зрения поэтому нужно сказать, что фокус этого созерцания формальной свободы не находится ни в центральном пункте (как собою проникнутым), ни в обоих качественных terminus его (как проникающем), а между ними. Поскольку свет проник себя в подобном едино-пункте и созерцает именно эту проникнутость и от созерцания ее неотделимую множественность, как проникнутую, именно из едино-пункта, — свет является фактическим, и формальная свобода, что (Dass), оказывается непосредственно положенной. Поскольку же он именно для того, чтобы, проникая этот пункт, созерцать себя, созерцает множественное, благодаря этому расплывающееся в нечто бесконечное, лишённое единства, он уничтожает и отменяет фактическое; и это абсолютное колебание между полаганием факта и его уничтожением (уничтожением с тем, чтобы было возможно его положить; — полаганием с тем, чтобы его можно было уничтожить) есть со стороны созерцания подлинный фокус абсолютного сознания. (И то, и другое в соединении обнаруживаются в каждой созерцании; процесс созерцания определенного здесь и теперь столь же есть уничтожение неопределенной бесконечности пространственного или временного, как оба они суть соположены в здесь и теперь и, наоборот, суть то, что уничтожает каждое здесь и теперь. Процесс созерцания определенного вот-этого (=x) выделяет это x (дерево) из бесконечного ряда всех других вот-этих деревьев и не-деревья и уничтожает их таким образом, как и наоборот они должны быть непременно соотнесены к x и,

стало быть, соположены с ним и т. д. для того, чтобы *x* созерцалось, как таковое, т. е. было от них отличено.

При этом нужно заметить себе, далее, что здесь количественность, а именно бесконечно делимое продемонстрировано, как непосредственно связанное с качественностью и соединенное с нею неразрывными узами, — как то, без сомнения, и должно было случиться при рассмотрении понятия абсолютного сознания. Эта самая формальная свобода, которая становится здесь созерцанием, — что другое есть она *внешне*, как не *абсолютное*, качественное знание? И созерцание этой формальной свободы, что другое есть оно само, как не абсолютная, но только *внутренняя* (для-) качественность знания, как некоторого знания? И вот оказалось, — именно в самом созерцании, иначе же нигде этого не может оказаться, так как ведь созерцание есть абсолютное созерцание и абсолютно есть лишь созерцание, — что формальная свобода созерцает себя лишь как собирание некоторого текучего множества возможного света к одному центральному пункту и распространение этого света из этого центрального пункта по некоторому лишь через это задержанному и фактически освещенному множественному.

(Источник всякой количественности заключается поэтому только в знании, и притом в подлинном знании в узком смысле этого слова, в знании, постигающем себя самого, как таковое. Понять это положение может всякий, кто только окончательно уяснил себя свое знание само по себе. И это в свою очередь проливает затем свет на трансцендентальный идеализм, — и на его карикатуры! Абсолютное единое существует только в форме количественности. Как же входит оно в эту форму? Мы видим это здесь. — Как входит оно в само знание, в качественное, чтобы затем вступить в свою форму количественности? Об этом сейчас.)

§ 22.

Как известно, абсолютное бытие — в абсолютном мышлении (§ 17). Что оно вошло бы в свободное знание, значило бы, что созерцание (описанное в § 21) в

своей непосредственной фактичности и своим в то же время положенном уничтожении этого фактического было бы (именно потому) совершенно одно и то же с мышлением; и притом — в самом знании: т. е. это было бы дознано и абсолютно дознано.

Что же это такое за сознание? Очевидно, — некоторое объединяющее сознание, именно сознание абсолютного созерцания формальной свободы, а затем некоторое абсолютное выхождение из этого созерцания в сферу мышления, если стоять в точке зрения созерцания. Стало быть, говоря коротко: — некоторое себя-само-постижение знания, как фиксированного здесь до конца и абсолютно. Оно мыслит себя, лишь когда оно себя схватывает таким образом; оно выходит из себя, лишь когда оно при этом схватывает свой конец, стало быть — когда именно полагает себе некоторый конец.

Обнаружением этого является чувство достоверности, убеждения, как абсолютная форма чувства; оно полагается одновременно с само-себя-субстанциализированием знания, с выражением того, что какое-либо множественное (относительно того, в чем оно состоит, я прошу не забегать вперед с вопросом) должно быть, безусловно должно быть.

Эта, переживающаяся так в себе формальная свобода есть абсолютное основание всего знания, как такового, — для нас, как наукоучителей, и, — так как таково содержание нашего синтеза, — для себя. Что она есть абсолютно для себя, значит, что эта свобода и порожденное ею знание мыслятся, как вся свобода и все знание, безусловно: это мыслится именно как покоение в некотором абсолютном единстве. Знание объемлет, завершает и окружает самого себя в этом мышлении: как единое и целое знание. — Очевидно, если мы мыслим себе мышление и созерцание как две разные вещи, их объединение совершенно непосредственно и абсолютно: это — само абсолютное знание, которое, однако, как таковое, уже не знает о себе более, да и не может знать, — это, словом, непосредственное чувство достоверности (т. е. абсолютности, непоколебимости, неизменности) знания. (Мы имеем здесь снова абсолютное соеди-

нение созерцания и мышления, в каком-то состоянии основная форма знания, и имеем ее, при этом, — в бытии самого знания, — генетически себя объясняющею.)

(Чтобы далее опосредствовать это положение, которому при такой простоте трудно было быть непосредственно очевидным, нужно принять во внимание следующее. Выше (§ 21, стр. 48) говорилось: свобода должна направляться на нечто такое, что предположено как определенное; но для того, чтобы только быть в состоянии принять такое направление, она непременно должна уже знать об этом нечто, — что она может только через посредство свободы, причем, однако, снова предполагалось бы нечто определенное, и мы были бы обречены на бесконечный прогресс. Этот прогресс теперь прекращен. Свобода не нуждается ни в каком пункте вне ее, на который бы ей направляться: она сама в себе и для себя есть высшее определенное (последующее материальное всего знания) и, как довлеющая себя самое, абсолютно полагается.)

Или же: — так как знание с самого начала все время рассматривалось как объединение некоторого безусловного множественного, то знание о знании зависело именно от того, чтобы знали, что постигнут совершенно неискоренимый единственный характер всех отдельных актов знания, в других отношениях могущих быть бесконечно различными. Но как можно это знать? Путем рассмотрения и анализа отдельного это невозможно, так как оно никогда не достигло бы своего конца. Следовательно, — таким образом, что отдельному был бы предписан, именно через посредство этого единства, как бы некоторый закон того, как оно единственно только может быть. Но здесь речь идет об абсолютном знании, стало быть, об единстве всех отдельных определений знания (и его объектов, — что то же самое.) Ему должен был быть предписан некоторый закон в тот момент, как оно познавалось бы самим собою, как нечто единое, самому себе равное, вечное, неизменное и, таким образом, было бы объединено в собственное единство. Это и осуществлено здесь и указанным образом.)

Так, следовательно, связывается бытие со знанием, когда знание само постигает себя, как некоторое абсолютное и неизменное бытие (— некоторое бытие, какое оно есть, когда оно обретает себя изначально фиксированным.)

— Совершенно ясен здесь поворотный пункт и связь с предыдущим рассуждением: он находится между свободой и не-свободой. Свобода (по-прежнему формальная, — с материальной или количественной — в пределах количественности, каковая здесь сама введена через посредство первой, — мы не имеем никакого дела во всем этом отделе) сама не свободна, т. е. это — связанная свобода, свобода в форме необходимости, — как только есть некоторое знание. — Возможность знания исключительно лишь через посредство свободы, необходимость ее для действительного знания: — вот связь с предыдущим. Задача решена, и средне-пункт предыдущего синтеза сам воспринят в знании, т. е. установлен средне-пункт нынешнего синтеза. Знание дошло в себе самом до конца: оно объемлет себя и покоится на самом себе, как знание.

§ 23.

Как мы аргументировали в §, предшествовавшем предыдущему, точно так же будем аргументировать и здесь. Формальная свобода, зачинающая все фактическое знание (ибо только она наделяет его некоторым *для*, некоторым свето-пунктом), была помыслена в предыдущем §, как абсолютное условие возможности всего знания или же как необходимость, связывающая знание согласно его сущности. Это мышление, смешивающее свободу и необходимость, необходимо должно быть для себя, должно стать само-в-себе-возвращающимся знанием. Даже это знание, проникающее и охватывающее все фактическое знание, выходит, следовательно, в свою очередь из самого себя, чтобы конструировать в себе себя самого (совершенно так же, как в предыдущем

В тексте тут стоит «in dem». Я исправляю по смыслу на «indem». — (Пр. пер.).

§ фактическое знание выходило из себя, чтобы подняться как раз до ныне обнаруженного постижения его в основаниях его возможности. Как то видит каждый, оно есть некоторого рода троичность, и нынешний синтез является снова некоторым синтезом последнего и предпоследнего синтеза).

Станем в средне-пункт, как то для нас здесь и необходимо, так как мы (ради краткости) не установили совершенно никаких побочных членов. Вопросом и объектом нашего нового синтеза является при этом совсем не то, как в объединяющем знании достигается знание об акте формальной свободы, ибо этот акт есть само абсолютное созерцание и начинается фактическое знание исключительно из себя самого и самим собою; вопрос тут в том, как достигается знание об необходимости, и притом достигается безусловно и независимо от ее осуществляющегося в объединяющем мышлении перенесения ее на формальную свободу.

Необходимость есть абсолютная связанность знания, или же абсолютное мышление которое поэтому, совершенно отменяет всякую подвижность, всякое само-отпадение и выхождение из самого себя, чтобы только задаться вопросом о некотором потому что, и абсолютно не есть то, что есть, если это присоединяется. Но необходимость должна быть перенесена в некотором знании на созерцание; она непременно должна поэтому все осуществляться в нем, принять форму *для*, следовательно созерцать себя и т. п. Но в созерцании то, что есть в нем, есть исключительно лишь потому, что есть, и, следовательно, не есть уже более только — исключительно то, что есть. Поэтому это созерцание не могло бы себя созерцать, не могло бы подняться до знания себя самого, но уничтожало бы свою форму безусловно своею материей, и мы имели бы некоторое знание или же, — так как мы здесь вообще говорим о формах, — форму некоторого (быть может, другого, подлежащего позднее установлению) знания, которое

Следую исправлению, предложенному Медикусом; в тексте «есть» отсутствует (см.: *Ausg. Schrift*<en> IV. S. 50). — (*Пр. пер.*).

полагает себя безусловно, не как знание, а как бытие (само собою разумеется, формальное), и притом как абсолютное, на самом себе основывающееся бытие, из которого нельзя ни выйти, ни спросить по отношению к нему о некотором потому что, которое равным образом и само не выходит из себя, не объясняет себя, или же не есть для себя некоторое знание или что-нибудь из того, что можно было бы приписать знанию.

Подлинный фокус и средне-пункт абсолютного знания, таким образом, найден. Он лежит не в самопостижении, как знание (через посредство формальной свободы), и не в само-уничтожении на абсолютном бытии, а только, и только между ними, причем ни одно из них не возможно без другого. Абсолютное знание никак не может постичь себя, как абсолютное (а об этом-то ведь исключительно и идет здесь речь, т. е. как единое, вечно себе равное, неизменное), не рассматривая себя как необходимое, стало быть — не забываясь в необходимости; и оно не в состоянии постичь необходимость, не постигая именно вообще, следовательно, не творя себя для себя. Оно колеблется между своим бытием и своим не-бытием, как оно, конечно, и должно то делать непременно, так как несет в себе свое абсолютное изначало, в то же время находясь в состоянии знания. (Рейнгольдовское мышление, как мышление: — но если бы он даже проник до этого мышления, как абсолютного простого бытия, то как знает он об этом, как может он дать себе отчет о генезисе этого понятия для него самого?)

§ 24.

Средним и поворотным пунктом абсолютного знания является некоторое *колебание* (§ 23) между бытием и не-бытием знания, а благодаря этому и между не-абсолютно-бытием и абсолютно-бытием бытия; причем бытие знания отменяет абсолютность бытия, а абсолютное бытие отменяет абсолютность знания. Постараемся еще более утвердиться на этой точке зрения путем более тщательного различения между бытием знания и абсолютным бытием.

Чтобы начать с какого-нибудь из этих членов, — что тут совершенно произвольно: — знание, сказали мы, не может постичь себя, как некоторое знание (не может мнить и представлять, как нечто вечно себе равное и неизменное), не рассматривая себя, как необходимое. Однако же, знание отнюдь не является по своему бытию (тут-бытию, положенность-бытию) необходимым, а обосновывается через посредство абсолютной формальной свободы; — и этого так же не перейдешь, как и предыдущего.

Что же это за различное бытие знания, по отношению к которому оно один раз необходимо и не-свободно, а другой раз свободно и не-необходимо? — Правда, эта необходимость здесь — не что иное, как необходимость свободы (да ведь она иной никогда и не бывает: ср. § 22), но все же — необходимость, связанность ее. Стало быть, эта трудность разрешается легко следующим образом: если только существует некоторое знание, оно необходимо свободно (связанная свобода); ибо именно в свободе заключается его сущность. То же, чтобы вообще имелось некоторое знание, зависит единственно лишь от абсолютной свободы, и поэтому оно могло бы равным образом и вовсе не быть. Предположим, что такой ответ правилен, и посмотрим, как он сам возможен (в этом исследовании, без сомнения, обнаружится вместе и то, что он правилен и необходим).

Знание было положено в этом ответе, как могущее быть и как могущее не быть (случайное, обозначим мы это). Опишем это знание.

Очевидно, что в нем свобода (формальная, с которой только мы и имеем тут дело, основание что (Dass)) мыслится, не созерцается, как само-осуществляющаяся в самой себе, так как при созерцании знание есть: — мыслится, сказал я, и покоится в нем, как в высшей точке зрения: — и притом она мыслится, — что само собою разумеется, — как свобода, не-решенность что, как безразличие в отношении к этому, переходящее бытие или

В тексте «in ihr». Я исправляю по смыслу «in ihre?». — (Пр. пер.).

не-бытие, чистая возможность, как таковая, как положение для себя, через посредство которой акт и не полагается, — ибо он в то же самое время уничтожается, — и не уничтожается, — ибо он в то же время полагается; — полное противоречие просто, как таковое. (Мы все ищем здесь в знании, ибо мы учим наукоучению.) Так абсолютное бытие было для нас не чем иным, как самим абсолютным мышлением, связанностью и покоем в себе, который никогда не в состоянии выйти из себя самого, — тем, что совершенно неискоренимо в знании. В нем уничтожалось созерцание (§ 23). Так, абсолютная свобода является здесь абсолютным не-покоем, подвижностью без твердого пункта, растворением в себе самой; тут, значит, уничтожает себя самого мышление; — отмеченный выше абсолютный hiatus и saltus в знании, который осуществляется при всякой свободе и всяком возникновении без исключения, следовательно — при всякой действительности из необходимости. Ясно, что через такое положительное не-бытие самого себя знание приходит к абсолютному бытию. Что оно в отдельности и для себя есть ничто, разумеется ясно и будет признано; — как и ни один из членов, которые мы здесь устанавливаем, не есть для себя. Это ведь как раз некоторый поворотный пункт абсолютного знания.

Логически вышколенные мыслители бывают в состоянии дойти до чего угодно другого, но только не до этого. Они остерегаются противоречия. Но как же в таком случае возможно положение самой их логики, что нельзя себе мыслить никакого *противоречия*? Ведь при этом они непременно должны как-нибудь постичь, помыслить противоречие, так как они оповещают о нем. — Спрашивали ли они себя как следует хоть раз о том, как это они приходят к мышлению только-возможного или же случайного (не-необходимого) и как собственно они это делают? Совершенно очевидно, что они проскакивают в таком случае сквозь некоторое не-бытие, не-мышление и т. д. — в нечто совершенно непосредственное, из-себя-начинающееся, свободное, в сущее не-бытие, — как раз вышеупомянутое противоречие, как положенное. Из этой же неспособности при

последовательном мышлении вырастает не что иное, как полное уничтожение свободы, как абсолютнейший фатализм и спинозизм.

Но, далее, как то известно из предыдущего, это мышление формальной свободы (или, как мы до сих пор говорим, — абсолютное знание, теперь же намерены старательно воздерживаться от этого), возможно лишь при том условии, что формальная свобода будет *внутренне* осуществлять себя самое вышеописанным образом. Но это осуществление равным образом мыслится в нынешней связи, ибо все то настроение знания, которое нами рассматривается здесь, есть ведь в его целом некоторое *покое* и связанность-бытие само по себе. Благодаря же этому, ниже лежащее созерцание само становится, именно для покоящегося мышления, некоторым бытием (состоянием), чем-то таким, что хоть и есть в себе подвижность (*Agilität*) и остается ею, но все же связывает как раз мышление, фиксируя его и превращая из состояния колебания между бытием и небытием, каким оно было в чистой возможности, в положительное бытие. — На передний план тут выступает субъективность и объективность, идеальная и реальная деятельность знания, что весьма наглядно. Двойственность возникает из мышления, которое происходит из чистой возможности, и из созерцания, которое порождает себя абсолютно из себя самого (из осуществленной свободы), и привходит, как некий новый член.

Созерцание наличествует, как созерцание именно, как то, что оно есть, лишь поскольку оно осуществляется для себя с абсолютной свободой. Эта же свобода полагается в мышлении того, что акт с равным успехом мог бы и не быть: лишь в силу этого является он именно *актом*, и так как он не есть ничто другое, — он вообще только есть. Здесь, стало быть, мы уже подмечаем легко и для себя неожиданно, что созерцание и мышление оказываются неразрывно объединенными в некотором высшем созерцании, и что ни одно из них невозможно без другого; так что знание (в узком смысле этого слова, — подлинно и, как таковое, себя полагающее знание) состоит уже более не в одном только созерцании, а

равно и не в одном только мышлении, но в их слиянии друг с другом, — так что форма и материя свободы являются объединенными, как равно и действительность с возможностью, причем действительность, как то ведь и должно было быть непременно, есть не что иное, как положение возможности, а возможность (рассматриваемая с настоящей точки зрения, ибо она может, конечно, рассматриваться еще и с других) — не что иное, как потенция действительности, или же, выражаясь точнее, сама действительность, остановленная в рефлексии на переходе из ее возможности к ее осуществлению.

Отсюда поднимаемся к тому побочному члену, на который нигде в другом месте нельзя пролить столько света, как в этой связи. То, что вообще некоторое знание есть, — случайно; если же некоторое знание уже есть, то это основывается необходимо на свободе; — так начали мы выше рассуждение и рассмотрели затем первую часть положения. В знании, которое лежит в основании этого последнего, очевидным образом выходят, отправляясь от знания, которое при этом положимо (через посредство если), но не является ни положенным, ни не-положенным и, следовательно, только возможно, — очевидным образом выходят за его пределы и высказывают о нем нечто с абсолютной необходимостью. Очевидным образом, это высказывание есть некоторое абсолютное, неизменно, в себе самом основывающееся мышление знания согласно его абсолютному бытию и существу. Каждый видит, что это утверждение непосредственно не содержится в чисто фактическом знании, что (именно в данном случае) налично некоторое знание и что это осуществилось через посредство абсолютной свободы, но непременно должно иметь какой-нибудь совершенно иной источник (— и здесь мы приходим с другой стороны к еще более внутреннему и опосредствующему ответу на вопрос о том, как возможно некоторое знание о необходимости). Постольку именно абсолютное знание (в бесконечной фактичности отдельного знания) налично только в абсолютной форме *Для-себя*; и потому каждое одновре-

менно выходит за свои собственные пределы, или же, — рассматривая это с другой стороны, — оно есть в своем собственном бытии безусловно вне себя самого и объемлет себя целиком. *Для-себя-бытие* этого объемления, как такового, его внутренность и его абсолютное на-самом-себе-покое, которое, так как оно — некоторое знание, само ведь — необходимо, есть мышление (вышеописанное) необходимости свободы всего знания. Чистая внутренняя необходимость заключается именно в таком на-себе-покое и неспособности из-себя-выхождения *мышления*; ее выражением является абсолютная сущность, осново-характер и т. п. (здесь-знания): и внешняя форма необходимости, всеобщности, заключается в том, что я в состоянии мыслить себе абсолютно каждое фактическое знание как фактическое, как бы оно в остальном ни отличалось от другого, лишь с таким отмеченным осново-характером. Откуда, стало быть, берется всяческая необходимость? — Из абсолютного прозрения в некоторую абсолютную *форму знания*.

Этим достигнуто некоторое новое объединение. Созерцание абсолютного знания как чего-то случайного (наделенного некоторым так-то и так-то определенным фактическим содержанием) оказывается объединенным с мышлением необходимости — (именно через бытие обусловленной необходимости) — этой случайности; и в этом абсолютное знание покоится и исчерпало свой осново-характер *для* себя самого.

В пояснение: — Кто-нибудь мог бы сказать: все знание (в его бесконечной определмости, источника которой мы, разумеется, еще не знаем, но только исторически предполагаем его) должно пониматься и фактически обретается как нечто себя самого абсолютно порождающее — что невозможно как раз в силу двух оснований (второе из коих только что установлено). Но так дело не обстоит, а вот как: знание есть не что иное, как созерцание описанного теперь абсолютного мышления случайности (фактического) знания. Знание не есть свободное и потому мыслится как свободное; равно и не мыслится оно как свободное, потому есть сво-

бодное, — ибо между обоими членами совершенно нет ни почему, ни потому, — никакой различности; ибо его себя-свободным-мышление и его абсолютное свободобытие суть одно и то же. Речь ведь идет о бытии знания, стало быть, о некотором для; о некотором абсолютном бытии знания, стало быть, о некотором для в мышлении (покоении в себе), в котором оно проникает себя совершенно и до самого корня.

§ 25.

Возвратимся на точку зрения полного синтеза.

Прежде свободное, в самой свободе покоящееся мышление связывается осуществляющимся созерцанием; это — отнюдь не чистое, а некоторое реальное, фактическое, обусловленное мышление; и, таким образом, это мышление есть для себя самого. В *действительном* мышлении, как таковом, формальная свобода уничтожена; оно есть некоторое созерцание, но отнюдь оно не не-есть также: не-бытие, которое сомыслится в формальной свободе, уничтожено здесь, — именно поскольку здесь мыслится действительное, а не только возможное; и как раз эта отмена формальной свободы должна непременно мыслиться, раз только действительное мышление должно постигать себя как действительное как связанное, и потому быть для себя самого. (Отсюда в знании субъективное и объективное, высшее и низшее; неизменно субъективное, идеальная деятельность, есть формальная свобода бытие- или же не-бытие-мочи вообще, здесь же — созерцая себя, как нечто отмененное: неизменно объективное, реальное, есть связанность, как таковая, через посредство которой, однако, отменяется формальная свобода, как безразличие бытия и не-бытия.) (Вместе с тем тут объясняется и мышление акциденции, или же, — что в наукоучении имеет совершенно тоже знание, — сама акциденция. Это — такое мышление, в котором формальная свобода полагается, как отмененная, — некоторое связанное мышление, как и всякое мышление, но которое в то же время для себя самого и в себе самом мыслится как связанное.)

Установленное станет ясно и плодотворно лишь в том случае, если мы сравним его и поставим в связь с его ближайшим сочленом. — Я не могу мыслить себе факт, как таковой, не мысля его себе как могущий не быть; — это показали мы выше. И при этом тоже мыслилась случайность, а формальная и реальная свобода, положенность первой и ее уничтоженность через вторую, были объединены в едином мышлении, как и здесь. Одно ли и то же это, или нечто различное? Чем более схожи эти случаи, тем более необходимо различать их и тем плодотворнее различие. Я утверждаю именно, что они отнюдь не одно и то же.

А именно, то прежнее мышление исходит из мышления свободы, покоится в этом ничто и противоречии чистой нерешенности (§ 24), как своем фокусе, и потому, — поскольку оно постигает себя самого внутренне, как оно ведь и должно в указанном мышлении, чтобы выйти из себя к факту, — само ничтожно, самоуничтожается и в-себе-расплывается. Следовательно, и постигаемый все же таки, в этом настроении факт, который должен тут действительно наличествовать, несмотря на то что он мог бы и не быть, постигается тоже лишь как в-себе-расплывающийся и неопределенный, как внешняя форма некоторого факта без внутренней реальности и жизни, — хоть и как некоторый пункт, но такой, который нигде не стоит покойно, а носится в бесконечном пустом пространстве, — в некоторого рода тусклом безжизненном образе: именно только начало и попытка некоторого фактического мышления и определения, при котором дело еще не доходит до действительного факта.

(И для философий должно было быть не трудно высказаться об этом с ясностью как для не-философов, так и для поверхностных, чисто логических философов и вообще для широкой публики, — как о чем-то чрезвычайно известном. Ибо это ведь именно этого рода мышление они соблюдают и практикуют в течение большей части своей жизни, — то бессодержательное рассеянное мышление, которому человек предается с целью размышления, но затем не знает того, о чем ду-

мал, а равно и того, какими другими мыслями, собственно, развлек себя. Но что же с ними — в это время? Ибо существовать-то они все же существовали при этом! Они пребывали как раз в не-бытии некоторого действительного знания, в точке зрения абсолютного, где, однако, из-за голой абсолютности совсем ничего не достигалось.

Как то именно и окажется, для большинства людей больше, чем половина их познавательной системы, остается завязшей в абсолютном; и для всех нас весь бесконечный опыт, которого мы еще не проделали, словом *вечность*, а вследствие этого — объективный мир, остается лежать там же.)

Наоборот, установленное здесь мышление стоит внутренне в самой своей связанности, покоится как бы как потерянное в ней, дабы только от нее перейти к постижению уничтоженности формальной свободы в этом состоянии. В своем корне оно повсюду фактично, и только отсюда подымается оно к абсолютному, а именно к его голому отрицанию; наоборот, то первое мышление было в своем корне абсолютно и переходило лишь к бессодержательному образу некоторого факта.

Ну, а, как известно, эта связанность есть некоторое само-постижение знания и его результатом является как раз созерцание или свет. Стало быть, мышление связано этим последним, свето-состоянием через посредство вышеописанной отмены и фиксации формальной свободы, или же, — пользуясь более употребительным словом, — путем сосредоточения (*Akkution*), а именно — себя-интроекции, двоения и т.д. Таким образом, ясно, что формальная свобода есть безразличие по отношению к свету и сосредоточению; — она может предаваться им или же не предаваться, — именно вышеописанная рассеянность в себе-самом-разрешающемся мышлении.

Но как знает знание об этой само-постигнутости себя или же об этом само-держании? Очевидно, непосредственно, — именно благодаря тому, что оно ведает, мыслит себя как держащее; словом, — через посредство

что (Dass) формальной свободы. — В свою очередь, как может знание узреть это что, — именно формальную свободу, — иначе, как благодаря тому, что оно вообще узревает (есть некоторое *для-себя*)? Его свет зависит от его свободы; но так как свобода есть его, внутренняя и для него, то сама она в свою очередь зависит от света, есть только в нем. Оно знает непосредственно, что держит себя, и есть таким образом абсолютный источник света, — и в этом как раз состоит абсолютное знание; — и наоборот, оно знает и имеет свет лишь постольку, поскольку держит себя (сосредоточивается) с абсолютной свободой и знает это. Оно не может быть свободно без знания и не может знать, не будучи свободным.

Идеальное и реальное рассмотрения являются совершенно объединенными и неразделимыми: состояние — с актом, акт — с состоянием; — или же скорее в абсолютном сознании они совсем неразделены, но суть нечто абсолютно единое.

Это абсолютное знание само делает себя своим объектом, — прежде всего для того, чтобы описать себя как абсолютное. Это происходит, согласно вышеприведенным положениям, когда оно построит себя из небытия; и это построение само есть внутренне некоторый акт свободы, который, однако, тут теряется в себе самом.

Но этого оно, разумеется, не в состоянии, не существуя, следовательно, не стоя твердо в каком-либо рассмотрении самого себя. Пусть оно стоит в своем состоянии, как свет, — в таком случае оно полагает, исходя из него, акт, свободу. Именно как основание света; и будет оно должно постичь себя в свою очередь и в этом полагании, оно убедилось бы, что не может узреть этот акт в свете иначе, как при свете, предположенном ему вообще имманентным; и оно смотрит тут на себя идеалистически. — Или же пусть оно стоит в своей свободе как акт; в таком случае оно рассматривает себя как продукт этого последнего; и когда оно себя так постигает, оно рассматривает первоначальную свободу, как реальное основание света и созерцает себя тогда реалистически. Однако же, согласно данному нами истинно-

му описанию абсолютного знания, как в том, так и в другом случае оно рассматривает себя односторонним образом. Следовательно, истинным не является ни то, ни другое рассмотрение созерцания, а оба они, будучи соединены в мышлении, дают истинный взгляд, лежащий в основании этих обоих противоположных рассматриваний созерцания; и только на таком взгляде можем мы построить нечто.

§ 26.

После того как нами во всех направлениях исчерпано понятие абсолютного знания, и вместе с тем в нем самом открыто то, как может оно таким образом постигать себя самого, т. е. как возможно наукоучение, поднимаемся теперь к его подлинному высшему изначалу и основанию. Кроме установленного сначала понятия абсолютного, мы добыли себе в течение последних исследований некоторое еще более точное понятие о форме абсолютного, гласящее, что это последнее, в отношении к некоторому возможному знанию, есть чистое, всецело и безусловно собою связанное мышление, которое никогда не выходило из самого себя, чтобы спросить хотя бы только о почему своего формального и материального бытия или же положить некоторое потому-что его, если бы даже это было некоторое абсолютное потому-что; — в каковом, именно из-за этого абсолютного отрицания потому-что, Для-себя (знание) еще не положено, и которое, стало быть, в действительности есть некоторое голое, чистое бытие безо всякого знания, несмотря на то, что мы принуждены наглядно представлять это бытие в нашей науке, исходя из абсолютной, чистой формы мышления.

Знание, как абсолютное и в своей изначальности безусловно связанное, должно бы было поэтому непременно быть обозначено как единое (во всяком значении этого слова, различные значения которого оно получает, разумеется, только в относительном), самому себе равное, неизменное, вечное и неистребимое бытие и только как оно (Бог, — если только допустить в нем нечто напоминающее о знании и близость к знанию), а

в состоянии этой первоначальной связанности, — как *чувство*=А.

Но это абсолютное должно все же быть некоторым абсолютным знанием; оно должно бы было поэтому быть для себя, — чем оно в состоянии стать, как то доказано, только фактически путем абсолютного осуществления свободы, — постольку будучи суще исключительно потому, что есть, — выходя из самого себя, повторно порождая себя и т. п., — каковой идеальный ряд мы тоже совершенно исчерпали (=В).

И так как оно, как знание, порождает В с абсолютной свободой, но при том именно в знании, — то оно будет, конечно, знать, — что, правда, представляет меньшую важность, хотя и не может быть опущено, — также и об этой свободе, как основании знания (=J-В).

Но далее, и это имеет большую важность, — это В должно быть не только некоторым знанием для себя и о себе самом, как продукте свободы, — каковое, если бы оно и было само по себе возможно (а ведь согласно всем предыдущим исследованиям это невозможно, так как сознание свободы может развиваться только на почве собственной связанности и исходя из этой последней), давало бы по себе некоторое совершенно новое от А отдельное знание, — а должно быть, согласно предположению, некоторым Для-себя А в В и через его посредство. В не должно отторгаться от А и терять его, или вообще не существовало бы никакого абсолютного знания, а было бы только некоторое свободное и случайное знание, — лишенное вообще содержания и субстанции.

Отсюда, прежде всего, вытекает некоторая совершенно непосредственная и в свою очередь абсолютная связь А и В (А+В), которая, хоть и не существовала бы без В (осуществления свободы), но которая в том случае, если В есть, открывается с полной непосредственностью и в А сама сознает себя по своей сущности, следовательно, сознается как чувство зависимости и обусловленности; и в этом отношении обозначали мы выше А как чувство.

Затем; — что знание В есть некоторое знание, некоторое Для-себя, означает теперь уже не просто то, что

это — некоторое порожденное через посредство свободы знание, но вместе с тем и то, что это — знание, связующееся через посредство указанной абсолютной связи (+) с абсолютным и его выражающее. (В приведенном изложении к J присоединяется еще А; следовательно, мы имеем: А- \bar{J} -В.)

Мы имеем, стало быть, следующее: 1. Некоторое Для-себя-бытие, рефлексию абсолютного знания, которая предполагает в себе самой абсолютность (А). Эта, без сомнения, руководится своими собственными внутренними (касающимися формы знания) законами; и точным изложением этой рефлексии предстоит нам заняться.

2. А явным образом фигурирует дважды: то как нечто предпосылающееся всему знанию, — как субстанциальная основа и первичное связующее начало знания, то — в свободном знании (В), в котором А становится (в силу абсолютной формы Для-себя, выражаемой знаком) совершенно явным и видимым для себя самого. Где же находится седалище абсолютного знания? Не в А, так как в таком случае оно не было бы знанием; не в В, так как в таком случае оно не было бы абсолютным знанием. Оно находится между ними в +.

Отсюда вытекают следующие положения.

1. Абсолютное знание (А+В) есть для себя (в В) точно также исключительно потому, что оно есть, как оно есть для себя исключительно то, что есть. И то и другое должно непременно, — что сначала кажется взаимно-уничтожительными, — быть в состоянии существовать рядом друг с другом, если только должно быть некоторое абсолютное знание, как то было доказано. Род и способ этого сосуществования заключается в самом знании; — это формальные законы знания, согласно которым именно В всецело=А- \bar{J} -В. Другими словами, все содержание целиком (А) непременно должно, будучи опосредовано путем осуществления свободы (J), войти в форму света (В).

2. Что оно есть для себя (=J) исключительно лишь то, что оно есть (=А), — в чем именно противоречие достигает своей вершины, — может значить только, что

его свобода и его Для-себя, его знание, достигло, — потому именно для себя, — своего конца. Оно обретает в себе и через себя свой абсолютный конец и свое ограничение: — в себе и через себя, говорю я; зная, оно проникает к своему абсолютному изначалу (из не-знания) и таким образом достигает через посредство самого себя (т. е. вследствие своей абсолютной прозрачности и самопознания) своего конца.

Это-то и есть та великая тайна, которую никто не мог разглядеть, так как она лежит слишком открыто, и только мы одни в ней узреваем все: — раз знание состоит именно в том, что оно видит вместе и свое изначало или же, выражаясь еще точнее и отвлекаясь ото всякой двойственности: — раз знание само знаменует для-себя-бытие, внутренность *изначала*, то непосредственно ясно, что его конец и его абсолютная граница тоже должны неизбежно находиться внутри этого Для-себя. Ну а, согласно всем нашим исследованиям и как то ясно непосредственно, знание заключается именно в этой проницаемости, в абсолютном свето-характере, субъект-объект, Я; следовательно, оно не в состоянии узреть свое абсолютное.

3. Но что же такое абсолютное бытие? В знании уловленное абсолютное изначало его и потому не-бытие знания: бытие — именно как в знании, но все-таки не бытие знания; — абсолютное бытие, так как знание абсолютно. Только начало знания есть чистое бытие; где знание уже есть, есть его бытие; и все то, что сверх того еще могло бы быть признаваемо за бытием (объективное), есть это бытие и несет на себе его законы. И таким образом, мы бы достаточно отделили себя от после-идеалистических систем. Чистое знание, мыслимое как изначало для себя, а его противоположность — как не-бытие знания, так как в противном случае оно не могло бы возникнуть, есть чистое бытие.

(Или же можно сказать так, — если только правильно понимать это: — точкой зрения абсолютного знания является абсолютное творение как созидание, а не как

Подразумевается Шеллинг.

нечто созданное; знание создает себя именно само из своей чистой возможности, как того единственного, что ему предварительно дано ; и это-то как раз есть чистое бытие.)

Таково именно чистое бытие для наукоучения как раз потому, что оно есть знание-учение и выводит бытие из знания как его отрицание, стало быть, представляет собой некоторое идеальное рассмотрение бытия, и притом высшее идеальное его рассмотрение. Но, конечно, может статься, что отрицание само является здесь абсолютным положением, а наше положение само есть в известном отношении некоторое отрицание, и что в наукоучении, — правда будучи ему подчинено, — будет обретоено некоторое высшее реальное рассмотрение, согласно которому хоть знание и творит абсолютно себя самого, а тем самым и все сотворенное и подлежащее творению, но только по форме; со стороны же материи — согласно некоторому абсолютному закону (в какой именно превращается абсолютное бытие), который отрицает единое знание, а через то и бытие, как высшее положение". Чистый морализм, который реалистически (практически) представляет собою совершенно то же, что есть наукоучение формально и идеалистически.

§ 27.

Исключительно лишь самим собою связанное мышление в А может быть рассматриваемо как внутренне и первично (не *фактически*, что отрицается ведь его сущностью) связанное собою и не могущее выйти из себя. И таким, именно был бы его характер по отношению к некоторому возможному сознанию, означа-

В тексте стоит: «aus seiner reinen Möglichkeit, als das einzig ihr vorausgegebene». Я <исправляю> по смыслу на: «aus seiner reinen Möglichkeit, als dem einzig ihm vorausgegebenen», а в этом Медикусу (ср.: *Ausg. Schr. IV. S. 63*). — (*Пр. пер.*).

Медикус замечает, что заключительное предложение, по-видимому, не совсем. Я не нахожу этого. (Срвн. *Ausg. Schr. IV. S. 64*). — (*Пр. пер.*).

лом, основанием которого является именно такое исключительно собою связанность-бытие, а вместе и сознание этой связанности. Мы назвали его потому чувством (ср. § 26, 1), — чувством именно этой абсолютности, неизменности и т. п. Правда, из этого в отдельности еще ничего нельзя сделать, и это должно служить лишь для начала; впрочем, это было бы некоторого рода реалистическое рассмотрение, если бы вообще было и могло быть некоторым рассмотрением.

2. Это А, однако же, сознается по *форме* совершенно от этого независимо, в В (ср. § 26, 2), — созерцается ввиду некоторого абсолютного изначала, с чем совершенно необходимо связывается именно в том же самом знании, — в силу его существа, ибо в противном случае оно не было бы знанием, не было бы изначаловидением, — связывается некоторое не-бытие знания. Тут А представляется возникшим из В, и рассмотрение является идеалистическим.

3. Но при этом все дело для нас в том, что это знание *внутренне* и для себя и именно непосредственно (по форме) абсолютно; или же, — что значит то же самое, — что созерцаемое изначало абсолютно, или что не-бытие знания абсолютно (— каковы выражения все имеют один и тот же смысл, и каждое из которых непременно следует из другого). Что оно таково, значит, что оно таково безо всякого содействия со стороны свободы и независимо от нее, следовательно — в некотором чувстве связанности; — в силу чего описанное под пунктом 1. чувство абсолютности вошло бы в само знание и образовало бы с ним именно абсолютное А, как нечто реальное, от самой свободы независимое, — благодаря чему реалистическое и идеалистическое созерцание были бы совершенно объединены между собою; тут было бы налично некоторое бытие, которое осуществляется исключительно в свободе, и была бы такая свобода, которая возникает исключительно из бытия (то есть, моральная свобода: — созидание, которое постигает себя, именно как абсолютное созидание непосредственно из ничего); и таким образом и то, и

другое, — а вместе с тем и знание, и бытие, — были бы объединены.

В пояснение: — а) в действительном знании это — сопровождающее какое-либо определенное знание чувство достоверности, как принцип возможности всего знания. (Об этом см. мое Нравоучение .) Очевидно, это чувство совершенно непосредственно, ибо как мог бы я умозаключить в опосредственном знании о том, что нечто достоверно, не предполагая, с чего же должно начинаться заключение? или, что же, всякому разумению должно предшествовать, что ли, абсолютное неразумие?). Что же такое это чувство по своему содержанию? Очевидно, сознание некоторой неизменности (некоторая абсолютная собою-связанность-бытия) знания, относительно которой известно, конечно, что (Dass); что же касается до почему и потому-что, то мы теряемся здесь в абсолютном небытии знания (= абсолютному бытию — здесь так-бытию (Sosein)).

В достоверности, стало быть (= в Для-себя абсолютности знания), идеальное и реальное, абсолютная свобода и абсолютное бытие или же необходимость совершенно совпадают друг с другом.

в) *Для-себя-бытие* абсолютного изначала есть абсолютное созерцание, свето-источник, или же абсолютно субъективное; примыкающее к этому необходимым образом не-бытие знания и абсолютное бытие есть абсолютное мышление — источник бытия в свете, и следовательно, так как оно все же есть в знании, — абсолютно объективное. Оба момента совпадают друг с другом в непосредственном *Для-себя* абсолютности. Это, таким образом, последняя связь между субъектом и объектом; и весь установленный синтез является построением чистого абсолютного Я. Эта связь, очевидным образом, составляет источник всего знания, т. е. всякой достоверности, откуда и вытекает, что в определенном случае этой достоверности или истины субъективное безусловно согласуется с объективным, «пред-

* Sämmtliche Werke. Bd. IV, 171, Ausg. Schriften Bd. II. S. 561. — (Пр. пер.).

ставление — с вещью». Это — всего лишь некоторое видоизменение установленной основной формы всего знания. (Поэтому, — и это критическое замечание предназначается только для тех, кто и без того уже знает это и пошел в науке настолько далеко, что не может быть введен этим в заблуждение, для других же подобное различие более возвышенных мыслителей будет досужим анекдотом, — поэтому весьма ошибочно описывать абсолютное, как безразличие субъективного и объективного, и в основании подобного описания лежит старый наследный грех догматизма — будто абсолютно объективное должно войти в субъективное. Я питаю надежду, что в предыдущем я с корнем вырвал этот грех.) Если бы субъективное и объективное были бы первоначально безразличны, то как бы на самом деле могли они стать когда-нибудь различными, так чтобы кто-либо мог бы подойти и сказать: они, вот эти оба, от которых, как различных, он отправляется, в основе суть безразличны? Что же, абсолютность уничтожает себя сама, что ли, чтобы стать отношением? Но в таком случае она ведь должна бы была непременно стать абсолютным ничто, она и была бы, конечно, в этой форме, как она действительно есть противоречие, которое мы установили выше, но только в некоторой другой связи; так что эта система вместо того, чтобы называться системой абсолютного тождества, должна бы была скорее называться системой абсолютного ничтожия. Напротив того, оба момента абсолютно различны, и именно в их разъединении, через посредство их соединения в абсолютности, состоит знание. Если они совпадают, то знание уничтожается, а вместе с ним и они сами; и тогда вообще нет совершенно ничего.

4. Изначало есть для себя некоторое абсолютное изначально, из которого и за пределы которого нельзя выйти, сказали мы. Оно должно бы было, таким образом, быть неизменно в этом Для-себя; и все же оно предпосылается этому последнему. Но оно находится в нем лишь постольку, поскольку осуществляется с абсо-

* Намек на Шеллинга, конечно.

лютно формальной свободой (которая, как и мы ее знаем, может наличествовать или же не наличествовать); оно не созерцается, ибо оно делает себя; оно не делает себя без того, чтобы именно не созерцаться: каковое различие субъекта и объекта должно здесь все же, строго говоря, непременно быть уничтожено и превращено в единство субъекта — именно в некоторую *внутренность* изначала; — и оно созерцается исключительно лишь постольку, поскольку эта свобода, как таковая, сама именно есть для себя, созерцается, как в себе возникающая (себя осуществляющая).

Если моя рефлексия обращается на последнее, то знание обнаруживается по своему бытию вообще как случайное, по своему же содержанию, которым является не что иное, как то, что знание абсолютно, — как необходимое. Отсюда получается следующее двойное положение: то, что некоторое знание вообще есть, случайно; то же, что оно, раз оно есть, так есть, а именно некоторое на себе самом основывающееся знание — Для-себя-бытие изначала и потому именно не-бытие (т. е. созерцание и мышление разом), абсолютно необходимо.

Что же такое это *бытие* знания (внутренне, а не по внешним признакам, которые мы ведь уже достаточно изучили) и что такое, в противоположность ему, так-бытие (определение) знания? Первое, как и все бытие, есть некоторая *связанность* мышления, но только свободного мышления; второе — некоторая связанность не свободного, а абсолютно связанного уже в своем собственном изначале мышления. Следовательно, свободное мышление только формально, только свето-зажигающе, но не есть то, что порождает материальное, так-бытие; это должно быть предпослано тому.

Но ведь оба суть совершенно одно и то же. Различие лишь в том, что в последнем совершается рефлексия над свободой и все рассматривается, исходя из нее и с ее точки зрения; в первом же над свободой не совершается и не может совершаться рефлексии — поэтому здесь знание отделяет себя от самого себя, в высшем себя не предполагая, а порождая, в низшем же предполагая себя для себя самого.

Мы находимся тут в пункте чрезвычайной важности. Основоположением всякой рефлексии, которая ведь представляет собою некоторого рода разъединение и противоположение, оказалось следующее: всякое знание предполагает совершенно так же, как свое небытие, — и в силу того же самого основания — и свое собственное бытие. А именно, рефлексия, как обретающаяся в точке зрения свободы — в которой, ведь она и находится как раз, — есть некоторое для-себя-бытие изначала как возникновения; и таким образом, это положение является отличным от прежнего. Но возникание, как таковое, предполагает некоторое не-возникание, следовательно, бытие; если же речь идет о возникании знания, как то ведь и должно непременно быть, так как только знание возникает (знание — возникание), то — некоторое бытие знания; если же речь идет о некотором связанность-бытии через возникание, как то здесь оказалось, то — некоторое равным образом связанное бытие, или же так-бытие, и это именно составляет объект рефлексии. Знание не в состоянии породить себя, не имея уже себя; и оно не может иметь себя для себя и как знание, не порождая себя. Ибо собственное бытие и его свобода неразрывны.

Явным образом поэтому рефлексия основывается на некотором бытии, есть *formaliter* некоторое свободное, в отношении же к материалу некоторое связанное мышление; и в результате оказывается следующее: раз формальная свобода, которая сама по себе, разумеется, всегда сохраняется, но с тем же успехом может и не быть, не осуществляться, — раз она осуществляется, то она безусловно и всецело определяется абсолютным бытием и есть в такой связи материальная свобода. Этим же завершается синтез, и мы можем теперь свободно двигаться в нем и описывать его по всем направлениям.

§ 28.

Опишем его поэтому с некоторой новой стороны:

1. Над А (абсолютным бытием, чистым мышлением, чувством зависимости — или еще как там угодно, — ибо ведь оно действительно фигурирует в этих различных

аспектах по мере того, как рефлексия подвигается вперед) совершается рефлексия с абсолютно формальной свободой. Я сказал с: она присоединяется, будучи в состоянии быть или также и не быть. Однако эта свобода есть абсолютное Для-себя, стало быть, она одновременно знает о себе при этом осуществлении. То же, что о ней рефлектируется, есть абсолютное мышление, т. е. она мыслит абсолютно; формальная свобода воспринимается именно в это абсолютное мышление; она получила благодаря этому свое материальное, при чем она вообще может быть или не быть, — если же есть, то безусловно и непременно должна быть так, и только так (моральный перво-источник всякой истины).

Здесь следует обратить внимание на абсолютное разъединение, и притом в двух отношениях: а) знание является связанным в А; оно отрывает себя от самого себя для того, чтобы быть для себя, и образует некоторое свободное мышление. Оба утверждения находятся между собою в полном противоречии; но и то, и другое является равно первоначальным и абсолютным, раз только должно быть некоторое знание. Стало быть, это противоположение сохраняется и никогда не может быть уничтожено; и это было бы для самого знания некоторого рода внешним рассмотрением, при этом фокус знания находится собственно в нас.

б) Обратимся ко внутреннему рассмотрению, пролагая фокус в саму рефлексю. Она знает непосредственно — и из этого мы намерены исходить — об абсолютной свободе, с которою она осуществляется, знает свободно или о свободе. Но она мыслит также и связано; эти утверждения противоположны и равным образом остаются навеки разъединенными. Основание всякого противоположения, множественности и т. д. находится в связанном мышлении. Но они равным образом и *соединяются* в том, что абсолютное мышление является самым главным, именно единственно возможным изначалом всякой возможной рефлексии; и таким образом свобода оказывается подчиненной абсолютному мышлению. Основание всякой субстанциальности и акцидентальности: — свобода, как субстрат акциден-

ции, может быть, а может также и не быть; если же она есть, то она является неизменно определенной через посредство абсолютного бытия как субстанции. (Спиноза не ведает ни субстанции, ни акциденции, так как у него отсутствует свобода как начало, между ними посредствующее. Абсолютная акциденция не есть то, что может так-быть или иначе-быть, ибо в таком случае она не была бы абсолютной; она есть лишь то, что вообще может быть или не быть, а если есть, то является совершенно определенным. Подобные акцидентальности мы обретаем лишь тогда, когда устанавливается свобода слепоты, следовательно, не в нашей науке, да и не в какой-нибудь науке, а только в сфере не-научности.)

Поворотным пунктом между ними является формальная свобода; и этот пункт — не произвольно, а *определенно* — идеален и реален. Мое знание об абсолютном (субстанции) определено свободной рефлексией, а так как эта в то же самое время, как то доказано, является связанной, — то и ее связанностью (=акцидентальностью). (О субстанции знают только через посредство акциденции.) Наоборот, становясь в точке зрения бытия, определенность акциденции уясняется для нас из субстанции; и таким образом, сами по себе вечно и абсолютно разделенные моменты объединяются через посредство необходимости переходит от одного к другому.

2. Как мы видели, в этой рефлексии абсолютно формальная свобода должна знать о себе; в противном случае она не была бы подчинена абсолютному бытию, а совпадала бы с ним. Но, как известно, она знает о себе самой лишь через посредство созерцания, которое, согласно всему предыдущему, есть своего рода совершенно свободное само-держание внутри безусловно делимого, некоторое само-держание над количественностью. (Что вся эта количественность является следствием исключительно лишь само-созерцания свободы, это достаточно показано; но этого не должно забывать; невнимание к этому ведет как раз к догматизму.) Что она созерцает себя как свободную значит, что она созерцает себя как количественную до *беспредельности* — распростираясь по бесконечности, собираясь в не-

котором мнимом свето-пункте. Через это, стало быть, возникает еще некоторое другое материальное определение, которое остается здесь, разумеется, только *определимостью*, — исключительно лишь из свободы и ее абсолютного изложения в самой рефлексии.

Тут ясно обозначается разъединение между абсолютной формальной свободой, которая при этом именно только может быть или не быть, и ее количественным содержимым. Первое есть некоторое, все же свободное мышление, второе — некоторое действие созерцания, и притом, *формально* связанное (я говорю так преднамеренно: только количеству положена, — еще не определенная количественность). Оба момента являются объединенными через посредство расплывающейся в себе формы свободы вообще, без которой, согласно предыдущим выкладкам, не было бы вообще ни того, ни другого из них. Далее явствует, что это есть осново-форма всякой *причинности*. Фактически положенная свобода есть основание (причина); количество — здесь совершенно произвольное — есть следствие. Ясно, что *идеальное* и *реальное* здесь совершенно совпадают. (И пусть не говорят, что в знании заключают от действия к причине невзирая на то, что причина должна быть реальным основанием. Здесь действие отнюдь не является без непосредственной причины; они совпадают воедино.)

3. Однако же, согласно 1, свобода должна получить некоторое материальное определение, абсолютное бытие. По своему существу она тесно связана с количеством, но не имеет в себе самой никакого определяющего закона для этого, — каковой, если бы был, несомненно совершенно уничтожил бы необходимость такого определения. Это материальное определение через абсолютное бытие должно было, поэтому, непременно иметь значимость в совершенно такой же мере для свободы, как и для количественности. (Заметьте хорошенько то, как это доказано.)

Но обратим особое внимание на следующее: Я — непосредственное, действительное сознание — и вообще, и в частности знает об определении свободы че-

рез абсолютное лишь постольку, поскольку оно знает о свободе, или же полагает себя количествующим. Оба момента (1 и 2) взаимно обусловлены друг другом. Следовательно, оба они должны бы были непременно совпасть, раз только должно быть некоторое знание: определение свободы через абсолютное, как некоторое неформальное, — так как это заключается в форме знания, — а материальное определение, следовательно ограничение количествования, и некоторое известное, уже более не произвольное, а через посредство абсолютного определенное количествование; и это было бы дознано прямо, как вообще дознается, и непосредственно дознано было бы также и то, что это — абсолютное знание.

Таким образом, ни в каком знании не осуществлялось бы определения совершенно формальной чистой свободы через посредство абсолютного бытия, или же — если бы свобода была уже материализована — сознания количествования, как продукта указанного отношения; так что знание сначала постигало бы это, а потом уже могло количествовать себя со свободой. И равным образом ни в каком знании не осуществлялось бы никакого с абсолютной свободой положенного количества, так что знание могло бы отнести его насчет изначального определения свободы через абсолютное бытие. Но осуществлялось бы некоторое количество с непосредственным сознанием того, что оно определено через абсолютное бытие, и с этого начиналось бы все знание, и объединение обоих членов, как *факт*, выпадало бы за пределы всякого сознания. (Результат ясен: нельзя постичь истины за пределами знания и без него и затем направлять свое знание согласно ей; но нужно и возможно ее именно только знать. Наоборот, нельзя знать без того, чтобы не знать чего-либо, — и если это — именно *знание* и, как таковое, внутренне воспринимает себя, — без того, чтобы не знать *истины*.)

§ 29.

Соединим предыдущее в один общий результат.

1. Знание, если оно созерцает себя самого, обретает себя как некоторое внутреннее для-себя и в-себе-

возникновение. Если оно себя созерцает, говорю я, ибо в той же мере, как оно вообще могло бы не быть, может оно и не быть для себя. Его двойственность зависит столь же от свободы, как и его простота. Началом наукоучения является свобода; потому оно не может вернуться на мысль так, как если бы каждый уже имел его в своем действительном знании, и оно могло бы быть выявлено из этого последнего лишь путем анализа; но оно основывается на некотором абсолютном акте свободы, на некотором новом творении.

Знание созерцает себя, далее, — и это вторая часть нашего утверждения — как абсолютно возникающее; будучи, если оно есть, исключительно лишь потому, что есть, не предполагая отнюдь никакого условия своей действительности. Это прозрение абсолютности, это знание знания о самом себе и о том, что от него неотделимо, — абсолютно, есть разум. Голое же простое знание, наличное без того, чтобы в свою очередь постигать себя как знание, хотя бы оно и вращалось в мышлении самым разнообразным образом, есть рассудок. Обыкновенное, также и философское, знание понимает, конечно, согласно разумо-(мысле-) законам, будучи принуждено к тому, ибо в противном случае оно вовсе не было бы знанием: оно имеет, стало быть, разум, но не постигает разума. Для эдаких философов их разум не стал внутренним для-себя; он вне их, в природе, в некоторой странной природо-душе, именуемой ими Богом¹. Их знание (понимание) полагает, значит *объект*, т. е. именно овнешневленный разум. Вся эта их голая рассудочная достоверность предполагает до бесконечности нечто ино-достоверное; они не в состоянии выбраться из постоянного обращения вспять до бесконечности, так как они не ведают источника перво-достоверности², абсолютного знания. Их (лишь рассудочное) действие предполагает некоторую цель, — тоже ов-

¹ В тексте стоит «Ungewißheit». Медикус предлагает исправить на «Gewißheit» (см. Ausg. Schr. IV, 79). Я исправляю на «Urgewißheit». — (Пр. пер.).

² То же. — (Пр. пер.).

нешневленный разум с некоторой другой стороны; и уже все это распадение разума на теоретический и практический, в сфере же практической — распадение на противоположности объекта и цели, возникает из пренебрежения разумом.

2. И вот в этом созерцании возникновения рождается для знания некоторое не-бытие, которое как бы прислоняется к первому; и это без содействия со стороны свободы; и поскольку это возникновение есть некоторое абсолютное возникновение, — некоторое абсолютное, не подлежащее дальнейшему объяснению или выведению не-бытие. Не-бытие должно предшествовать возникновению, как фактическому: от не-бытия должно переходить к бытию, не наоборот. (Точно так же и это прислонение и его порядок основываются на непосредственном созерцании, а отнюдь не на каком-либо более высоком положении, познании и т. п. Разумеется, каждый скажет: ведь естественно, чтобы некоторому изначалу, раз оно должно быть подлинным абсолютным изначалом, предшествовало некоторое не-бытие; я постигаю это непосредственно. Если же мы станем принуждать его к доказательству, то он будет не в состоянии дать его, но станет ссылаться на абсолютную достоверность. Его положение есть, стало быть, наше абсолютное созерцание, выраженное словами, и основывается на ней; а не в коем случае не то, чтобы она должна была основываться на нем; наше учение пребывает в созерцании.

3. Теперь, пускай это так описанное знание в свою очередь рефлектирует над собой или есть в себе и для себя. Оно только в состоянии это, поскольку всякое знание может это, согласно давно уже установленной основной форме его; но оно не должно этого с необходимостью. Но ежели только перво- и осново-созерцание осуществляется длительно и устойчиво, а не наподобие молнии, то эта рефлексия происходит сама собою; более того, она есть не что иное, как о-становление (*Zum-Stehen-Bringen*) самого такого созерцания.

Прежде всего, эта рефлексия, или же это новое знание как постигающее абсолютное знание, как таковое, не в состоянии ни выйти за свои собственные пределы, ни пожелать объяснять его далее, как бы проникнуть сквозь него, так что знание никогда бы не пришло к концу. Оно обретает некоторую твердую точку зрения, некоторый покоящийся, неизменный объект. (И это очень важно.) Этого достаточно об ее форме; обратимся теперь к ее содержанию.

Затем, в ней явственна некоторая двойственность знания — отчасти абсолютного возникновения, отчасти же примыкающего сюда не-бытия, выше-всего знания, здесь же, — так как в рефлексии это все же дознается, — только возникновения, следовательно, именно некоторого покоящегося абсолютного бытия, которое противоположно знанию и из которого знание исходит в своем возникании.

4. Обратимся к отношению этих двух моментов в рефлексии над ними. Постигание абсолютного бытия есть некоторое мышление и, поскольку над ним совершается рефлексия — некоторое внутреннее мышление, — мышление для себя. Наоборот, для-себя возникание есть некоторое созерцание. Но ни первое, ни второе не рефлектируются для себя, а оба рефлектируются как абсолютное знание. Потому оба они должны бы были непременно снова быть совокупно постигнуты в их отношении, и притом как абсолютное знание. И прежде всего, так как свобода для себя есть некоторое неопределенное количествование, сама же имеет место через посредство абсолютного бытия (первоначального мышления или как там угодно) в силу первого члена, это определение должно бы было быть в знании, — в знании, говорю я, именно как таковом, — и, благодаря этому, знание возвышается над самим собою, прозревая свой, только ему имманентный закон и отделяя его от абсолютного, — определением некоторого количествования.

Что это было бы постигнуто как абсолютное знание значит, что какое-нибудь количествование было бы непосредственно понято, как затребованное абсолют-

ным бытием или мышлением, — и в этом совпадении впервые открывалось бы *сознание*. Надо надеяться, что, теперь все стало ясно; и каждый сможет вполне решить, понял ли он это, если он в состоянии ответить на ниже следующие вопросы, и ответить на них правильно.

а) В какой точке зрения или в каком фокусе зачинается абсолютное знание или же — что то же самое — где всякое относительное знание о некотором определенном количествании, как определенном через посредство абсолютного бытия (=А); не в знании о количествании для себя и не в определении его через абсолютное бытие, а в *пункте* (не без-различия, а) *тождества* и того, и другого, — в невоспринимаемом, следовательно, далее непостижимом, необъяснимом, несубъективируемом единстве абсолютного бытия и для-себя-бытия в знании, выше которого не может подняться даже наукоучение.

б) Откуда же, значит, берется в знании *двойственность*? Formaliter: из абсолютного *Для-себя*, — собою-не-связанность-бытия, а из-себя-выхождения самого этого знания, из его абсолютной рефлексивной формы, которая именно в силу этого заключает в себе бесконечную возможность рефлексии, свободную способность знания (потому, будучи в состоянии быть или же нет) ставить перед собой объективирующим образом каждое из своих состояний. Materialiter: из того, что это равным образом *обретенное*, а не порожденное, знание есть *мышление некоторой абсолютной количественности*.

с) Откуда же, значит, берется в знании *абсолютное бытие* и *количественность*? Ответ: именно из некоторого разъединения того высшего, мышления и созерцания, — в перед-собою-поставляющем созерцании или рефлексии. (Знание обретает себя, и обретает себя готовым: выдержанный реализм наукоучения.)

д) Равно ли созерцание мышлению или же мышление созерцанию? Отнюдь нет: знание не *делает* себя ни одним из них, но оно обретает себя как они оба; невзирая на то, что это оно, конечно, делает себя, как обретающее себя в них, со свободой (свободной рефлексии-

ей) поднимает себя к этому высшему понятию себя самого.

И в этом-то доселе состоял узел абсолютного недо-
разумения (Видно, мне не дождался, чтобы это было
понято, т. е. постигнуто и применено!) Знание *делает*
себя со стороны своего *существова*, своей *осново-*
материи, — половинчатый, неосновательный *идеа-*
лизм. — Бытие, объективное, есть первое; знание, *фор-*
ма для-себя-бытия, вытекает из *сущности* бытия, —
пустой, ничего не объясняющий *догматизм*. — Их
нужно отчасти, согласно понятию, держать разъеди-
ненными, отчасти же, согласно тому, что происходит в
действительности, совершенно опосредствовать и объ-
единить, как это здесь и сделано, — *трансценденталь-*
ный идеализм. Ну, а эта найденная двойственность есть,
безусловно, не что иное, как то, что в предыдущем на-
зывалось *мышлением* и *созерцанием* в их первичней-
шем значении, и их отношение друг к другу, о чем сей-
час.

е) Откуда же отношение их друг к другу в *знании* (в
знании, говорим мы, так как только ведь в знании может
быть некоторое отношение)? Ответ: от того, что мыш-
ление в себе прочно и *недвижно*, — будучи проникнуто
реальным, бытием, и его проникая (что оно субъективно-
объективно в *первоначальном* единстве, разум —
согласно *потенции*, а потому есть абсолютная знае-
мость, реальная, субстанциальная основа всего знания
и т. п.); что созерцание есть сама *подвижность*, которая
распространяет такое субстанциальное до *бесконечно-*
сти знания: и что, стало быть, созерцание приводится
мышлением к покою и единственно лишь этим фикси-
руется для *рефлексии*, становится своего рода *абсо-*
лютным и в то же время *бесконечным* полным содер-
жанием, не преходящим и в себе исчезающим знанием.

Вот *понятие* абсолютного знания; в то же время
объясняется, — из упомянутой абсолютной формы зна-
ния (в), — и то, как может знание (в наукоучении) по-
стигать и проникать самого себя в своем абсолютном
понятии. Наукоучение единым махом и из одного
принципа объясняет само себя и свой предмет, абсо-

иоганн готлиб фихте

лютное знание, стало быть, есть само высший фокус, само-осуществление и само-познание абсолютного знания, как такового, и носит на себе благодаря этому печать собственной завершенности.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

§ 30.

Точкой зрения и результатом последней, абсолютное знание составляющей рефлексии была некоторая определенность свободы, как некоторого количествования, через посредство абсолютного бытия или мышления (§29, 4, а-с). Заметим: как некоторого количествования вообще, а отнюдь не как полагания какого-либо определенного количества. Над этим результатом в таком его установленном и фиксированном виде, в свою очередь, непременно должна совершаться рефлексия по совершеннейшей аналогии с прежними рефлексиями. Подобно тому, как абсолютное знание выходило из себя и ставило себя перед собою в своей рефлексивной форме — в форме взаимодействия субстанциальности и акцидентальности, точно так же и тут.

И еще следующее нужно заметить: эта рефлексия, как мы то видели, есть нечто многообразное, если рассматривать самое себя со стороны своих составных частей, которые в таком случае не являются знанием, а суть лишь необходимые составные части знания; как знание же, она проста и знаменует даже собою последний конечный пункт всего знания. По этому-то ряду мы опустимся теперь, чтобы отыскать именно *точки зрения* знания, которые в себе, опять-таки, точно так же множественны. При этом все время нужно иметь в виду их определенный характер.

Однако же, мы говорим здесь: *непременно должна* совершаться рефлексия, тогда как выше мы говорили просто: рефлексия будет совершаться. Это *непременно-должно* (muss) обусловлено; его смысл таков: *если* только вообще должно быть достигнуто некоторое знание, то непременно должна совершаться рефлексия. А так как знание в своем высшем абсолютном аспекте случайно, то нет никакой необходимости в том, чтобы ка-

кое-нибудь знание было достигнуто, и установленная необходимость есть лишь обусловленная необходимость.

Но именно благодаря этому нам надлежит доказать обусловленную необходимость этой рефлексии и всех других, которые мы еще укажем, — вывести рефлексию, как таковую.

Обратимся к этому выведению. Установленное знание есть знание о некоторой определенности количествования. Это же невозможно, если количествование не будет осуществлено со стороны своей действительности и подвижности, как то выше (§29, 4, e) было описано; и в этом лежит фокус знания. Заметим: количествование, как таковое, по своей форме, а отнюдь не какое-нибудь определенное количествование. Количествование, только как формальное, есть внутренне для себя. Откуда же должна бы была взяться определенность? И выше тоже она мыслится только по Форме.

Таков был бы осново-характер новой рефлексии. Обратимся теперь к изложению этой рефлексии, и притом тотчас же станем в ее центральный пункт. Как сказано, акт есть некоторое свободное количествование, которое при этом наличествует внутренне для себя, но в то же время рефлектирует над собою как связанным и определенным через посредство абсолютного бытия. Наличность разъединения тут ясна: это — противоположность *связанности* и *свободы* (количествования, именно как такового): первая должна зависеть *idealiter* от второй, вторая же должна зависеть *realiter* от первой. Довольно об этом пункте.

Перейдем теперь сразу же к объединению такого разъединения. Свобода количествования может быть введена в некоторое фиксирующее мышление лишь постольку, поскольку она будет внутренне осуществлена, т. е. созерцает себя. Мышление и то, что из него следует, зависит от созерцания. Наоборот, лишь постольку, поскольку она подчинена чистому бытию, находит она себе, согласно предыдущему, осуществление, а также и неотделимое от нее количествование и его созерцание. Лишь постольку, поскольку она не есть, стало быть, есть

чистое бытие и ее не-бытие предпосылается ее бытию, есть она некоторое абсолютное возникновение. Следовательно, *realiter* созерцание количествования является зависящим от абсолютного бытия и определения через то свободы. В этом замкнутом взаимодействии, в этом колебании между идеальным и реальным (в этом тесном взаимопроникновении созерцания и мышления) и в единстве их, которое непосредственно не является никаким объектом знания, а есть само знание, находится также и эта рефлексия, — как и всякая другая рефлексия — согласно своему специфическому характеру, разумеется, как рефлексия свободы количествования.

Теперь обратимся к составным членам:

1. Свобода количествования *мыслит* себя. Постараемся облегчить себе понимание, припомнив о понятии причинности из предшествовавшего синтеза. Там свобода была, как основание, тем, через посредство чего количество (если бы таковое было и должно было бы быть положено) узревало со стороны своей определенности. Оно было так *realiter* определено, потому что свобода была узрена как нечто себя над ним и в нем задерживающее. Но это мышление (вот решающее замечание) отнюдь не есть чистое первоначальное мышление, а синтезирующее, объединяющее, рефлектирующее; и свобода всегда в нем полагалась в Фактической *Форме* определенности (но только *Форме*). Что эта последняя *здесь* мыслится чисто и абсолютно значит, что она мыслится с наибольшей всеобщностью, как абсолютное, вечное, неизменное основание всякой возможной количественности, какая только может быть мыслима. (Смысл этого легко поддается уяснению; его выражением является общее положение, которое уже неоднократно высказывалось наукоучением, но которое будет здесь введено в действительную систему знания: *исключительно лишь свобода является* (фактически ли или нет, это здесь остается еще нерешенность) *основанием всякой возможной количественности*. Но для нас здесь все дело в прозрении в происхождении и связи (поелику этот пункт влечет за собою тоже важные последствия); поэтому — еще несколько слов об этом.

На обычный взгляд подлежащее здесь рассмотрению мышление относится к предыдущему так, как общее отвлеченное положение к конкретному: в первом случае полагается какое-нибудь определение свободы, как основание *какого-нибудь* определенного количества; во втором случае полагается свобода как таковая, согласно голой ее Форме, как единственное возможное основание *всякого* количества. Там *применение* понятия причинности, здесь единое основание его. Однако же, мы хорошо знаем, что такой обычный взгляд глубоко ошибочен и превратен, что оба члена полагают друг друга и что отвлечений в обычном смысле слова не существует. В верхнем члене свобода была формальной, могущей быть или также не быть. Здесь, как и повсюду в рефлексии, она полагается положительно и является материально определенной, именно как количествующая, и притом как единственно-количествующее. Основание этой единственности, абсолютности, всеобщности, само абсолютно, есть чистое, на самом себе покоящееся, в себе неизменное и потому некоторую неизменность высказывающее мышление. Свобода, таким образом, субстанциализируется, и каждое возможное из ее количественных определений становится некоторого рода акциденцией, причем именно свободное количество является посредствующим членом между ними.

2. Ко второму члену. Подобно тому как в первом синтезе при изложении абсолютной субстанциальности мы аргументировали следующим образом: ничто не может мыслиться без того, чтобы не созерцаться, — так и здесь мы аргументируем следующим образом: свобода количествования не может мыслиться без того, чтобы не созерцаться, следовательно, без того, чтобы не существовало некоторое количествование и оно не обреталось, как уже наличное. Всякое мышление свободы, как основание всяческой количественности, полагает, в свою очередь, некоторую количественность, о которой нельзя сказать, что она *осуществляется* внутри сознания с (*фактической*) свободой (ибо здесь только впервые начинается сознание), но которая обретается *по ту*

сторону всякого сознания, в его не-бытии, и в сознании мыслится лишь как обоснованная через посредство свободы, — потому именно не фактической. Там, где начинается сознание, это количествование наличествует уже не как нечто сделанное, а как нечто в сознании преднайденное, сущее, — о чем мы не намерены здесь сказать ничего более, кроме того, что оно могло бы составлять собою лишь сферу будущих возможных актов свободы внутри сознания, — свободы, полагающей и ведающей себя как таковую. Лишь поскольку созерцающее сознание — а без созерцания ведь нет вообще никакого сознания — выходит из себя самого в себе самом, мыслит себя, и притом мыслит себя как абсолютное свободное, относит оно это созерцание к свободе как его единственному возможному (не фактически *познаваемому*, а *мыслимому*) основанию. Но только воздержимся пока от того, чтобы решать что-либо относительно способа этого осново-бытия. Он нам здесь еще неизвестен, и мы не должны думать ничего, кроме сказанного.

Чтобы вам было все же, что мыслить, прибавлю еще к этому то, что я могу прибавить без затруднения, — а именно, что этот последний взгляд <должен> быть основанием некоторой природы (того, что называется природой, — абсолютной во всяком знании и до всякого знания предполагающейся), и перехожу прямо к последующим дальнейшим рассмотрением.

§ 31.

Созерцание (в его изначальности) представляет собою, как известно, количественность; но равным образом выяснилось, что вся количественность положена

На полях в фихтевском манускрипте имеется следующее замечание, относящееся к этому месту: «На случай будущей усовершенствующей обработки: должно быть в точности доказано и точно доказывается, что даже и количественность есть не что иное, как для-себя формальной свободы, бытие-мочи или же не-мочи: случайности.». Срвн. § 31, (*Примеч. Им. Герм. Фихте.*)

в абсолютном знании как нечто случайное, могущее также и не быть (как преходящее и изменчивое, не вечное), а потому — раз она все же есть — что она должна быть положена, как нечто, *долженствующее быть поставлено в связь с некоторым основанием*, и притом, так как это — количественность, — *со свободой*. Здесь, стало быть, лежит связующий, выше ведущий член; с мышлением случайного связывается мышление свободы, а поскольку эта случайность мыслится именно и только как количественность, как абсолютная количественность, с ним связывается мышление абсолютной свободы.

Чтобы было возможно хотя бы только понять эту количественность (которая сама по себе есть именно лишь *форма* количественности, но которую я, дабы можно было хотя бы только понять последующую мысль, не только разрешаю, а даже и прошу мыслить себе, как возможным образом определенную, под тоже достаточно известной формой определенности) как нечто случайное, созерцание должно бы было непременно в самом себе описать, повторить свое возникновение; оно должно бы было образовать себя, как нечто, себя из абсолютно пустого и в себе расплывающегося созерцания этою количественностью ограничивающее, и, стало быть, сделать эту последнюю продуктом свободы внутри знания и образовывания. Не то, чтобы оно через это впервые осуществлялось; оно ведь должно обретаться вместе с чистейшим изначалом знания; и если оно мыслится как возникающее, то — быть возникшим до всякого действительного сознания; но оно становится благодаря этому именно *случайным*. (Само по себе это очень нетрудно: по форме это — та же самая операция, которую по меньшей мере мы, люди образованные, все в состоянии произвести, когда отличаем наше представление вещи от вещи; хотя, конечно, можно предположить, что, напр., дикари, дети не в состоянии и этого и что в их изумленном сознании оба эти момента смешиваются и не различаются. Но здесь эта самая операция должна быть произведена уже не над каким-либо отдельным объектом, а над абсолютным

основанием всякой объективности, над самой количественностью. По форме это совершается тоже со свободой. Для того, кто этого не совершает, это созерцание не является объектом знания, ибо он не возвышается над ним; оно является у него самим знанием; он бывает захвачен им и сливается с ним — подобно тому, как ребенок бывает поглощен отдельными предметами; он описывает в этом созерцании другие явления природы — подобно тому, как геометр, пребывающий в созерцании пространства, описывает в этом последнем свои фигуры. Все, до сих пор сказанное, весь синтез в его целом, за исключением указанного члена, в котором он пребывает, не существует для него. Он принадлежит к категории людей выше описанного умственного типа, которые имеют разум, но которые отнюдь не суть разум и не поднимаются до его понятия.

Но для того, для кого сказанное существует, — что такое существует для него? Некоторое *новое*, совершенно не-связанное созерцание, — а именно созерцание формальной свободы, в более подробном описании которого здесь еще нет надобности, так как оно будет сопровождать нас до конца, — которое предается *изначальному* созерцанию, или же его как бы заключает в себе, и внутри которого, как его сферы и его свободы, тоже только и возможно что одно только мышление свободы и всего того, что содержится в абсолютном знании. (Эта именно, таким образом высвобожденная из первичных уз созерцания, свобода возвышается над *найденным знанием*.) Последнее созерцание должно быть *определяющим*, первое — *определенным*; следовательно, причинное отношение, но только иное, чем прежнее, чистое. Идеальное основание есть *действие* (Effect), реальное же основание — действующее (Wirkende). Здесь, стало быть, имеет место уже упомянутое вторичное причинное отношение. (До первичного причинного отношения поднимаются только путем трансцендентального взгляда; и этот последний, можно сказать не преувеличивая, был скрыт от очей предыдущих философов).

Резюмируем предыдущее:

С одной стороны, возникает созерцательное знание с некоторой определенной количественностью: определенной для всех случаев, поскольку она, именно как количественность, созерцает внутри некоторой совершенно в себе расплывающейся свободы (для того именно, кто совершает затребованное здесь созерцание. О том, как будет обстоять дело для того, кто этого не в состоянии сделать, мы здесь не можем еще ничего сказать; его знание мы здесь вообще еще не описываем). Эта <свобода> составляет абсолютное последнее основание всякого созерцания, и в акте созерцания за его пределы идти уже невозможно далее; первичная определенность — вот то, чем впервые начинается и *действительно* осуществляется всякое сознание вообще: сознательный предел всякого созерцания. (Это и есть как раз мир, природа, объективное бытие и т. д. Более точного понятия не может быть; но я ручаюсь, что оно достаточно и объяснительно; но тогда-то именно вы и начинаете думать, что вам должны разъяснить и вывести далее такую последнюю определенность.)

Но именно благодаря своей непосредственности эта мыслится как *случайная*; но в случайном не может покоиться никакое знание (у кого оно покоится в нем, тот именно не считает его случайным). Потому над этим необходимо приходится подняться путем мышления и *свободного* (в противоположность связанному, чувственному) интеллектуального созерцания. И тогда оказывается, что абсолютно всякая количественность, уже по своей форме, есть исключительно *результат основывающейся на себе самой, в себе и для себя сущей формальной свободы*, именно как таковой, и не имеет в себе и для себя отнюдь никакой связи с абсолютным бытием, — что во всех этих представлениях, значит, нет абсолютно никакого знания, никакой истины и достоверности, и не то что о каком-нибудь абсолютном бытии, вещи в себе и т. п., а даже и о какой бы то ни было связи с этим бытием. Напротив того, высшим и последним тут оказывается некоторое (мы не можем обозначить его иначе как) *материальное* определение свободы, т. е. такое определение, что она все же остается в се-

бе и для себя *формальной свободой* и всем тем, что вытекает из этой формальной свободы, как-то количествование и т. п., — *через посредство абсолютного бытия*. Знание об этом определении было бы подлинным концом знания, давало бы именно некоторое *знание*. Потому, раз только созерцающее знание должно все же быть некоторым знанием, это само непременно должно бы было быть не чем иным, как определением, — лишь в форме знания, как чего-то внутреннего, *formaliter* свободного, воспринятым сквозь нее, как через посредство некоторого неудаляемого покрова, узренным *определением*, — *чистой*, абсолютно через посредство себя положенной, поэтому неформальной или же количествующей *свободы* (в каком виде взятая она единственно лишь получает определение количествования) *через посредство абсолютного бытия*: и знание было бы осуществлено в знании; абсолютное знание — достоверность — настало бы, если бы осуществилось само это согласие, это совпадение обеих главных составных частей знания — формальной и материальной.

Таким образом, количеству в созерцании и его формальная, нами выведенная определенность были бы результатом сущей сам<ой> по себе формальной свободы. То же, что знание покоится в этом созерцании и *находит* себя как нечто покоящееся (ибо ведь тоже само-противоречиво — покоиться в некотором количестве), следовало бы из помысленного, — мы только не знаем как, — *определения* чистой свободы абсолютным бытием. Только такое определение пребывает для знания и не расплывается у него под руками; и в свою очередь, только сквозь эту количество может быть узрено такое определение, так как, именно количество, и только она одна, есть око и Фокус действительного *сознания*.

Эта же гармония, это объединение обоих конечных пунктов, заметьте, осуществляется лишь по ту сторону знания, так как знание, *как* таковое, идет как раз только до абсолютной количеству. Такая гармония осознается только в абсолютном *мышлении*; потому

можно лишь опознать ее *что* (Dass), но нельзя созерцать ее *как*.

§ 32.

Результаты всего этого могут быть теперь общедоступно выражены следующим образом; но при этом слова нужно брать в точном их значении:

1. Мир, т. е. сфера количественности, царство изменчивого, — отнюдь не есть *абсолютно* в знании и не есть само абсолютное знание, но возникает лишь в связи с осуществлением абсолютного знания, как его непосредственное, — его исходный пункт (и весь этот второй синтез, в каковом осуществляет себя абсолютное знание, содержит в себе нечто новое, в нем свое основание имеющее): более того, мир есть прямо-таки не что иное, как в себе пустая и бессодержательная форма самого зачинающегося сознания, твердой, устойчивой подосновой которого является вечное и неизменное, абсолютное бытие. Мир изменчивого совсем не существует; он есть чистое ничто. (Сколь парадоксально звучит это для непривычного уха, столь же очевидно это для того, кто хотя бы один миг поразмыслил над миром более осмысленно, — и я не в состоянии тут удовлетвориться даже самыми сильными выражениями. Тот, кто пребывает во власти этой формы, тот еще не проник от кажимости к бытию, от мнения и воображения — к знанию. Вся достоверность, какую он в состоянии обладать, есть самое большее — достоверность обусловленная (*если* существует некоторое пространство, то в нем непременно должно быть нечто пространственно определенное, ограниченное), которую, однако же, он ведь тоже усваивает, по меньшей мере в форме абсолютного чистого мышления.)

2. Непреходящее не вступает прямо в преходящее — через что оно как раз перестало бы быть непреходящим (уже опровергнутый пункт *безразличия* бесконечного и конечного — спинозизм); непреходящее остается для себя и в себе замкнутым, себе самому, и только себе самому, равным. Равно и мир не есть нечто вроде отображения, выражения, откровения, символа — или

как там еще бывала время от времени выражаема эта половинчатая мысль, — вечного, ибо вечное не может отображаться в преломленных лучах; но этот мир есть образ и выражение формальной — я говорю Формальной — свободы, есть эта последняя для себя и в себе, есть описанная борьба бытия и не-бытия, абсолютное внутреннее противоречие. Формальная свобода отделена совершенно и всецело от бытия уже в первом синтезе, есть исключительно для себя подобно тому, как бытие есть для себя, и в продукте этого синтеза идет своей собственной дорогой.

3. Но знание возвышается над самим собою и над этим миром; и лишь тут, по ту сторону мира, есть оно знание. Мир, которого не желают, присоединяется только без содействия с его стороны. Но по ту-то сторону такой непосредственности — на чем покоится там знание? И там — не на абсолютном бытии, а на некотором определении — не формальной, как то само собой разумеется, так как она вовсе неопределима, а — *абсолютно реальной* свободы через абсолютное бытие. Высшим, таким образом, является некоторое синтетическое мышление (именно седалище высшей субстанциальности), в котором абсолютное бытие наличествует не *для себя*, а как нечто определяющее, как абсолютная субстанция — что ведь составляет уже некоторую форму знания, как мышления, — и как абсолютное основание, которое есть то же самое. Само абсолютное знание поэтому знает о нем, бытии, лишь опосредственно. Обратим затем внимание на понятие этой свободы. Она *определена вечно, неизменно, подобно* тому как ее определяющее начало есть абсолютное *единство*. Стало быть, и в отношении ее также мир совершает свой путь про себя. Однако же, далее, в знании должна осуществляться некоторая гармония этого определения с созерцанием количественности в знании. Потому *она* — только она — необходимо должна бы входить в количественность или же, лучше, допускать свое узрение сквозь количественность, чтобы заполнен был hiatus, который еще наличествует между двумя чрезвычайно

неравными составными частями знания. Но об этом в последующем.

(Параллели со Спинозизмом:

Я буду при этом интерпретировать Спинозу, насколько только возможно, благоприятным для него образом. Он имеет некоторую абсолютную субстанцию, как и я; эта субстанция может быть, как и моя, описана путем некоторого чистого мышления. Что он совершенно произвольно делит ее на два модуса, протяжение и мышление, этого мы не будем тут касаться. Для него, как и для меня (я интерпретирую тут его к его выгоде, так как он имеет дело не только со *знанием*, а со *знающим*), *конечное* знание есть, поскольку в нем наличествует истина и реальность, акциденция упомянутой субстанции; для него, как и для меня, — абсолютная, самим бытием неизменно определенная акциденция. Он признает, стало быть, вместе со мною один и тот же высший абсолютный синтез — синтез абсолютной субстанциальности; и он определяет субстанцию и акциденцию в существенном так же, как и я. Однако же, в этом самом синтезе обнаруживается такой пункт (и это, разумеется, непременно должно в нем случиться, так как в противном случае мы бы существенно единомыслили), в котором наукоучение отклоняется от него или же, выражаясь без церемоний, в котором оно в состоянии показать ему и всем тем, кто философствует, как он, что они нечто совершенно проглядели. Это — переходный пункт между субстанцией и акциденцией. Спиноза совсем не спрашивает о таком переходе; потому у него, по существу, и нет никакого перехода: субстанция и акциденция не разъединяются в действительности у него; его субстанция — не субстанция, его акциденция — не акциденция, а он лишь называет одно и то же то так, то сляк и фокусничает. Чтобы получить некоторое различие, он заставляет вслед за тем бытие, как акциденцию, раскалываться на бесконечные модификации, — снова ошибочное хитросплетение; ибо как это намеревается он в бесконечности, которая расплывается у него в себе самой же, дойти до чего-нибудь устойчивого, законченного? Поэтому я намерен исправить выражение и

говорить: на некоторую *замкнутую систему* модификаций. И вот, оставляя в стороне все остальное, о чем тут можно бы еще спросить, я спрошу только о следующем: если только бытие раскалывается с безусловной необходимостью на эти модификации и раз только оно отнюдь не существует иначе, то как же приходишь ты к мышлению его как единого и какую истинность имеет это твое мышление? Или же, если только оно само по себе едино, как ты это утверждаешь, то откуда же в нем разъединение и *противоположение* некоторого мира протяженности и некоторого мира мышления? Словом, ты осуществляешь тут для себя самого бессознательно то, что ты отрицаешь во всей своей системе, — формальную свободу, бытие и не-бытие, осново-форму знания, в которой заключается для сознания необходимость некоторого разъединения и бесконечности. Наукоучение же полагает эту формальную свободу сразу, как переходный член, и представляет вытекающее из нее разъединение не как расщепление абсолютного бытия, а как сопутствующую осново-форму знания об абсолютном бытии или же — что одно и то же — абсолютного знания. Оно говорит: абсолютное бытие действительно определяет, но не безусловно, а лишь при вышеуказанных условиях; и его *акциденция* есть не в *нем* — через что оно ведь потеряло бы субстанциальность, — а *вне его*, в *formaliter* свободном. И только так оказываются субстанциальность и акцидентальность понятным образом разъединенными, и каждая из них является возможной в своем значении. Тут-бытие знания — и только знание имеет тут-бытие, и все тут-бытие только в нем имеет свое основание — зависит исключительно от него самого, но не его перво-определение. Поэтому и акциденция абсолютного бытия остается подобно ему простой и неизменной, и изменчивости указывается совсем другой источник, формальная свобода *знания*.

Поэтому, если бы наукоучение спросили о том, в каком отношении находится оно к унитизму (*ἐν καὶ πᾶν*) и дуализму, ответ его был бы таков: унитизмом оно является в идеальном отношении; оно знает, что в ос-

новании, безусловно, всего знания — а именно по ту сторону всякого знания — лежит (определяющее) вечно единое; дуализмом же оно является в реальном рассмотрении по отношению к знанию, положенному, как нечто действительное. При этом оно имеет два принципа: абсолютную свободу и абсолютное бытие; и оно знает, что абсолютно единого никогда нельзя достигнуть ни в каком *действительном* (фактическом) знании только чисто мысленно.

В пункте колебания между обоими этими взглядами и находится как раз знание, и только так есть оно знание; в сознании этого недостижимого, которое оно тем не менее непрестанно, — хотя именно и как недостижимое, — постигает, состоит его сущность, как знания, его вечность, бесконечность, незаполнимость. Лишь постольку, поскольку в нем есть бесконечность, как того, действительно, хотел Спиноза, существует оно; но лишь постольку, поскольку оно покоится с этой бесконечностью в едином, не расплывается оно в себе самом, — от чего не был в состоянии обезопасить его Спиноза, — а есть некоторый мир, некоторый универсум знания, *законченный* при наличии бесконечности или в бесконечности.

4. Тот пункт, который я просил считать в течение исследования нерешенным, теперь ясен. Свобода должна быть мыслима, — именно в некотором еще не осуществленном, а только еще разыскиваемом рассмотрении, — как основание определения количественности: — разумеется, не *фактическим* образом; нет, реальная, вечно и неизменно через чистое бытие определенная свобода должна, по ту сторону всякого сознания, быть основанием фактического рассмотрения сознания.

§ 33.

Всякое сознание возникает с некоторой уже готовой количественностью, в которой созерцание является связанным. Эта связанность непременно должна быть в себе и для себя; она должна непременно обретать себя, именно как таковую, рефлексировать над собой, как над таковой, и т. д. Это — некоторая новая рефлексия.

Прежде всего, в общем ясно и понятно само собою, что эта связанность созерцания, как связанность знания, есть, согласно осново-форме этого последнего, некоторое *Для-себя*. И здесь оно должно быть положено именно, как некоторое *Для-себя*; — и для того, чтобы еще более предохранять мысль этого ото всякой двусмыслицы, заметим следующее.

Согласно предыдущему, свободное, лишенное содержания созерцание отдавало себя во власть связанности. Это, при ближайшем рассмотрении, ни к чему не ведет и ничего не объясняет. Если созерцание свободно, то оно пусто; если оно связано, то оно не существует для себя. Обе эти альтернативы надлежит здесь теснейшим образом связать между собою, — таким образом, чтобы созерцание в самой его связанности было *свободно*, проходило эту связанность во всех ее пунктах со свободою, — что дает по себе в свою очередь некоторое новое в бесконечность распространяющееся количество количеству. — Ничто и, как мне думается, даже и трудность не мешает нам тотчас же усвоить этот пункт с точностью.

Данное выше доказательство этого члена состояло лишь в следующем: если нечто должно быть мыслимо, то оно непременно должно также и быть созерцаемо; этим вводится вообще количество; сознание начинается, стало быть, вместе с этой последней. Но при этом трудным и даже остающимся почти непонятным пунктом было то, является ли эта количество некоторым образом определенной или нет. Более того, хорошо нельзя понять, что же такое, говоря о чистой количественности, может означать собою ее определенность. (Кто думает, что в силах понять это, тот не понимает как раз всего нашего исследования, тот не улавливает количеству чисто, но примешивает уже к ней какое-нибудь *качество*, чтобы заполучить некоторое *количество*. Количество исключительно сама по себе есть не что иное, как именно чистая, сама по себе еще неопределенная, возможность бесконечных количеств, которые могут получить свои границы только от определенности качества.)

Правда, затем, после отнесения к ней некоторой абсолютно пустой свободы, было говорено об определенности и она была признана доказанной, однако же — лишь как связанность свободы *количественностью вообще*. Словом, количественность полагается в созерцании не как в мышлении, — как некоторый продукт свободы, а как нечто абсолютно обретенное и по ту сторону всякого сознания лежащее; и так как мышление не существует без созерцания, то оказывается, что количественность в сознании получает некоторое совсем противоположное освещение. — Эта, строго говоря, исключительно только качественная связанность количественностью сама здесь со своей стороны созерцается и через то бесконечно количествует. Рассмотрение таким образом действительно изменилось, став более определенным.

Дело обстоит теперь следующим образом: количествование совершается *materialiter* со свободой и *созерцается*, как совершающееся со свободой; *formaliter* же оно *мыслится* как нечто такое, чем знание безусловно связано. *Materialiter*, — именно что, например, некоторая поверхность, распростираясь, тянется до таких-то пор, словом — именно созерцание поверхности, как таковой; *formaliter* же мыслится это действие *вообще*, при полном отвлечении от того, до каких пор распростирается поверхность.

После этого общего рассмотрения войдем сразу же внутрь побочных синтезов. Количествование созерцает себя, как связанное самим собой; будучи околичествовано, поэтому действительно и со свободой, чтобы быть в состоянии хотя бы только созерцать свою связанность, оно предполагает между тем в этом свободном количествовании себя самого как свое собственное условие. Оба члена совпадают друг с другом совершенно. — Один из них мы необходимо должны рассмотреть сначала: и это — предполагаемый член.

Это — *недвижное абсолютное* созерцание: стало быть, множественность, которая сама себя держит в некотором покоящемся свете, вечно и неизменно та же самая. Что же это такое? Это, — если только положено

некоторое знание, — покоящееся недвижимое *пространство*. Зная это последнее, мы ведаем указанное созерцание. — Обратим свое внимание на следующую мысль, освещающую, как мне кажется, подобно молнии, прежние потемки. Пространство должно быть делимо до бесконечности. Но если оно таково, то как же доходит знание когда-либо до того, чтобы постигнуть его? Где это достигает оно завершения бесконечного деления и объемлет элементы пространства? Или же иначе: — как приходит пространство, во-первых, к своей *внутренней непрерывности*, так что не проваливается сквозь себя самого, не разжижается в тумане и не исчезает? Если, стало быть, пространство даже и является делимым до бесконечности, то оно не таково по меньшей мере в одном определенном отношении, чтобы только иметь возможность *быть*, и, между прочим, быть таким. Его множественные моменты (еще не множественность в нем, ибо об этой мы еще ничего не знаем) неизбежно должны бы были как бы взаимно-держаться себя, чтобы оно держалось и имело непрерывность. Далее, ведь созерцание учит каждого, что в пространстве невозможно осуществить абсолютно никакой конструкции, которая всегда является некоторого рода подвижностью, если только при этом пространство не находится в покое или не стоит недвижно. Откуда же этот покой пространства? Далее: никто не может построить никакой линии без того, чтобы при этой конструкции у него не входило в линию нечто такое, чего он никогда не построит и не в состоянии построить, — что, следовательно, он отнюдь не вносит в линию через посредство линии-проведения, а приносит с собою еще до всякого линии-проведения через посредство пространства. Это — непрерывность линии. (Если линия есть прохождение сквозь бесконечное множество пунктов, то она невозможна; пункт и сама линия распадутся. Однако же, они свяжутся в пространстве между собой, являются собою в их бесконечной множественности в то же время непрерывность пространства.) — Откуда же это долженствующее быть таким образом мыслимым в себе сплошное, недвижимое и покоящееся

пространство? Это — достаточно описанное созерцание (для-себя и в-себе-бытие Формальной свободы, которая знаменует собою некоторую количественность), которое предпосылает самого себя самому себе, как что-то *абсолютное сущее*, — согласно установленному рефлексивному закону сознания. Это — на самом себе основывающийся и недвижно держащийся взор ума, покоящийся имманентный свет — вечное око в себе и для себя.

Как же относится к этому *второй* член синтеза? Это — некоторое свободное само-себе-опостижение в этом созерцании — некоторое построение, повторение его, некоторое прекращение и снова-продление пространства; — но, разумеется, как некоторое *себя* самого уже предполагающее опостижение, так как в противном случае первый член терялся бы, чего не должно происходить ни в какой рефлексии. Поэтому ясно, что ни того, ни другого отнюдь не может быть одного без другого: нет пространства без конструкции, невзирая на то, что не *оно*, а только его сознание должно быть порождено этим (идеальное отношение); нет конструкции без того, чтобы не предполагать пространства (реальное отношение); и ясно, что, благодаря этому, все знание этого рода покоится не в том или другом из членов, а непременно в них обоих, как то выше обнаружилось на примере линии. Чистое направление линии есть результат последнего члена, свободы конструкции; ее сращение (Konkretion) есть результат недвижного пространства. Проведение линии очевидным образом синтетично.

В добавление еще следующее замечание. — *Прежде всего*: для этого построения пространство является делимым до бесконечности, т. е. можно до бесконечности осуществлять точки, из которых в нем производится построение. — *Далее*: пространство явным образом есть ведь не что иное, как сама количественность. Предложенная определенность есть, следовательно, чисто и исключительно формальным образом, некоторого рода связанность самой количественностью и продолжает оставаться этим. И здесь также мы остаемся при преж-

нем положении: Формальная свобода, исключительно как таковая, есть единственное основание количественности со всеми ее результатами. И пространство тоже есть только количественность; и в него не входит ничего такого, что произрастало бы из вещи в себе. — Накопец: субстанциальное непрерывное и покоящееся пространство есть, согласно сказанному, изначальный свет, создаваемый до всего действительного знания только мысленно и интеллигибельно, а не явно и наглядно, свободою. Построение пространства согласно второму члену синтеза есть некоторое внутри самого знания осуществляемое *само-опостижение* этого света, само-себя-проникновение его всегда из единого пункта; это — некоторое вторичное свето-состояние, которое мы будем называть, в отличие от *ясности*, актом *прояснения*. (Нельзя не пожалеть, что это прекрасное слово было испорчено разной бессвязной и поверхностною чепухою.)

Corollaria. Данное выведение и описание пространства имеет решающее значение для философии, учения о природе и всякой науки. Лишь это последнее построенное и строяемое пространство, которое само по себе невозможно и расплывалось бы в ничто без изначального, в себе сплошного созерцания, считалось, и притом особенно со времени Канта, система которого с этой стороны оказала плохие услуги, за единственное пространство. (Для того, кто освободился от заблуждения, нет ничего более забавного, как понятие новой философии о пространстве.) При последовательном развитии это должно было бы неизбежно привести к некоторого рода Формальному идеализму. Но так как этого последнего боялись, то решились вложить в это испорченное пространство некоторую материю, не подумав — как о том, что, раз только эта последняя допущена, пространство приводит уже безо всякого дальнейшего содействия, — так и о том, что пространство без внутренней непрерывности (а это как раз и является основою пресловутого материала или материи) рассыпается в некоторого рода бесконечную делимость=ничто.

При этом, — когда в натурфилософии дело доходило до построения материального тела, то боялись, что силы притяжения и отражения в нем могут вдруг потерять равновесие, не соображая, что оба эти понятия суть не что иное, как некоторое двойственное рассмотрение в рефлексии одного и того же *равновесия*, недвижимого покоя и задержанность-бытия, которых приводит с собою уже пространство.

§ 34.

Теперь обратимся к исследованию, которое должно привести нас ко второму составному члену нашего синтеза. В вечном пространстве множественные моменты его находились, покаясь и неизменно сосуществуя, в едином взоре и перед лицом единого взора, который лишь постольку, поскольку все так покоится и заполнено, есть некоторый взор, и, притом один и тот же взор. — Порефлексируем над какой-либо определенной частью этого созерцания. Что держит эту часть в ее непрерывности и покое? Очевидно, все остальные части, — а все остальные держатся ее. Ни одной из них не имеется во взоре, если нет всех остальных: целое определяет части, части определяют целое, каждая часть — каждую другую; и лишь постольку, поскольку это так, созерцание, которое мы старались установить, есть недвижимое созерцание. Нет ничего, если в одном и том же недвижимом единстве взора не налично все. Это — совершеннейшее внутреннее взаимодействие и организация; — каковая, стало быть, обретается уже в чистом созерцании пространства.

Напротив того, в конструкции отправляются от какого-либо *отдельного*, анализом положенного пункта, и части (напр., ранее построенной линии) приходят в некоторый определенный порядок, так что, предположив это направление, до пункта *b* нельзя дойти иначе, как отправляясь от *a* и т. п.

Но как можем мы сказать то, что только что сказали? Лишь постольку, поскольку мы положили подобные пункты формально-произвольно, стало быть, их именно только мыслили и держались на точке зрения конст-

рукции. В недвижимом пространстве по ту сторону конструкции нет никаких пунктов, никаких разделений, а наличествует единый в себе сливающийся конкретный взор, который мы тоже только что описали более подобным образом. Стало быть, разделение, — так намерены мы выражаться для-ради строгости и точности исследования, которое должно быть предполагаемо в последующем, — имеет свое происхождение в мышлении построения, а то, что из него следует, — в превращении построения в мышление.

В чем же имеет свое основание определенный закон следования? Здесь, прежде всего, *formaliter*: в свободе направления; эта совершенно не связана и доступна изменениям, в каждом пункте колеблясь между бесконечным: Она должна, стало быть, с необходимостью предполагаться, если даже о последовании пойдет только речь; и мы получаем старое положение о свободе как основании всякой количественности, здесь снова в некотором более узком, более определенном смысле. Если же она положена, то последовательность определена сосуществованием и само-держанием множественного в недвижимом созерцании, в пространстве. Сознание последовательности поэтому, подобно предыдущему сознанию, не находится ни в пункте конструкции, ни в пункте созерцания, а в них обоих и в их объединении.

Но если мышление, — ниже-лежащее, *объективное*, — или же построение связывается, — все время при предположении некоторого в нем самом свободою обоснованного определенного направления, — данным через созерцание законом, то как же будет оно при этом мыслиться? Очевидно как связанное изначально и по ту сторону всякого мышления и знания для каждого возможного направления, какое оно себе придаст, — не как *абсолютно* связанное, а как связанное именно при условии того или другого определенного направления, которое оно себе дает. Поэтому, подобно тому, как выше предполагалось некоторое изначально необходимое созерцание, здесь предполагается некоторое изначально необходимое мышление; и это последнее само *мыслится*, ибо ведь указанное само есть некоторая

мысль. Но подобно тому, как указанное созерцание было и продолжало быть некоторого рода голой количественностью, так и мысль есть только количественность, но только некоторая свободой направления до бесконечности определяемая количественность. (Представь себе мысленно один ряд, другой, третий и т. д., и ты помыслишь, таким образом, отдельную определенность количественности. Но ты должен мыслить не какую-нибудь отдельную определенность, а абсолютно *все*; и, таким образом, ты мыслишь как раз некоторую *связанность* мышления.)

Выше я охарактеризовал количественность вообще, как природу, чувственный мир. Значит, закон следования, о котором здесь идет речь, является очевидно законом природы; и уже здесь ясно, что свобода им связана не только постольку, поскольку она вообще непременно должна сначала раскрыться в себе самой, чтобы иметь некоторое следование, но также и постольку и после того, как она получила некоторую последовательность, никакой закон этой последней не связует ее иначе, как только под условием некоторого в себе самом взятого направления, каковых от каждого пункта (пространство есть здесь совершенно адекватный образ) для нее открывается бесконечное число.

Даже после того, как мир наличен, и если предположить, что кто-либо заперт в нем и не выходит за его пределы, — остается стоять во втором составном члене синтеза, и что потому его знание является продуктом лишь по ту сторону всякого знания возникающего созерцания, — мир не был бы для него все же еще абсолютной *потенцией и силой*. Ибо в самом мире возможно бесконечное множество направлений; эти последние зависят от него: его отношение к миру и закон в мире, с которым он связан, зависит поэтому вечно от него.

Жалобы на человеческую дряблость, слабость, зависимость стоит так же мало опровергать, как и жалобы на слабость человеческого рассудка. Кто на этом настаивает, тот, конечно, знал их и пережил на себе; его заверениям можно поверить. Но только тот или другой

человек может попросить его, чтобы он не сопричислял туда же и его (Фридрих и Гарве). Впрочем, о непосредственной действительности часто нельзя бывает думать в достаточной мере плохо. Сколь бы низко ни ценился зачастую ее образ, он все-таки превосходит опыт. Тот же, кто плохо думает о человечестве со стороны его общей способности, тот хулит разум и осуждает зараз и себя самого!

Еще одно настойчиво напрашивающееся и к делу относящееся замечание: — явным образом описанное объективное мышление, из членов которого каждый обусловлен некоторым другим, который со своей стороны однако, не является через то обусловленным (в то время как в понятии покоящегося пространства каждый член обуславливается каждым другим), — где, стало быть, условия нанизываются односторонне и в ряду, не имеющем обратного действия, содержат скорее в себе некоторое следование и последовательность, — это мышление имеет одновременно формальный характер *времени*, моменты которого, как известно, точно таким же образом относятся друг к другу. Однако же, я отнюдь не считаю, что сказанным время уже выведено: установленная здесь последовательность имеет еще то своеобразие и кажется противоречащей в том отношении, что ведь и разделенные мысли также рядо-полагаются и улавливаются в едином взоре. Но тут отсутствует еще непрерывность, непрерывное сцепление моментов, которое ведь тоже должно быть во времени. Стало быть, мы добрались, самое большее, лишь до высшего *основания времени*, но отнюдь еще не до самой его реальности в явлении; ибо настолько-то уже ясно, чтобы видеть что если мы должны подняться над временем и объяснить его само, мы отнюдь не должны задерживаться в моментах его, но необходимо должны обозреть его единым взором, как именно мы то делали с нашими членами мышления согласно закону последовательности.

Конечно, можно уже предварительно догадаться, что должно быть присуще такому непрерывному и реальному времени; — а именно то, что его члены должны быть не одним только голым мышлением, а одновре-

менно и некоторым таким органическим себя самого держащим и несущим *созерцанием*, как мы выше описали созерцание недвижимого пространства. Но это может произойти лишь после некоторого отъединения этого пространства от себя самого, после некоторого, по всей вероятности, бесконечного размножествления его, и, значит, остается предоставленным на долю некоторой новой рефлексии. Но настолько-то уже ясно, чтобы сказать, что время отнюдь не является каким-либо совершенным взаимо-рядом-членом пространства, за каковой оно, однако, почти всегда принималось. Их различали как внешнее и внутреннее созерцание: — что за односторонности! Мы никогда бы не выудили из нас пространства, если бы не имели его в себе. И не суть ли мы сами пространство? Такое понимание его, как внешнего созерцания, получилось из-за той странной не-материальности, которая должна была упрочиться за нами после того, как столь обезблагороженная и огрубленная материя стала для нас уже недостаточно высока. — (Время стоит в том самом ряду рефлексий, как и истое, подлинное пространство. Но, разумеется, благодаря своему сродству с мышлением и как его форма, оно полагается выше, возносится надо всяким пространством; и это-то как раз послужило поводом для самых недозволительных недоразумений, стремящихся прямо-таки противопоставить его ему.)

Всем предыдущим сделан важный шаг в деле приближения к фактическому знанию. Каждый знает, что всякое действительное знание, или же знание о действительном, должно представлять собою нечто отдельное внутри некоторой неопределенной множественности, и что именно в его отношении ко множественному состоит его определенный характер, его бытие вообще. Но тогда множественное непременно должно поддаваться обозрению себя, не расплываться перед взором и нести его на себе. Таковую сферу — носительницу мы дали мышлению на почве закона последовательности в лице вечного, недвижимого и покоящегося пространства. Именно оно, как то было описано, является тем, что сохраняет устойчивость при конструкции и несет ее на

себе, не расплываясь в бесконечном делении в ничто. Но благодаря этому оно еще не является *заполненным*. Само по себе оно ни пусто (оно полно самим собою), ни полно чем-либо другим; в этом последнем отношении оно, разумеется, пусто. Оно есть именно непрерывное однородное, в себе основывающееся созерцание.

Ясно, что нашим ближайшим делом должно непременно быть привнесение в эту недвижимую сферу чего-либо такого, что могло бы быть чем-то отдельным, благодаря чему само по себе повсюду одинаковое пространство (если эта мысль покажется благодаря наличной в нем все же одновременно множественности, противоречивой, то я не имею ничего против этого) было бы отлучено от себя, а члены некоторого ряда последовательности были бы исключены друг из друга, — исходя из чего сказанное впервые получило бы полную понятность. Тот, кто, исходя именно из понятия пространства, думает, что это и будет материя, тот прав. Только, по всей вероятности, согласно особенному характеру нашей системы, *материя* должна иметь совсем иной, не обыкновенный смысл. Ведь существует также и некоторый *духовный мир* и он так же разделен, как и тот. Поэтому мы сможем только от единства этих обоих миров перейти к их различению и покажем, что материя неизбежно духовна, а дух с необходимостью материален: — нет материи без жизни и души, нет жизни иначе, как в материи.

§ 35.

Обратимся к упомянутому исследованию.

Формальная свобода *полагается*, она положительна. Но от нее совершенно неотделимо некоторое количество, именно как таковое. Она не может быть положена как простой пункт в себе и для себя, себя созерцая, ибо в таком случае она вообще не является положенной; в таком случае не было бы ни ее, ни вообще чего-либо. Пункт есть лишь одностороннее рассмотрение ее в мышлении: здесь же наличествует *созерцание*. Поэтому в то же время непременно полагается некото-

рое количествование, но притом не в бóльшей мере, чем поскольку оно неотделимо от положения свободы.

Но, далее, это количествование, хотя и есть в себе и для себя нечто простое и то же самое, но так опять действительно и недостижимо. В рефлексии оно двойственно: *сращение* и *разделение* в последовании. И то и другое поэтому прямо полагается и предпосылается осново-форме знания. Нам надлежит, поэтому, дать ответ на следующие вопросы: что заключается в сращении вообще и в частности в той форме формальной свободы, с которою оно здесь осуществляется? Что заключается в разделении в некоторое последование, в тех же самых отношениях? И что, наконец, заключается в абсолютном тождестве их обоих?

1. Сращение есть, по субстанции, какое-нибудь пространство, именно некоторое срастание и себя-держание должствующих потом и как угодно мыслиться пунктов. Как то непосредственно ясно, без такой *возможной* множественности нет никакого сращения. Однако же, далее, это — не просто само в равновесии себя держащее и свое созерцание фиксирующее пространство; ибо в таком случае оно не было бы в то же самое время конструкцией и притом конструкцией через посредство *свободы*. Что же оно такое? Некоторое само по себе *пространственное множественное*, в котором могут до *бесконечности* полагаться *взаимо-проникающие, во взаимно-сращении находящиеся пункты, начинающие, продолжающие, направляющие* с самою безграничною свободою *какую-либо линию*. Подвижность распространяется через все — целое, или же доступна такому распространению: — и точно также *непрерывность* пространства на протяжении всего — целого, которой подвижность уступает место, лишь только она как-нибудь определяется и устанавливается, — но всегда сообразно своему собственному закону и так, что она в то же самое время является при этом свободю, как то было показано в предыдущем параграфе. Базисом является покоящееся недвижимое пространство; с ним же неразрывно связана свобода сращения.

Итак, вот что есть *материя*: поэтому она есть *фиксированная построяемость самого пространства*, и ничего более. Она не есть пространство, ибо это последнее покоится вечно и непоколебимо и *несет* все конструкции; но она — в пространстве, она — та конструкция, которая при этом является весомой. *Пространство* и *она* суть нераздельные рассмотрения одного и того же, количественности (со стороны созерцания), как чего-то *недвижного и общего* и в то же время *конкретного и строяемого*.

Положения: а) Материя есть непременно нечто множественное; где она постигается, там постигается нечто подобное; и иначе она отнюдь не может быть постигнута. б) Она делима до бесконечности, не расплываясь от этого в ничто. В подоснове ее держит непрерывное пространство, которое, как таковое, совсем не делится, но в котором только происходит деление. в) Она необходима и в себе самой органична. Основание некоторого движения распространяется через всю нее, ибо она знаменует собою построяемость в пространстве. Она, конечно, может быть в покое, но она в состоянии приводить себя в движение исключительно лишь из себя самой.

2. Если формальная свобода положена и в том, и в другом, то тем самым полагается как раз некоторое *построение*. Это же последнее, до какой бы степени его ни ограничивать, представляет собою исключительно лишь некоторое линии-проведение: оно порождает некоторую линию, а отнюдь не какой-нибудь пункт. Но линия предполагает некоторое направление, а это последнее необходимо связано с каким-либо следованием. Таким образом, полаганием формальной свободы с необходимостью полагается какое-нибудь следование множественного и предпосылается всякой сознательной или о себе знающей свободе.

Это изначальное в *созерцании* (а не в мышлении, как прежде) уловленное следование дает *время*. — Ясно, что предположенная линия допускает деление без конца. Она хоть и является завершенной и представляет собою в отношении к пространству некоторое закон-

ченное целое, но я могу между каждыми двумя пунктами, которые находятся в отношении *следования*, поставить снова пункты, находящиеся в том же самом отношении. Таким образом, хотя созерцание, о котором мы здесь говорим, очевидным образом есть единство зора, и каждый момент времени тоже может быть некоторым от других моментов времени отделенным дискретным временным целым, тем не менее такой момент в другом отношении есть опять некоторое бесконечно делимое нечто единого времени; и исключительно лишь через посредство этой бесконечности колебания момент времени получает свою непрерывность. Характерное понятие, которого нам до сих пор не доставало, оказывается выведенным.

Далее: именно через посредство этой непрерывности постигает созерцание самого себя, как некоторый объективный, себе данный, имманентный свет; ибо ведь весь свет коренился в некотором колебании по-над бесконечной различаемостью, количественностью, которая в то же время должна быть непременно определена, построима до бесконечности. Свет не есть нечто простое; это — бесконечное взаимодействие свободы с самою собою, перекрещивание его единства, вечности и изначальности. Этот свет необходимо должен где-либо раскрываться самому себе, постигать себя в действительном знании: этот пункт само-раскрытия-себе есть описанное *созерцание* в синтезе пространства материи и времени.

3. И то, и другое, — как сращение, так и разделение, — суть положения формальной свободы, в которой они оба совершенно объединены. Второе из них дает время, а через то — действительное знание; первое же — пространство и материю. Но оно в свою очередь является основанием и условием того. Следовательно, нет света (нет знания), по его существенной форме, иначе, как в материи; и наоборот: нет материи (для себя, — хорошенько заметим себе это добавление) иначе, как во времени и его свете.

Но проследим это в отдельности.

Прежде всего, одно важное и тоже неотмеченное положение: нет такого знания и жизни, которые бы не длились неизбежно некоторое время, не полагали бы себя для себя самих в некоторое время. Знание, по своей форме, само несет в себе время и приводит его с собой: безвременное знание, — некоторый абсолютно простой пункт во времени, что ли, — невозможно. — Но время есть абсолютно не что иное, как некоторое связанное следование материального в пространстве. Поэтому никакое время не *понимается*, — а так как оно необходимо должно быть понятно, если только должна быть жизнь и знание, то нет и никакой жизни знания, — если не понимаются также и материя и пространство. Материя может быть с равным успехом названа некоторого рода превращением пространства во время, свободу и знание; — и таким образом в этом среднепункте и время с пространством оказываются усмотренными как неразделимо объединенными.

Жизнь сама описывает себя необходимо в *материи*. — Наоборот: материя не может быть описана иначе, как путем построения некоторой линии. Но эта последняя нуждается в некотором направлении, такое направление — в некотором следовании пунктов, а это следование — в некотором знании, в котором объединяется некоторое множество; иначе линия стала бы пунктом.

Если бы мне пришлось иметь дело с кем-нибудь, кому я должен был бы показать необходимость идеалистического взгляда на каком-либо отдельном примере, я спросил бы его: как можешь ты осуществить какую-либо линию иначе, как не тем, что будешь держать пункты *раздельно* (в противном случае они совпали бы), но в то же время будешь объединять их в едином взоре и уничтожать их раздельное бытие (иначе они совсем не вступили бы в связь)? Но ты понимаешь все же, что это единство множественности, это полагание и повторное уничтожение некоторой раздельности может быть только в *знании*, как то и было показано, — что оно знаменует собою осново-форму знания. Однако же, ты должен вместе с тем понять и то, что про-

странство и материя точно также состоят в некотором таком *разъединенно-держании* пунктов, хотя и при наличности единства, что они, стало быть, возможны лишь в некотором знании и как знание, — что они *суть* прямо-таки *подлинная форма самого знания*.

Это, собственно, — самое явственное, самое очевидное, что только есть, непосредственно наличное для всякого, кто только открывает глаза, — отнюдь не нечто такое, что нужно еще доказывать, и чего нужно еще добиваться, а нечто такое, на что долженствовало бы ссылаться, как на неизвестнейшее, сообщать которое должно бы было быть даже стыдно. — Почему же, однако, оно никем так не виделось? Потому что все остальное нам ближе, чем именно само видение, в котором мы пребываем; потому что люди упрямо сидели в том объективировании, которое вне себя ищет того, что содержится в нас.

Прибавим к этому два глубоко-проникающих и проливающих свет замечания:

1. Основа всего действительного бытия (мира явлений) изложена самым проникновенным и исчерпывающим образом, отчасти по своему формальному, отчасти же по своему материальному характеру. В первом отношении она состоит в том, что мир должен быть независимым ото всего знания, которое при этом в самом знании признается за знание; — что мир этот был бы и в том случае, если бы знания о нем не было; и, далее, что он все же не долженствует быть необходимо, но с равным успехом мог бы и не быть. — Для нас важно при этом в особенности первое; и тот глубоко заблуждается, кто думает, что трансцендентальный идеализм отрицает *эмпирическую* реальность чувственного мира и т. п. Трансцендентальный идеализм только вскрывает в нем формы знания и потому уничтожает его, как нечто для-себя-пребывающее и абсолютное. — Одним словом и коротко выражаясь, основа его существования в том, что знание должно с необходимостью для себя предполагать себя самого, чтобы иметь возможность хотя бы только описать свое возникновение и свободу. Формальная свобода полагает себя, как *сущую*. Эта-то фор-

мальная свобода в ее всякому сознательному свободоупотреблению предшествующем положении (а отнюдь не что-либо другое) и есть чувственный мир. Она относится, как субстанция, к каждому рефлектирующему себя, как нечто свободное, знанию, которое в таком случае представляет собою акциденцию: поэтому она непременно должна быть, если бы даже и не было никакого знания. Так с необходимостью должен судить тот, кто остается стоять в этом синтезе. Каждый же, кто в свою очередь постигает и сам этот синтез, постигает именно то, что мы здесь сказали. (Кант называет это некоторого рода обманом, от которого мы не в состоянии избавиться. Такое утверждение просто бы доказывало, что высказывающий его имеет отдельные прозрения, *lucida intervalla*, трансцендентального рассмотрения, которые, при этом, произвольно исчезают. Для того же, кто свободно располагает этим взглядом, нигде нет обмана. Он знает, что необходимо таково с этой точки зрения рассмотрения то, что действительно так и обстоит, — и необходимо таково с другой высшей то, где тоже так обстоит в действительности, но что единственное абсолютное знание не коренится ни в том, ни в другом, а лишь в познании отношения *всей* системы знания *целиком* к абсолютному бытию.)

2. Далее, на почве этого покоящегося и недвижимого бытия мира два основных свойства его, дух и материя, являются выведенными из единого средне-пункта, как непосредственно присущие этому бытию и являющие собою лишь некоторую двойственность рассмотрения этого единого бытия знания. Полагая себя как сущее, знание полагает себя, как материю; полагая себя как *свободно* сущее, оно полагает себя, как некоторое следование во времени, как недвижимую, покоящуюся, с собою связанную интеллигенцию.

§ 36.

Дело тут не в том, чтобы исчерпать вытекающие из этого синтеза положения, а в том, чтобы уловить при помощи надлежащего слова и на надлежащем месте дух целого. То, что следует в систематическом течении, со-

вершено ясно для того, кто постиг дух; другому же будет казаться неясным и отдельное. Поэтому постараемся подготовить последующее путем некоторого общего рассмотрения.

1. Положим, универсум состоит из некоторой системы отдельных для себя замкнутых существ, по аналогии нашего исследования мысли его=синтезу света и материи (§35, прм. 2).

2. Эта система в себе организована; бытие каждого момента в ней определено взаимодействием со всеми остальными. Теперь, — внеся в это целое изменчивость, я спрашиваю, — если только принять эту систему, как я ее в действительности не только принимаю, но и утверждаю, — не расплывается ли эта система, если только она должна быть последней, в себе самой в ничто? Очевидно. Каждый момент ее определяется остальными, — где же начинается в таком случае *первоначальное определение*? Это — вечный круговорот, на котором успокаиваются лишь в силу *отчаяния*, так как истощили на него свои силы. Вечным позаимствованием бытия от другого ничего не достигается; в конце концов мы непременно должны достигнуть некоторого такого существа, которое имеет его в своем собственном обладании.

3. Этому одному сопричастны все сущие. Непосредственное знание об отношении каждого члена есть его абсолютное бытие, его субстанциальный корень; и это отношение не только не осуществляется впервые через посредство бытия остальных членов, но как этот член для себя, так и все остальные для него, становятся абсолютно сущими через посредство такого отношения. Но это отношение несет в себе некоторую изначальную двойственность: это — некоторое отношение ко всегда замкнутому целому (к вечному единству); ибо в противном случае не осуществлялось бы никакого недвижимого отношения и никакого недвижимого знания; и столь же — некоторое отношение к целому, *недоступному законченности* и вовеки; ибо иначе не осуществлялось бы никакого свободного знания. Потому каждый в бесконечном свето-море знания только самому себе раскрывающийся взор несет вместе с тем и свое замкнутое и

завершенное бытие; и он сам приводит тотчас же с собою в этом бытии свою вечность. Мы всегда постигаем абсолютное, ибо вне его нет ничего доступного пониманию; и все же мы понимаем, что мы никогда не постигнем его вполне, так как между ним и знанием находится бесконечная количественность, благодаря чему отношение каждого отдельного момента к целому, а равно и сам универсум является столь же в себе замкнутым, законченным, сколь и бесконечно сменяющимся — *внутри* такой завершенности.

4. А теперь — самый основной вопрос: как может открываться знанию этот за пределами всего его внутреннего существа лежащий взгляд и усмотрение некоторого отношения, связи, некоторого порядка количественности, — который ведь есть нечто большее, чем порядок, так как являет собою само связывающее, упорядочивающее? — Ответ: бытие, *действительность* знания, было бы совершенно невозможно без того, чтобы одновременно не полагался абсолютно порядок; знание не могло бы осуществиться иначе, как в нем и внутри проникающей его определенности; и, притом, это условие было бы положено так совершенно безусловно, за пределами всякого фактического знания и постижения как. (Вспомним синтез абсолютной субстанциальности.) В силу средне-пункта его, формальная свобода, — а с нею и знание, количествование и т. д., — могла *быть*, или же *не* быть, и притом совершенно независимо от абсолютного бытия; и этим тут все кончается. Но как то было показано, формальная свобода, раз только она уже есть, непременно должна быть материально определена через посредство абсолютного. В чем же? Без сомнения — в том, в чем состоит ее сущность, ее ядро и корень, в количествовании. Но как же это? Да совершенно так, как гласят слова: *определена*, т. е. связана некоторым первоначальным порядком и отношением множественного, в чем ведь именно и состоит количествование. С этим связывается абсолютная формальная свобода, — сама она, а отнюдь не какое-либо из ее дальнейших определений *внутри* этого порядка.

Наконец, с *чем* связана формальная свобода? С порядком и отношением вообще, отнюдь не тем или другим порядком и отношением, ибо в противном случае она опять-таки не была бы формальной свободой, а была бы определена в каком-либо *внутреннем* отношении. Знание постигло себя в каком-либо отдельно-взгляде (в каком-либо индивидууме=С, которому через то необходимо приписать некоторое определенное отношение к универсуму). И это — осново-пункт знания, который дает по себе неизбежно и неизменно отношение *именно этого* отдельно-взгляда к универсуму. Но не могло ли быть знание, — я имею в виду не это-вот знание, ибо это-вот знание есть лишь то знание, осново-пунктом которого является индивидуум С, а знание вообще, — возгореться с равным успехом также и в других пунктах? Несомненно. И в то же время тут был бы и некоторый другой порядок. Таким образом, здесь в отношении к материи налично некоторое взаимодействие между абсолютным бытием и знанием, к которому мы, разумеется, непременно должны прийти.

5. Этого начало-пункта, как того, что лежит по ту сторону всякого действительного знания, как чего-то фактического до всякого факта, мы не можем приписать той *свободе*, которая нам ведома повсюду в знании. Он отпадает в сферу непостижимого. То же, как мы, будучи через посредство этого непостижимого взаимодействия помещены в жизнь и знание, а тем самым — в некоторое совершенно определенное отношение, — как можем мы не более и не менее, как даже видоизменять его, причем, однако же, оно остается вечно соопределяющей основой, — это мы в состоянии измерить уже теперь. Реальное являет собою только *абсолютный закон* для свободы.

Подводя итоги, — и чтобы поставить только что сказанное еще и в связи с самыми общими понятиями синтеза — знание есть *для-себя-бытие* возникновения; это последнее предполагает не-бытие, а так как это наличествует все же в знании, то — именно *бытие* в знании, как таковое. Но это бытие не есть нечто большее, чем то, в чем находит себя связанным своею сущностью

все себя обретающее знание. — Далее, знание есть некоторое количество; его связанность есть, стало быть, некоторая связанность количества, именно как такового, и только. Отсюда — (уже выведенная) осново-форма всего фактического в знании: пространство, материя, время. Но знание в то время, как оно фактически постигает себя, есть, далее, ограничение количества: поэтому, будучи опущена в эту область, упомянутая связанность является связанностью с некоторым подобным определенным ограничением в установленных осново-формах фактического. Однако же, определенность этого ограничения зависит сама от свободы, а стало быть — также и определенность связанности. Абсолютное бытие есть в знании закон: от закона знание не может избавиться никогда, не теряя самого себя; то же, как осуществится для него этот закон, зависит, по всему возможному содержанию, всем возможным рассмотрением и потенциям, от его свободы.

Высшим отношением между ними является поэтому не *причинность*, а *взаимодействие*.

(Я не могу отказать себе и продолжить здесь, в целях достижения большей ясности, уже начатой параллелизации этой системы с системой Спинозы (срв. § 32, 3). Согласно Спинозе, как я объяснил его, стараясь во всем давать благоприятную интерпретацию, знание было *акциденцией* абсолютного бытия, как то имеет место и у меня. У него между субстанцией и акциденцией не было собственно никакого посредствующего звена; субстанция с акциденцией совпадали воедино. У меня же посредствование осуществлялось через понятие *формальной свободы*. В себе эта последняя столь же независима; только *materialiter* она определена тем условием, что она вообще осуществляется. Теперь в том же самом синтезе обнаружилось еще нечто новое и более подробное: и материальное определение безусловно только по форме (знание отнюдь не может быть, не будучи связанным), а не по *материи* (не по количественности и отношению), ибо это — опять-таки результат формальной свободы).

б. Знание, получающееся из этого синтеза после того, как мы рассмотрели все его члены, таким образом бесконечно, но притом все же *абсолютно определено*: — понятие, которое кажется противоречивым, но здесь без труда само-понимается, — которое мы в жизни, несмотря на мнимое противоречие, с успехом осуществляем на самом деле почти что каждое мгновение. — Это знание может быть на бесконечные, никогда не определимые лады; когда же оно есть, оно есть уже на один *определенный* лад и в некотором этим определенном последовании. (Вспомним шахматную игру.)

И это давало бы по себе единое, вечное, бесконечное *знание*, всю акциденцию абсолютного бытия в ее целом. Из бытия отнюдь не получается ни возможности, ни действительности знания, как то должно бы было быть согласно Спинозе, а лишь его *определенность вообще* в случае его действительности. — Это, так пониматься долженствующее знание само, является, однако, в отношении к знанию *для себя* субстанцией. Поэтому знание, осуществляющееся через посредство положения формальной свободы, является вдвойне акциденцией: отчасти — себя, как самого знания, отчасти — абсолютного бытия. Здесь, следовательно — во второй субстанциальности, получает свое полное объяснение разделение в некоторую не бесконечную, — что применительно к действительности было бы противоречиво, — но замкнутую систему модификаций знания, которые опять-таки суть не модификации знания *самого по себе*, а лишь модификации знания согласно осново-пунктам и рядо-последованиям самопостижения (§36). Каждый такой осново-пункт есть некоторое *formaliter* необходимое, *materialiter* совершенно свободное ограничение одним пунктом в субстанциальном знании, определенное его отношением ко всему-целому знания.

Ко *всему-целому*, говорю я. Но как же это стало некоторым целым то, что еще в это-вот мгновение было некоторого рода никогда не завершаемым бесконечным? И так как мы, без сомнения, не можем быть склонны взять обратно наше слово, то — как же это оно при своей *полноте* остается все-таки и бесконечно-

стью также? (Опять существенная ошибка, едва-ли замеченная, не то что разрешенная, — по меньшей мере Спинозой, который без дальнейших разговоров допускает исхождение из вечной субстанции *бесконечного* ряда конечных модификаций и у которого, стало быть, через то пропадает понятие *универсума*, полагающее законченность!) — Целым оно стало, очевидно, благодаря тому, что отдельное знание постигло себя именно как некоторое законченное отдельное, которое ввиду того, что оно должно быть результатом некоторого определения через посредство всех других, может быть все же результатом в том случае, если эта определенность есть определенность не определенности, а *определимости*, как мы ведь его и положили на самом деле; — откуда в таком случае в том же самом отношении вытекает опять-таки бесконечная изменяемость такого замкнутого целого.

Действительный универсум всегда замкнут и завершен, так как в противном случае в нем нельзя было бы обрести также и никакой законченной части, нельзя было бы прийти ни к какому знанию; всякое знание расплывалось бы тогда в себе самом: внутренняя же материя универсума есть положенная свобода, а эта — бесконечна. Замкнутый и завершенный универсум несет поэтому в себе нечто бесконечное; и он замкнут именно только в том, что он несет и держит на себе эту бесконечность.

§ 37.

В этом же знании, которое мы познали теперь в его всеохватывающем синтезе, — чему основанием в нем является *абсолютное бытие* и что оно приводит с собой? Очевидно: только и только бытие, стояние и покоение знания, что оно не проваливается сквозь самого себя, как нечто абсолютно пустое и не расплывается в себе самом: стало быть, лишь чистую форму *бытия* и ничего больше. Эта же возникает тоже из него *только*.

Только в этом синтезе, как в высшем синтезе всего знания, присутствует непосредственно абсолютное бытие; поэтому ясно, что ни в каком более глубоком син-

тезе из него нельзя вывести ничего большего. Абсолютное бытие есть в знании только Форма бытия и остается этим навеки. То, *что* тут дознается, это зависит всецело от свободы; то же, что *что-нибудь* есть и что, если оно становится, некоторым вот-этим, то *дознается* (совершенно раскрывается и входит в знание), — это свое основание имеет в абсолютном бытии. Только *реальная* Форма знания, определенность *дознанного*, а не *материя* знания (которая состоит в свободе) вытекает из абсолютного бытия. Из него вытекает лишь то, что некоторая такая материя (свобода) вообще возможна, что она в состоянии себя осуществить, может стать (фактическим) знанием и, таким образом, постичь себя в каком-либо определении. — Таким образом, как свобода, так и абсолютное бытие являются друг по отношению к другу совершенно определенными и объединенными: первая из них совершенно упрочена в ее высшем значении, и всякая абсолютная непостижимость (*qualitas occulta*) начисто выметена из знания.

Правда, одно непостижимое наличествует тут, как то было уже до сих пор отмечено, — абсолютная, всему действительному знанию предшествующая свобода. Но, прежде всего, это не должно заводить нас в непостижимое бытие (в неисследимую волю Божию); ибо вместе с тем это есть нечто каждый момент, всегда и правильно постигаемое, поскольку только имеет место знание. Разве возможно, чтобы абсолютное знание когда-либо погрешило в своем действовании? — Далее, мы постигаем тут совершенно, что мы не можем понять его в его изначальности, но что мы и не нуждаемся совершенно в таком его понимании, — что само понимание в его вечности и бесконечности и состоит именно в том, что продолжает постигать до бесконечности все снова и снова и *потому* именно никогда не в состоянии понять свою собственную изначальность.

Так именно оно с необходимостью постигается и так оно будет постигаться каждой интеллигенцией, которая в знании (я думаю здесь также и без наукоучения) поднимается до этого взгляда. Доказывать это детально здесь не время: все системы и религии и даже воззрения

здорового человеческого рассудка кишат положениями отсюда вытекающими.

Но в то же время во всем предыдущем достаточно оно обнаружилось, что такое знание (в высшем синтезе абсолютного бытия и бесконечной свободы) может из себя начаться, стать *действительным* знанием только на почве некоторого *реального созерцания* (уже знакомого нам созерцания в себе и для себя), которое в бесконечной созерцаемости ограничивает себя некоторым определенным количеством. Что такое созерцание должно быть непременно предположено до всякой сознательной свободы, как первичное сущее, и что из него следует, было тоже показано с достаточной ясностью. Как таковое, оно есть некоторый пункт самопостижения знания в бесконечной сфере его: следовательно — определенность количеству, которая в созерцании превращается в единое пространство и материю и в единое время. — Этот пункт есть поэтому необходимо некоторый в каждом из указанных отношений без исключения определенный пункт; но быть так определенным он может лишь через свое отношение к *действительному* (уже более не бесконечному или неопределенному) целому: поэтому он есть для себя лишь постольку, поскольку целое есть для него. Это созерцание поэтому, само возможно только в *мышлении*, в свободном парении по-над таким отношением и в определяющем выделении этого отдельного в целом из его общности. Мышление и созерцание снова взаимопроникают здесь друг друга: их же основой является *чувство*, как мы это обозначили раньше (§ 26, 1. срв. 28), — совпадение некоторого определения свободы и абсолютного бытия. В этом чувстве поэтому, возможно, мы открыли принцип индивидуальности для некоторого знания, которое нам, впрочем, здесь еще неизвестно.

Это — *один* из пунктов сосредоточия для действительного бытия знания, и мы принимаем его, как то само собой понятно, в качестве представителя всех возможных других. Что он получает *форму* бытия, пребывания, из абсолютного бытия, это ясно; ибо в противном случае не осуществлялось бы вообще никакого

стояния созерцания, а стало быть, — и этого. Свое же *определенное* бытие оно получает от взаимодействия его свободы с целым.

В чем же состоит, стало быть, — и это некоторый *новый* вопрос, — характер действительного бытия? Единственно лишь в некоторого рода отношении свободы к свободе согласно некоторому закону. *Реальное* (=R), которое тут наличествует и несет на себе знание до всякого действительного знания, есть некоторый пункт сосредоточия — первым делом всего времени индивидуума; и оно понимается, как то, что оно есть лишь постольку, поскольку постигается это время; — но это последнее постигается всегда и вместе никогда (срв. выше). Это — некоторый пункт сосредоточия всех действительных индивидуумов в этом время-моменте, а далее, благодаря этому, и всего времени этого и всех еще возможных индивидуумов: — универсум свободы в *одном* пункте и во *всех* пунктах.

Лишь постольку, поскольку оно остается некоторым таким *пунктом сосредоточия*, продолжает оно быть чем-то реальным; в противном случае оно расплылось бы в нечто простое, т. е. в некоторое отвлеченное ничто.

Что же, есть R, стало быть, нечто само по себе, т. е. нечто длящееся? Как бы оно могло это, раз его основательница есть ведь свобода, а ее сущность есть некоторого рода вечный поток! Как же тогда покоится на нем некоторое знание, напр. — индивидуума=J? Ответ: поскольку J покоится со своей имманентной свободой, согласно первому синтезу, — если и не в нем, — на *абсолютном бытии*, а равно — и все другие индивидуумы, — он может спокойно покоится на себе и находится в отношении к тем, и наоборот. Как знает J, что все эти Я в совокупности, которых он знает, пребывают с их знанием в абсолютном знании? Потому что в противном случае он знал бы о себе *не таким образом*, чтобы знать о них, а знал бы иначе.

Последнее основание всегдашнего состояния мира раскрылось теперь: это — бытие и покоение всего совокупного знания в абсолютном. Этим, конечно, опре-

деляется также и не всегда, правда, ясно замечаемое состояние каждого отдельного, которое со своей стороны определяет опять-таки совокупное состояние. Но это основание, — и его следствие, — могло бы каждый момент быть и другим и может каждый момент в будущем стать иным, чем оно есть. Высший закон бытия, который несет тут на себе законы, есть не закон природы (закон некоторого материального бытия), а некоторый закон свободы, который надлежит выразить в следующей формуле: оно *есть* все, именно как его делает свобода, и не будет иным, если она не сделает его иначе.

Однако же, — заметим это, дабы наперед предохранить себя от возможного недоразумения, — тут повсюду свое объяснение получает только форма действительного эмпирического бытия (или же само-постижения знания), и доказано тут лишь *то, что* в ней непременно должно быть нечто материальное (некоторое количество и определенное отношение); что же касается до основания этой определенности, то нам было указано на абсолютную свободу, или также мы утверждали, что это мы действительно уже здесь даем свободу действовать, как чему-то для себя выделенному и изолированному, благодаря чему она превратилась бы в некоторую действительную вещь в себе и в некоторую совершенно слепую случайность, и таким образом поистине было бы осуществлено царство оккультных качеств, — царство подлинной вражды к науке. Эта свобода не заключается ведь ни в каком знании, а есть лишь свобода, предположенная всему знанию. Но здесь дело еще не дошло ни до какого знания; где же в таком случае должна бы она быть?

Когда-нибудь, — и только в этом пункте достигнет своего конца наше исследование, — свобода обретет себя в действительном знании, как свободу. Конечно, эта таким образом обретающаяся себя свобода будет иметь свои условия для себя, а между ними — также и некоторую *предположенную* свободу; но она *иначе* бы обрела эту свободу, если бы иначе обрела *себя*. Только отсюда, значит, будет умозаключено назад к той предположенной свободе, и только так вообще является она

доступной знанию. (То, что ты, например, *делаешь*, приоткрывает для тебя впервые царство знания, а вместе и твоего изначального свободо-характера.)

Однако же, может случиться, что и сам этот характер, будучи взят в неизменной форме, допускает все же различные степени темноты или ясности, следовательно *потенции*, и что в высшей потенции каждый *бывает* опять-таки не ограничиваем, а именно ограничивает себя со свободой в знании.

§ 38.

Результат предшествующих параграфов может быть выражен в следующем положении: безусловно необходимо, чтобы само по себе совершенно единое и в себе самом равное знание объединяло и ограничивало себя в некоторый рефлексивный — (сосредоточия-) пункт, если только дело должно когда-либо дойти до некоторого действительного знания; этот рефлексивный пункт повторим, однако, до беспредельности, но повсюду остается равным самому себе. Если вместе с тем мы позволим себе напомнить из предыдущего (§ 37), что это знание есть в то же время некоторое чистое, во всяком знании абсолютно *неизменное мышление*, то, — будет возможность знания об определенности точки зрения была бы уже опосредована, — из этого вытекала бы необходимость того, чтобы каждый индивидуум пребывал в этом совершенно неизменном мышлении. — В этом мышлении исчезает поэтому всякое внешнее различие между индивидуумами: все они зрят одинаковым образом одно и то же, будучи восприняты в единое осново-созерцание количественности со всеми дальнейшими в ней заключающимися членами и несомы единым неизменным мышлением ее. Остается только *внутреннее* различие; и, быть может, нет другого столь подходящего места в системе для того, чтобы разобраться в этом *внутреннем начале* индивидуальности, как именно здесь.

Я говорю себе: *я*, и ты говоришь себе: *я*; и то, и другое значит по *форме* совершенно то же самое, и из обоих со стороны *материи* следует совершенно одно и то

же; и если бы ты не слышал и не мыслил моего Я, а я не слышал и не мыслил твоего, то дело обстояло бы совершенно так же, как если бы это, далее неподдающееся различению J существовало бы только один раз. Как же это выходит, что мы можем и даже непременно должны полагать его дважды и что мы держим это в раздельности, как нечто такое, что никогда не должно путать?

Согласно всему выше-изъясненному, я отвечаю следующим образом: — 1. Во всем предыдущем знании было ведь доступно различию нечто *субъективное* и нечто *объективное*. Рефлексия покоилась на некотором объекте, который она схематизировала еще только *formaliter*; и мы знаем тоже хорошо, что этот недвижимый объект во всем растет из чистого абсолютного мышления, формализование же его — из мышления случайного, как тоже ведь некоторого бытия. Но в абсолютном само-постижении нет никакого такого различия: субъективное и объективное совпадают тут непосредственно воедино, нераздельно связаны друг с другом; и это уже не то, что *мыслится*, как мы это здесь помыслили и должны были неизбежно помыслить, а *есть* так, есть абсолютно, и это бытие есть как раз знание, как и, наоборот, это знание есть в свою очередь непосредственное бытие. Это — абсолютное на-самом-себе-покое знание без со-видения какого-либо порождения, какого-либо начинания и т. п., стало быть то, в чем и *для* чего именно налично всякое порождение и все бытие: — знание в форме абсолютного чистого мышления, непосредственное чувство тут-бытия, которое пронизывает все, ныне отдельное, знание и несет его на себе подобно тому, как само является несомым абсолютным бытием: — высший и абсолютный синтез мышления и созерцания.

Напротив того, в этой непосредственно чувствуемой самости твое Я не должно иметь места объективно, а я его лишь *мыслю* так, — в то время как я, мысля, отрываю от себя мою собственную самость и ставлю ее пе-

* В тексте стоит «als Formalisieren». Я исправляю по смыслу на «das Formalisieren». — (Пр. пер.).

ред собою. Я знаю, конечно, что это значит то же самое, — что ты тоже отрываешь от себя этим же способом мою самость; но этим непосредственным основанием знания *для меня* она никогда не является и не может быть, так как я неизбежно и бесповоротно должен *прес-бывать* на моей точке зрения, чтобы вообще быть Я. Она означает для меня только эту *форму* абсолютного покоения и совершенно ничего больше; твою самость я уже потому не могу перенести на себя, что я не в силах освободиться от моего покоения. Всякая индивидуальность *непосредственно* определяется отнюдь не каким-либо *то-что* знания, а вечным, неизменным его *что* (Dass).

а) Каждый поэтому объективирует индивидуальность, повторяя ее, и лишь через посредство ее — универсум, созерцая только со своей рефлексивной (индивидуальности) точки единое общее созерцание его, в котором он находится.

б) Установленное здесь выделение, путем которого я помещаю тебя вне меня, только мысля тебя, а не чувствуя, но хорошо зная, что ты делаешь то же самое, может прекрасно быть наи-внутреннейшим основанием всех других отделений и рядо-последований, которые мы выше установили, но которые здесь снова сгладились, благодаря общей точке зрения нашего исследования.

2. Остававшийся выше без ответа и в сферу непостижимого отодвинутый вопрос о том, каково основание особой определенности рефлексивного (индивидуального) пункта, является теперь решенным следующим образом:

Из голой пустой формы знания, — возможности некоторого знания вообще — вытекает *определенность*, всецело ограниченное само-постижение знания в каком-либо рефлексивном пункте; — но тоже только определенность *вообще* и по форме: из нее — материальное, как повсюду и всецело то же самое. Нигде нет никакой *особой* определенности. — И таким образом может, пожалуй, оказаться, что указанные все же выше в созерцании изначальные особые определения в пространстве и времени тоже лишь формальны и схема-

тичны, не будучи чем-либо *самим по себе*, для неизменного мышления сохраняющимся, и что если в конце концов и должны все же обнаружиться различия между Я, они имеют свое основание отнюдь не в некоторой изначальной и по ту сторону всякого знания находящейся свободе, а в некоторой такой свободе, которая должна быть постигнута, как таковая.

§ 39.

Благодаря этому последнему результату, покончено с оставшейся еще в предыдущем неопределенностью, а вместе осуществлен и некоторый дальнейший прогресс во всем синтезе.

Покоящееся в себе самом изначальное созерцание знания обрело себя *внешне*, как некоторое конструирование, линии-проведение в некотором доступном построении пространстве; *внутренне* же и для самого себя существуя, оно обрело себя, с одной стороны, как единую, совершенно живую, повсюду жизнью и свободой проникнутую материю, а с другой, как в длении единое время, как нечто пронизывающее некоторое множество друг друга односторонне обуславливающих пунктов. Такова была форма действительно положенного внутреннего и внешнего созерцания, его *что* (Dass), — и она вытекала из положения формальной свободы непосредственно. Но относительно границ-определения количества в таком созерцании мы не смогли дать себе никакого отчета; созерцание не являлось потому связанным и ограниченным в себе самом, а всего только еще утверждалось в общем, что оно непременно должно быть связано с некоторым необходимым ограничением, и это было сначала только схематизировано.

Теперь этот пробел получил заполнение: путем абсолютного объединения мышления и созерцания мы демонстрировали знание в пунктах индивидуальности, в которых оно только и может быть действительным, как совершенно готовый, замкнутый и законченный результат некоторого взаимодействия внутри этой внутренней множественности; оно не в состоянии пе-

реступить свои границы ни в каком действительном постигании себя самого; через это же связывается также и его созерцание, как необходимо *его*, и получает так характер эмпирической реальности.

Далее: то, что выше в непосредственном для-себя-бытии было обозначено как *чувство* (§ 37), становится теперь в синтезированном с мышлением созерцании, которое неизбежным образом есть некоторое изначальное количествование, построением; а его начальный пункт, — именно представитель пункта непосредственного постижения и чувства, — оказывается, как раз благодаря этому, абсолютной, внутренней, имманентной *силой*. Эта последняя есть найденная свобода построения абсолютно в одном *пункте*, для конструкции поэтому, как ее начальный пункт. Сила отличается от простой свободы так же, как определенное бытие от общего образовывания и как основание некоторого иного бытия от общего основания образовывания: это — *обретенная*, в некотором таком пункте индивидуальности (чувства) постигающая себя свобода, а потому, что касается до органа постижения, — абсолютный синтез созерцания и чувства.

Таким образом найден дальнейший член для характеристики эмпирического знания:

1. Я совершенно не есть (для себя), не преписывая себе силы, ибо оно есть постигающая себя в некотором *определенном* пункте свобода; свобода же есть количествование; это же последнее, будучи фиксировано в созерцании, есть определенная количественность. Полагание силы в само-созерцании невозможно поэтому без сило-обнаружения внутри этой определенной количественности и иначе, чем если оно само будет совершенно определенным. (Здесь снова мы имеем перед собой старый, давно уже нам известный синтез между *мышлением* и *созерцанием*: связанностью и определением внутри некоторой *общей* сферы количествования.)

2. Это сило-обнаружение, каково бы оно ни было, обретоено совершенно изначальное и непосредственно; поэтому — без предположения некоторой в знании уже

констатированной, как таковой, свободы: поэтому, оно вообще не представляет собою какой-либо произвольной свободы. Ведь сознание силы есть неотторжимая составная часть абсолютно сущего знания, а от него неотторжимо созерцание некоторого обнаружения силы. Поэтому, как только знание постигает себя, это обнаружение является уже наличным (каковое обнаружение может быть тут только органическим, словом, сама органическая жизнь). И таким образом снова, — когда мы — наукоучение — поднимаемся до мышления, — все индивидуумы являются равными себе. Они *все суть сила* по форме; не *те* или *эти*. Они суть положение формальной свободы, именно как некоторое преднаходимое бытие, и ничего более, — каковое бытие может быть повторяемо в бесконечном числе пунктов и повсюду себе равно.

3. *Определенность* этого бытия или этой силы налична единственно лишь для нее самое, т. е. в некотором для себя самого сущем и собою связанном знании. Но для нее сила определяется не *сама по себе*, а только через ее обнаружения. Поэтому все определенное знание в целом есть некоторое знание не о силе или силах, а знание некоторой системы обнаружений силы. Эти же обнаружения являются определенными только лишь в их взаимодействии со всеми остальными в универсуме. Поэтому сила определяется своим отношением к этому последнему точно так же изначально.

4. Ну а эта определенность, если даже иметь в виду только созерцание, есть нечто делимое со стороны времени и пространства. Я, поскольку оно постигает себя, как определенную силу, объемлет себя потому необходимо, как нечто живущее и себя обнаруживающее в некотором сплошном, длящемся моменте (оно созерцает себя во время-жизни); далее, — в пространстве, как некоторое количество повсюду и всецело живой и свободной материи (тело, созерцающее себя, и созерцаемая в пространстве, как Я, материя). Но это Я всецело связано самим собою в эмпирическом знании, о котором здесь идет речь, и не в состоянии выйти из своих пределов: оно не может поэтому выйти также и из пре-

делов этого созерцания своего времени и материальности. Как бы далеко ни распростиралось восприятие, такая осново-определенность продолжает быть единым непоколебимым основанием. Тело, постигнутое в перво-созерцании таким образом, продолжает быть тем же самым, поскольку Я во всяком восприятии покоится на себе самом; и всякое восприятие, поскольку оно сводится в созерцании обратно на свой принцип, на свой начало-пункт, сводится на него, тело: всякое ощущение, созерцание, восприятие некоторого другого есть собственно лишь само-ощущение, само-созерцание прошедшего в нем *изменения*. — Точно так же Я не в состоянии выйти из пределов своего *времени*. Это же собственное время Я, о котором здесь идет речь, не есть жизнь единого универсума и течение в нем событий, — взгляд, до которого Я может подняться лишь из своего *времени* и путем отвлечения от этого последнего. Это его время, как то ясно само собою, не воспринимается, а лишь мыслится: оно представляет собою, очевидно, некоторое понятие. Но в нем воспринимается то, что тут воспринимается. Я связано собою, и этой абсолютной связанностью определяется характер эмпирического знания; — говоря обстоятельнее, это значит: Я связано *тождеством* своего тела, — тождеством, говорю я, так как отсюда, с неизменного пункта, вообще усвоится некоторое тело, — и субъективным внутренним тождеством своего времени, своей время-жизни.

5. Что касается до этого индивидуального времени, то дело в том, чтобы объяснить возможность некоторого отдельного замкнутого момента восприятия в нем и подлинный смысл и содержание этого момента: — именно некоторого момента *в* индивидуальном времени, отнюдь не этого последнего самого, так как оно не воспринимается, а мыслится. — Согласно объяснению системы знания через мышление, ее содержание составляет взаимодействие обнаружения моей силы с силой универсума. Но это обнаружение, по своему материалу, есть свобода; эта последняя бесконечна; и если бы знание обреталось только на ней, то дело никогда не дошло бы до *действительного* знания. Чтобы некото-

рое такое знание могло осуществиться, оно непременно должно избавить себя в порядке мышления от такого состояния, объединить в единство бесконечное реальное, как бы его схематизируя. — Как мы видели, это — форма закона, согласно которому мы только и в состоянии объяснить осуществление некоторого такого в некотором моменте замкнутого знания. Поэтому, — чтобы дать этому тотчас применение, — в пункте самого отдельного восприятия должна бы была наличествовать некоторая двойственность, члены которой относились бы друг к другу как созерцание и мышление; и между ними, — если их, мысля, делить, — (и это-то важно) — лежал бы тот же самый абсолютный, никакой рефлексией не заполнимый, но как раз последнее недостижимое в самом знании собою образующий hiatus, который мы повсюду констатировали между мышлением и созерцанием. Через посредство мышления Я постигало бы себя; через посредство созерцания оно обращалось бы вовне, к миру, улавливало бы себя в нем; но нет Я без мира, и нет мира без Я.

Ясно и не нуждается в упоминании, что Я не со свободой применяет здесь этот закон, так как совершенно заперто в себе самом; — только мы с нашей сверхфактической точки зрения объясняем его таким образом из такого в своей общности установленного закона. В нем самом дело обстоит так, и если бы оно так не обстояло, то не было бы и никакого знания: эта определенность знания есть как раз бытие самого знания в *этом* моменте или же в *вот-этом* и т. д. Без этого бытия знания и сам наш вопрос о нем не имел бы никакого смысла.

Это прежде всего, чтобы только объяснить возможность таких отдельных моментов. Затем дело было в том, чтобы вывести из одного какого-либо момента другие, даже некоторое бесконечное следование их, как нечто необходимо с ним связанное. Если этого не происходит, то знание никогда не может быть объяснено из себя самого и понято в себе самом; в таком случае все еще есть надобность для него в некотором оккультном

качестве, из которого к нему приходит некоторое новое время, когда оно использовало настоящий момент.

Но вследствие только-что сказанного, это не представляет труда и вместе с тем объясняет в свою очередь предшествующее. А именно, каждый момент созерцание парит над некоторым бесконечным; для того же, чтобы уловить его в *действительном* созерцании, оно с необходимостью должно определить его, ограничить в замкнутом моменте: *действительное* созерцание и ограничивание есть одно и то же. Но это ограничивание есть вместе с тем лишь определение (Bestimmen) *внутри* бесконечности: так к созерцанию столь же совершенно изначально присоединяется *мышление*; и этот закон вечного взаимодействия между созерцанием и мышлением, ограничиванием и полаганием бесконечности дает по себе некоторую не подлежащую никогда завершению бесконечность отдельных друг за другом рядоположенных время-моментов. Непрерывность времени приходит не от ограничения и законченности, а от принятой в него бесконечности.

Внутри единой материи знания имеется изначально некоторый *мысле-ряд*: свободы и количествования. Положим: этот мысле-ряд сам будет *мыслиться*; в таком случае будет охвачен весь целый, бесконечный ряд. Если он будет созерцаем фактически, а через то *realiter* и связано, то ты сейчас же имеешь эмпирическое знание. Индивидуальности тоже представляют собою некоторый подобный ряд, однако же не так, как те, — не находясь в созерцании и будучи *продуктами* такого изначально синтеза созерцания и мышления; нет, в них именно совершается и осуществляется бесконечность этого синтеза, который находит свое единство и основание опять-таки в абсолютном бытии.

б. Оставим теперь в стороне то, что в этих так описанных моментах восприятия носит форму созерцания, и обратимся к форме тождества. Как же связываются между собою отдельные моменты времени? Именно, в мышлении времени вообще, как закон знания, но притом, как *текущая* бесконечность, односторонне обуславливая друг друга. Потому Я в собственном само-

созерцании столь же изначально связано с его *последованием*: оно в его фактической определенности не может быть более подробно объяснено, установлено, как необходимое; только то — закон, что вообще имеется некоторое последование (осново-характер эмпирического знания или чистого воспринимания согласно время-следованию). — В каждом моменте мышлением и созерцанием охватывается дальнейшее время, и таким образом конкретное восприятие упреждается и ему предуготовляется некоторая сфера: о том же, что будет находиться в этом времени, невозможно узнать путем умозаключения; об этом узнаётся только в этом времени, ибо в него помещается продолжающееся развитие сущего Я. Некоторое действительное восприятие есть нечто совершенно *новое* для самого воспринимания, нечто отнюдь не могущее быть добыто.

Поэтому, что касается до формального характера этого знания, то вот что тут ясно: это — образующее время-бытие самого знающего, совершенно *непосредственное* знание: некоторое бытие, которое есть непосредственно знание, некоторое знание, которое есть непосредственно бытие; — которое поэтому в себе оторвано и дискретно, во всех отношениях первофактически определено и потому именно не может быть ни генетически, ни фактически объяснено: — одним словом, то самое, что язык точнее всего обозначает как *чувства* (in plurali и κατ' ἑξοχήν), красный, зеленый и т. д. Что это — результат взаимодействия отдельного с универсумом, это говорит объясняющее себя самого знание. О том же, как это, согласно какому правилу и закону, силы природы, делают так, чтобы обнаруживаться именно таким образом, об этом не в состоянии сказать ничего никто, и это-то и есть как раз описанный абсолютный hiatus. Да и никто никогда не должен восхотеть сказать это; ибо у того, кто говорил бы это, знание было бы изощедшим, и потому он не говорил бы этого (срв. № 5). — Вместе с тем дело не обстоит совсем и так, чтобы силы природы обнаруживались в этих чувствах; и те и другие суть ничто сами по себе и суть лишь

никогда не уловимое в созерцании фактичности отношение знания к абсолютному бытию.

7. К этому присоединяется еще некоторая другая основная черта: — находящееся во времени раздельное, — ряд действительных чувств, — есть, согласно всему сказанному, некоторое голое, абсолютное знание, именно как таковое. Далее, оно есть некоторое эмпирическое единство: это — мое знание, имеющее связь для меня через время и более не через что: я есмь это мое знание, и это мое знание есть Я. Больше нет никакого иного Я, никакого более общего. Не само это знание, как оно усваивается непосредственно, а значение этого знания в *мышлении* (когда путем мышления выходят за его пределы и объясняют его) заключается в том, что оно должно быть знанием о моем бытии в универсуме. И таково оно сегодня, как было вчера, и на веки-веков тем же самым образом. Что же в таком случае изменяется дальнейшим ходом моего знания? Оно движется далее через некоторую цепь односторонне обусловленных членов; оно — только формально: поэтому оно может быть изменяемо только по *форме*, а отнюдь не со стороны *материи*, которая остается одною и той же. Но чистая форма знания в отношении к количеству есть *ясность*. Таким образом, благодаря дальнейшему ходу оно пребывает в ясности, которую распространяет на познание универсума; и такая градация не имеет конца. — Впрочем, что созерцание овнешняет, переносит на некоторый объективный универсум то, что находится в Я, в осново-форме созерцания, известно уже из предыдущего.

§ 40.

Теперь, после описания формального характера восприятия, постараемся искусственно охватить весь синтез в его целом. Его внутренний средне-пункт, — фокус знания, — есть, по форме, некоторое материальное чувство (§ 39, б). Это последнее есть в *мышлении* (отнюдь не в непосредственном *восприятии*, как то, стало быть, знаем пока что только мы, а никак не оно само) обнаружение абсолютной силы Я. Эта сила есть

субстанция Я, его наиподлиннейшая, наивнутреннейшая сущность, в которой знание вечно пребывает: обнаружение же есть акциденция, но только *formaliter*; имея вообще возможность быть или же не быть; — если же есть, то с полной необходимостью будучи таким, каково оно есть, ибо оно является определенным неизменным отношением к универсуму. — а) Здесь обнаруживается совершенно та же синтетическая форма, что и в высшем синтезе субстанциальности: как единое знание относится к абсолютному бытию, как формальной акциденции его (§ 28), так индивидуальное знание относится к бытию индивидуальности, которая сама есть не что иное, как обретающее себя фактически в неопределимо многих пунктах проникновения бытие самого единого знания. б) Сила, сказал я, есть субстанциальность Я; она есть всегда, — будет ли обнаружение или нет; — но не сама по себе, ибо если нет всего вот этого, то нет и знания; нет, только тогда, когда знание уже получило осуществление и мыслит себя, только тогда должна быть предположена сила каждого *определенного* (могущего быть или также и не быть) обнаружения. в) Весь синтез в его целом является осуществленным в мышлении, стало быть — лишь через посредство свободы. Действительное знание может быть и без того, чтобы было это мышление. Знание само покоится в чувстве, и это — первый абсолютный пункт, который необходимо должен наличествовать, если только должно быть некоторое действительное знание.

Материальное чувство есть для замыкающего себя в один момент и в нем себя постигающего знания (которое, поскольку оно количествуемо, может до бесконечности возрастать по направлению к ясности, § 39. 7) — некоторое голое, чистое бытие — Я в непосредственном чувстве, — универсума в созерцании. — Обратим внимание на этот последний пункт: он хоть и обоснован и пояснен достаточным образом всем предыдущим, но его важность уже сама по себе заслуживает нескольких слов. Как известно, в созерцании созерцающее теряет себя; в нем, значит, нет абсолютного никакого Я, кроме Я созерцания: только в чувстве постигает оно *се-*

бя в форме мышления. Однако же, сознание не заключается ни в том ни в другом, а — в них обоих. Если поэтому материальное чувство (красный, кислый и т. п.) рассматривается, с одной стороны, как раздражение Я, а с другой, как качество вещи, то такая двойственность есть уже результат расщепляющей рефлексии. В подлинном, никакою рефлексией не достигаемом знании нет ни того ни другого, но и то и другое в нераздельности и безразличии; и в силу этого абсолютного тождества также и различающая рефлексия неизбежно должна полагать обоих, как нечто нераздельное. Нет субъективного чувства без объективного качества, и наоборот. (Поэтому, строго говоря, внутреннее не выносится вовне и не полагается в объект, как выражался, действительно, трансцендентальный идеализм в споре с догматизмом, а равно и объективное не входит вовнутрь в духе, но и то и другое суть совершенно одно и то же: дух, будучи взят объективно и в ощутимости, есть не что иное, как сам мир, и мир, с которым мы здесь имеем дело, есть не что иное, как сам дух.)

То созерцание, с которым мы имеем здесь дело, есть некоторое построение пространства=материи. Таким образом, чувство, как качество, сливается с материей, — с некоторой материей в устойчивом и вечно недвижимом пространстве, из материи же, в которой я живу (из моего тела) выключается; ибо при этом происходит *восприятие*: мою же материальность я не воспринимаю, а лишь мыслю ее, как *terminus a quo* всякого восприятия. (Здесь снова обнаруживается с ясностью, почему ни один индивидуум не может смешать с самим собою ничего такого, что находится вне его; ибо воспринятое находится всегда вне него.) Но это — построение с некоторым количеством материи, так как бесконечность с необходимостью должна быть замкнута в единство через посредство формы мышления. Таким образом, материя оказывается здесь носителем качественного свойства, а это качество — ее акциденцией.

(В знании существует целая масса таких мест, где можно до конца опровергнуть догматизм и убедительно доказать идеализм. Вот один пример тому. Должна

ли материя быть вполне ощутимой также и в ее внутреннем ядре? Очевидно, что я признаю это. Но откуда знаю я это? Не путем отдельного восприятия; значит, через посредство закона восприятия вообще. Материя должна у меня непременно тотчас же проникнуться в моем *знании* идеей ощутимого и быть подведена под это последнее, как неизменный субстрат. Она представляет собою, стало быть, некоторое *понятие* и основывается на мышлении некоторого *отношения*.)

Это — к характеристике созерцания в отношении к пространству и материи; — теперь сделаем то же самое в отношении времени.

Сила Я обнаруживается лишь в некотором абсолютно определенном ряду времени, будучи предопределена именно осново-характером времени к тому, чтобы допускать только некоторый односторонне-обусловленный ряд моментов. Очевидным образом, каждый новый момент являет собою новый, до того совершенно неведанный характер определенной силы; стало быть, сила, как некоторая определенная сила, доходит до сознания лишь с течением времени, — доходит все больше и больше и со все *большою ясностью*; и с полнейшей ясностью она была бы познана лишь при завершении бесконечного времени, что реально невозможно, — здесь же может, конечно, быть мыслимо схематически. Содержание всех моментов жизненного определяется, следовательно, осново-характером силы, а их последование, как сказано, — прояснением знания об этом характере. Некоторое *такое-то* время заключается поэтому в некотором *таком-то бытии*, которое при этом непосредственно знает о себе. Другое бытие, если бы оно было возможно, дало бы некоторое иное время-содержание и некоторое иное время-последование. Только в чистом мышлении бытие сжимается в один пункт; в эмпирическом знании оно получает такой время-характер, который, как таковой, всецело и бесповоротно определен. Поэтому во всяком возможном времени обретается единственно возможное истинное, только самому себе еще не ставшее вполне ясным и наделенное лишь некоторой степенью

ясности, бытие (срв. § 39, 7) — каждый раз с тою степенью ясности, которая возможна и потому необходима в системе предшествовавшего и до бесконечности еще предстоящего времени.

§ 41.

Содержание предыдущей рефлексии было по своему истинному значению некоторым *сило-обнаружением*, усвоенным как некоторый пункт во времени. Его созерцаемым образом является построение некоторой линии. Из каждого пункта, сообразно бесконечности возможных направлений, возможно бесконечное число линий, и действительная линия всецело зависит от направления и есть сама пройденное направление.

1. Постигающее себя Я есть некоторый пункт в распростирающемся повсюду пространстве. Оно не может обнаруживать себя иначе, как в некотором направлении. — Ну, а это направление есть повсюду и всецело некоторое пункто-определение: пункт же есть образ Я. Поэтому направление это должно быть созерцаемо, как обоснованное исключительно только в Я; или же оно само есть Я созерцания, Я же созерцается лишь в нем и через его посредство, именно как дающее в нем направление.

В этом знании о направлении лежит фокус созерцания в этом новом синтезе. Прежде всего, его надлежит описать: а) по *содержанию* оно имеет непременно форму некоторой линии в пространстве, — форму прохождения от одного пункта и сквозь него к другим пунктам. Но на протяжении всей линии без перерыва полагается свобода, т. е. возможность того, что в каждом отдельном доступном постижению пункте направление, а таким образом и линия, может прекратиться или же быть до бесконечности иначе: сознание бесконечной *построяемости* и, в отношении к действительно построенному или же в определенном построении созерцаемому, — *случайности* этого последнего.

б) По *форме* синтез представляет собою некоторое примечательное и по своим вскоре показуемым следствиям даже важное смешение *созерцания* и *мышления*. А

именно, если бы в *каждом* пункте мыслилась свобода направления, себя-само-постигание и продолжение линии (ибо это составляет внутреннее ядро этого созерцания), то не осуществлялось бы никакой линии. Поэтому необходимо предположить само-забвение в созерцании, чтобы можно было объяснить сращение (Konkretion) линии: — но точно так же и себя-само-постигание в нем через посредство мышления и выхождения из него, чтобы сообщить ему *направление*, без чего оно опять-таки не было бы линией. Оба момента поэтому совершенно объединены: это — некоторого рода созерцающее мышление и некоторого рода мыслящее созерцание. В рефлексии они бывают разъединены; и когда имеется один из них, то не имеется другого, хотя только сплоченность-бытие по ту сторону составляет подлинный характер такого понятия. (Нет направления без некоторой непрерывной множественности, которая отнюдь не содержится в направлении; и обратно, нет множественности для Я без направления: так и здесь также реальное основание и идеальное основание совершенно совпадают друг с другом).

2. Перейдем к определению синтеза в дальнейшей связи. Я, о котором мы говорим, связано собою, есть некоторое *бытие*. Принятие направления поэтому точно так же непосредственно, фактично, как мы определили характер эмпирического знания вообще. Каждый называет это действованием, поступанием — именно всецело в физическом смысле. — Его образом является *продление определения* данной конструкции материи через посредство свободы, т. е. тут — через посредство материальной силы и движения. Далее не распространяется никакое материальное действие, и вот основание этого: оно представляет собою некоторого рода разъединение и внешнее вновь-объединение материи, но никогда не является организующим изнутри, что составляет характер *изначальной* конструкции (§ 40). — Заметим себе хорошенько: я не говорю, что действие осуществляется действительно само по себе, ибо именно это-то и неправильно, но что некоторое знание о некотором действительном действовании

обуславливает всякое знание, а в настоящем синтезе являет собою низший фокус всего знания.

3. Я непременно связано на эмпирической точке зрения своим бытием; но его бытие, его найденное и находимое и созерцание связывающее бытие есть не что иное, как результат взаимодействия с универсумом: или же оно само есть универсум в одном из его изначальных пунктов проникновения (§ 37, § 38). Что некоторое основание полагается в Я, значит, поэтому, то же самое, как если бы было сказано: оно полагается в мире. Вообще только здесь вступает некоторое Я в знание; это же — не более, как идея голого положения формальной свободы, *что* (Dass), безо всякого *то-что*: некоторая объективная эмпирическая, отнюдь не чистая мысль. Это — некоторое совершенно формальное Я, — еще безо всякой реальности. Таким образом, то, что было только что сказано: что созерцание и мышление должны быть здесь слитными друг с другом особым образом, что Я должно *полагать* себя не во всех пунктах, как нечто придающее направление, но увлекается дальше, — получает тут еще некоторое дальнейшее и чрезвычайно важное значение. Его свобода есть вообще лишь его мысль; направление содержится в его *бытии в универсуме*. Что сущее реальное Я (как оно ведь и должно именоваться, так как оно есть некоторое эмпирически-реальное действие) дает себе направление, — значит совершенно одно и то же. Только взор, самопостижение в знании, есть дело абсолютной свободы, как это определенно обнаружилось; если бы его не было, то не было бы также и никакого направления и никакого сило-обнаружения, и тогда нельзя бы было более ни о чем говорить. Но так как он есть, то вместе с тем налично также и направление в его совершенной определенности и все то, что из него следует. Поэтому, обнаружение изначальной силы, о котором была только что речь, столь же непосредственно попадает в такой взор, и потому этот последний есть, — мне думается, так это называют, — чувство некоторого *побуждения*; и его содержание тоже неизменно определено универсумом. Побуждение, как нечто субстанциальное в отношении к

некоторой акциденции, он есть лишь постольку, поскольку из его голой положенности не следует еще свободного *formaliter* знания, поскольку это последнее может привходить или же не привходить и, стало быть, представляет собою его акциденцию; — но дело отнюдь не обстоит так, как будто бы он мог так или же противоположным образом побуждать к *a* или же к *-a*, что составляет совершеннейшее противоречие; — тоже одна из нелепостей, навязываемых трансцендентальному идеализму. Только в этом противоположении (и только в нем) является он побуждением; в соединении с рефлексией (с формальным знанием) он становится некоторого рода эмпирическим физическим действием, как мы то и описали.

Вывод: Я поэтому никогда не действую, но во мне действует универсум. Собственно говоря, не действует и универсум, и нет никакого действования, а я только рассматриваю ход универсума как некоторое действие в рефлексии над ним, как Я. Поэтому нет и никакой реально-эмпирической свободы — именно на почве эмпирии. Если мы хотим к свободе, то мы неизбежно должны подняться в некоторую другую область. (Как часто искажали наукоучение в связи с его утверждением: нужно исходить из некоторого *чистого действования* (Handeln), — положение, которому в настоящем изложении место еще в будущем, — и думали, что это — то преходящее действование, которое мы обычно практикуем, — хоть кол на голове теши!)

4. Через это универсум, как почва эмпирии, получает дальнейшее определение, и мы намерены дать этому здесь тотчас же применение. Этот универсум представляет собою некоторую живую систему побуждений, которая развивается все далее и далее, согласно некоторому в самом его бытии содержащемуся закону, в некотором бесконечном времени, во всех тех пунктах, где он постигается через некоторое знание и притом несет в себе только возможность некоторого знания, а отнюдь не само знание. (Здесь мы опять имеем некоторый пункт существенного отличия, или же, скорее, некоторое следствие единого отличия-пункта, истинного

идеализма наукоучения от спинозизирующих новых систем. В них бытие, — да к тому же еще эмпирическое, — должно вести за собою знание, как свой необходимый результат, как его «высшую потенцию». Но это противоречие внутреннему характеру знания, которое есть некоторого рода абсолютное возникновение, некоторое рождение из субстанции *свободы*, не бытия, и указывает на недостаток в интеллектуальном созерцании этого знания. Повсюду и в любой форме необходимо должно сохраняться то же отношение знания к бытию, какое было констатировано в случае абсолютного знания и бытия, — а именно, что первое обладает лишь некоторым случайным бытием по сравнению с последним, что оно является некоторой акциденцией этого последнего, происходя из абсолютного (следовательно, могущего также и не быть) само-осуществления свободы. В эмпирическом знании сам чувственный мир становится, — и если это основательно, то в той форме, в какой мы выше определили этот мир, — абсолютным бытием, и это вполне правильно; философская же точка зрения должна быть более высокой, трансцендентальной.)

5. К этому — еще следующее замечание. Побуждение выражает голое бытие, еще безо всякого знания: оно являет собою, стало быть, голую природу. Эта последняя находит свое осуществление в некотором пространственно материальном теле, в пространство-форме, как тело-форме. Она есть органическое обнаружение. Только мышлением вводится пункт и форма построения из него, линии-форма. Конечно, это — единственный возможный *непосредственный* образ действия интеллигенции; но он свое основание имеет исключительно лишь в форме знания. Потому это всего лишь некоторый иной аспект организующей тело-формы, и оба момента по ту сторону фактического суть одно и то же. Механическое (так можем мы назвать его в отличие от другого) и органическое обнаружение сами по себе не различны; это — только некоторая двой-

Намек на Шеллингову систему.

ственность взгляда. Нет механического действия иначе, как через посредство органической (органически непрестанно себя обновляющей) силы: реальное основание; — и в свою очередь, невозможно понять организации иначе, как через посредство схематизма механизма: — идеальное основание. Они соотносятся, как созерцание и мышление, неотделимы друг от друга и составляют двойное себя взаимно предполагающее рассмотрение там часто упоминающегося знания, κατ' ἐξοχήν.

§ 42.

Мы установили в предыдущем и дали в законченном виде некоторое определенное понятие и некоторое описание чувственного мира, которого, если его правильно понимать и применять, во всех отношениях достаточно. На нем можно было бы непосредственно построить некоторую философию природы. Можно ждать, что, поелику эта последняя коренилась в *созерцании*, ее противоположностью в *мышлении* будет нравственный мир, и что окажется, что оба мира совершенно одно и то же, и что нравственный мир есть основание чувственному, но только непостижимое со стороны формы и способа обоснования. Поэтому мы сейчас должны присоединить некоторое исследование о трансцендентальном основании чувственного мира. Вопрос состоит в следующем: чувственный мир должен быть, все же, *созерцанием* к *мышлению* нравственного мира, и понять это было бы совсем не трудно, если бы оба мира имели место безусловно повсюду в знании; но самый обыкновенный опыт учит, что это не так, что самые и самые немногие индивидуумы поднимаются до чистого мышления, а с ним и до понятия некоторого нравственного мира, в то время как каждый наделен чувством для мира восприятия; и это подтверждается наукоучением, так как оно сделало мышление зависимым от осуществления свободы внутри уже открывающегося фактического знания, а потому и совершенно отвергло его фактическую необходимость. Как же приходят эти не-мыслящие индивидуумы к их миру? — Яс-

но, что от разрешения этого вопроса зависит чуть что не вся судьба трансцендентального идеализма.

1. Согласно нашему мнению, — как то до сих пор ведь все время еще подтверждалось, — всякая возможность знания направляется только на себя самого и не имеет никакого иного объекта, кроме себя. — Что согласно содержанию наукоучения не всегда и не при всяком условии *все* знание постигает себя, что поэтому то, что для наукоучения представляет только одну часть, может в определенной фактичности принимать себя за целое знание, но что оно также может и возвышаться над собою, как чем-то находящимся в некотором низшем рефлексивном пункте, и поднимается до некоторого более высокого, *оставаясь* все же при этом неизменно в себе самом, — это все тоже так и было доказано нами.

2. Стало быть, существует некоторая в себе синтетически связующаяся и некоторую систему образующая множественность рефлексии, или же объективации знания в себе самом. Эта множественность, ее связь и отношение были объяснены из *законов* внутренней *возможности* некоторого знания, как такового: — некоторое внутреннее исключительно формальное законодательство в знании, основывающееся на самоосуществлении или неосуществлении некоторой формальной свободы, при первом непосредственно себя осуществляющее, при последнем условии остающееся в чистой возможности; — в этом законодательстве свое основание имеет мышление, созерцание, множественность, время, пространство, — почти что все, что было нами до сих пор выведено.

3. Но при этом чисто формальном законодательстве, знание, как некоторое бесконечное количество, расплывалось бы в ничто; — дело бы никогда не доходило ни до какого знания и, стало быть, — ни до какого применения такого формального законодательства, если бы знание не приостанавливалось бы как-нибудь в такой бесконечности и притом непосредственно, как бывает тогда, когда осуществляется некоторое знание, — отнюдь не внутри некоторого уже осущест-

ствленного знания; ибо без такого основоуловия равным образом не осуществляется никакого знания.

4. Поэтому этот только что высказанный закон не принадлежит уже более к системе законодательства, касающегося упомянутых многообразных рефлексий или объективаций внутри знания; ибо оно предполагает уже знание со стороны его бытия и определяет его в этом бытии только *formaliter*; тот же делает впервые возможным само это бытие, но только — возможным, а еще не действительным. Вот каков поэтому на самом деле результат некоторого взаимодействия между *становящимся* абсолютно действительным бытием и некоторым абсолютным бытием, согласно наукоучению, только мыслимым в знании и всякому знанию, как возможно, так и действительному, *долженствующим предпосылаться*. — Это полагается, дабы подготовить последующее. Ибо:

5. Упомянутое задержанность-бытие внутри количественности в известном отношении, — в каком, будет показано, — всегда является определенным среди других возможных. Следовательно, тут имеется в наличности какой-то закон определения, и основание этого лежит очевидно не в знании и не в каком-либо возможном значении его, а в абсолютном бытии. Этот закон определения будет обнаруживаться в чистом мышлении, как нравственный закон. Но как обнаруживается он там, где дело еще не дошло ни до какого чистого мышления? Это снова — вышеставленный вопрос.

Примем тут во внимание следующее:

а) Знание никогда не проникает и не достигает себя самого, ибо, рефлектируя, оно объективирует себя и разделяет. Разделением высшей рефлексии является разделение на абсолютное мышление и созерцание, тогда как абсолютное знание по ту сторону ее не является ни созерцанием, ни мышлением, а есть тождество обоих.

б) В совершенно неотторжимом от знания созерцании действие созерцания теряется поэтому в себе самом и не постигает совершенно себя самого. В мышлении оно хоть и постигает себя, но оно там не является

уже более созерцающим, а мыслит. Бесконечность, а с нею вместе и вытекающий из нее реализм созерцания совершенно отпадают, и на их место в качестве их представителя становится некоторое суммирующее схематизирование бесконечности. Поэтому оставим это мышление совершенно в покое.

с) Постигающее себя самого знание, как мы только что мыслили под а) и б), мыслит созерцание, как неотъемлемую часть знания и, потому именно, как нечто себя не постигающее. Оно мыслит поэтому и отлично постигает абсолютную непостижимость и бесконечность, как условие всякого знания, — как его форму, его что (Dass). (И это важно.)

д) В этой таким образом усвоенной непостижимости вообще чувственного мира, — смотря объективно, не формально, — совершенно нельзя говорить об *определенности* или *неопределенности*. Ибо всякая определенность основывается как раз на некотором понимании и мышлении; здесь же абсолютно нет ни понимания, ни мышления; созерцаемое положение именно как сама абсолютная непостижимость.

Выводы: а) выражение чувственный *мир* заключает в себе, строго говоря, некоторое противоречие. Здесь, в созерцании, на самом деле нет никакого универсума и никакой полноты, но присутствует текучая неопределенная бесконечность, которая никогда не улавливается. Универсум имеется только для мышления, но тогда это уж — некоторый нравственный универсум. Руководясь этим, можно дать оценку некоторым теориям природы.

б) Все вопросы о лучшем мире, о бесконечности возможных миров и т. п. распадаются, стало быть, в прах. Чувственный мир в его законченности и завершении мог бы быть осуществлен лишь после завершения времени, что противоречит себе; значит, он не осуществляется ни в каком времени. Нравственный же мир, который есть до всякого времени и основание всякого времени, не является лучшим миром, а есть единственный возможный и совершенно необходимый мир, т. е. безусловно хороший.

с) Но, несомненно, внутри созерцания в каждом время-моменте есть некоторое *определенное нечто* качественности, а в силу схематизма (так как мышление относит к нему бесконечность) — некоторое определенное нечто количественности; — само собой разумеется, для некоторого мышления, совершенно объективного и эмпирического и обретающего себя так, как раскрывается себе знание. Это — понятие некоторого объекта голого восприятия. — Где же основание этой *определенности*? Только теперь оказываемся мы лицом к лицу с нашим вопросом. — Очевидно, в некотором а priori совершенно непостижимом и только фактически, во время-моментах, постигаемом абсолютном законе эмпирического время-мышления вообще.

В некотором а priori непостижимом, сказали мы: ибо если бы он был постижим через посредство свободного схематизирования и совокупного объятия всего времени, то Я не было бы связано собою, и не осуществлялось бы вообще никакого знания. Следовательно, это — некоторое совершенно непосредственное *определение через посредство самого абсолютного*, только formaliter мыслимого *бытия*, закон некоторого время-следования, который находится совершенно вне всякого времени. Каждый отдельный момент несет в себе действительно, как мы на то уже указывали, все дальнейшее, обуславливая их.

Результат: это — некоторый закон, абсолютно вынуждающий отнюдь не некоторое знание само по себе, а его состав в том случае, если оно уже есть, — закон, в силу которого каждому в любой момент предносится некоторый чувственный и чувственно так-то составленный опыт. Закон есть именно непосредственно некоторый закон знания и непосредственно приравнивается к знанию. *Что* это так, и что, если вообще должно осуществиться некоторое знание, это неизбежно должно быть так, может понять каждый; что же касается до материального момента определения и того, как возникает само знание и как к нему приспособляется такой закон, то относительно этого *нельзя ничего понять*, ибо именно это не-понимание есть ведь условие

для действительности знания. Всякое кажущееся возвышение над этим не-пониманием есть пустое мечтание, которого и не понимают, и не в состоянии обосновать, как что-либо истинно. — *Нравственное* значение природы можно распознать; но нельзя дознать никакого еще иного и высшего природо-значения; ибо чистая природа и не есть, и не означает собою ничего более, чем то именно, что она есть.

Кто говорит при этом: существует безусловно некоторый так составленный чувственный мир, как я его вижу, слышу, схватываю мыслью, — тот высказывает не что иное, как свое восприятие, и вполне прав в этом. Если же он говорит: этот мир воздействует на меня, как нечто само по себе сущее, порождает во мне ощущение, представления и т. д., — то он высказывает уже более не свое восприятие, а некоторую поясняющую мысль, — в которой, прежде всего, нет отнюдь никакого человеческого смысла; — но в таком случае он высказывает нечто такое, что лежит за пределами возможности знания. Он может сказать лишь следующее: когда я открываю мои внешние чувства, они оказываются у меня именно так определенными. Более он ничего не знает; но каждый может понять, что некоторое дальнейшее знание уничтожило бы знание. Вот — строгие имманентные доказательства в пользу трансцендентального идеализма.

§ 43.

В качестве осново-принципа эмпирии мы обрели следующее: 1. *Если* некоторое знание есть, то некоторый лишь к абсолютному бытию относимый — (как, — этого мы еще не знаем, и в этом-то, собственно, состоит вопрос) — закон приспособляется непосредственно и нераздельно к нему, чтобы дать развиваться некоторому для знания совершенно случайному и a priori ему непонятному следованию качественностей материи. (Следовательно, как вот — это определенное, заключается не в законе, а в знании; в законе же заключается лишь то, что там, где неизбежно должно быть некоторое следование, оно является качественно так-то и так-

то осново-определенным.) Так как этот закон, если есть в наличности некоторое знание, осуществляется совершенно равномерным образом, то мы положили одно только эмпирическое знание и одно Я, как представителя всех эмпирических Я. Поэтому Я, которое здесь фигурирует, есть только положение того формального знания вообще, *что* некоторое знание есть и ничего более.

2. Для этого Я природо-явление в каждый момент, — в каждом из ее, как нечто целое, усвоенных состояний (так как мы можем встретить также и другие моменты), — есть, согласно уже данному доказательству, побуждение и, притом, некоторое органическое *побуждение*, природо-побуждение. — Знание (чувство) же этого побуждения невозможно без его *осуществления*, — *действия*; и так как действие (особенно эмпирическое) не может быть никакой вещью в себе, а только моментом знания, то Я является себе непосредственно, как действующее. Только одно это действие есть, — по меньшей мере, насколько мы до сих пор знаем, — непосредственно постигаемая жизнь Я, отправляясь от которой только впервые постигается все другое, до сих пор известное, и здесь прежде всего безвольно действующая природа.

3. Но это действие, как то неоднократно упоминалось, обнаруживается в *линии-Форме*, не как организирование, а как механизирование, как свободное *движение* и через то во *времени*. Постольку Я продолжает быть в нем отдавшимся природе и привязано к ней: оно само есть высшее природо-обнаружение. Но в предлежащей природе от каждого пункта возможно бесконечное число направлений. В отношении к этим последним рассматриваемая таким образом природа не в состоянии совершенно ничего определить, так как в этом отношении в ней, в законе ее созерцания, не может содержаться абсолютно никакого соответствующего определения. Следовательно, в этом пункте — в-себе-*направление*-давании — Я отделяется через посредство Формального осново-закона своего существа от бытия; или же его отделяет от последнего природа, что значит

совершенно то же самое. Здесь *свободо-бытие* есть абсолютный формальный закон.

4. Далее: даже постольку, поскольку интеллигенция предается природо-закону сращения — как, разумеется, она то и должна непременно, раз только ей должно быть суждено дойти до знания себя самой, — даже постольку она мыслит себя все же свободно в каждом пункте этого сращения; она делает, благодаря этому, природо-ряд одновременно своим собственным *время-и движение-рядом*.

Но, с другой стороны, интеллигенция столько же связывает отдельные пункты своей свободы за пределами природо-сращения в некоторый высший по сравнению с природой самостоятельный *мысле-ряд*: она объединяет отдельные моменты своего действия в единстве некоторого *целе-понятия*, которое примыкает к данной природе, но по своей действительной связи выходит совершенно за ее пределы. Из этого получается важный результат: уже природо-побуждение возвышает непосредственно Я над *данным* сращением природы, в котором Я обретается, созерцая, и возносит до некоторой целостности действия, до некоторого плана и т. п., так как, как действующее, оно уже не *только* созерцает себя, но при этом вместе с тем и мыслит. Поэтому в изначальном само-созерцании Я полагается не только то, что оно созерцает себя, как свободное действие, направление-давание и т. д., но также и то, что оно вносит связь в это действие, следовательно полагает внутри природы самостоятельные цели.

а) Только благодаря этому получает вышеустановленное положение — каждое индивидуальное Я постигает себя необходимо, как нечто длящееся некоторое время и свободно двигающееся, — свое истинное значение и применение. Сюда присоединяется еще понятие действия и целе-полагания, как подлинное *содержание* такого индивидуального времени и движения, и вместе с тем становится ясно, как отделяется индивидуальное время и опыт от *общего* знания, — как, собственно, возникает индивидуальное Я внутри этой общей осново-формы знания.

б) Положение: когда отсутствует возвышение до нравственной свободы, то действую не я, а природа действует через меня, — это положение при ближайшем рассмотрении оказывается имеющим следующий смысл: Я, хотя бы и индивидуально и себя свободно определяя, а через то, значит, будучи отделен от природы или же над нею возвышен, непосредственно имею, все же, только некоторый *природо-план* и цель, который, однако же, я преследую в форме и согласно закону некоторого разумного существа. Свобода Я над природой является тут еще и формальной и пустой.

5. Результат всего предыдущего можно поэтому выразить в следующих положениях:

а) Я отнюдь не достигает восприятия мертвой безвольной, во всех своих время-определениях неизменно определенной природы, не обретая при этом самого себя, как нечто действующее. б) Осново-закон этого действия — что оно должно принимать некоторое линии-направление — заключается не в природе, которая не простирается так далеко, а есть некоторый имманентный формальный закон Я; и основание такого направления лежит всецело в знании как таковом. в) Но направление есть некоторое определенное направление, и находящееся в этой точке зрения Я с необходимостью приписывается самому себе также и основание определенности этого направления, так как оно не может приписать его природе, сверх же природы и Я здесь ничего нет. г) Но так как для нас и, вероятно, для каждого знающего существует, конечно, еще нечто более высокое, некоторое выхождение знания из своего фактического бытия, чтобы подняться до своего трансцендентального возможности-основания — чего мы еще не предпринимали с *этого* пункта, — то мы уклоняемся от решения на счет того, является ли Я также и трансцендентальным основанием направления, и довольствуемся выражением того, что мы знаем, это строго говоря, состоит лишь в следующем: подлежащее здесь знание есть восприятие; Я, следовательно, воспринимает себя, как основание некоторого определенного направления; или же точнее: *Я воспринимает в восприятии сво-*

его действительного действования, основание которого определенного направления оно представляет собою.

б. При этом одновременно выясняется некоторый важный вывод, который мы не должны обходить в интересах строгой выдержанности системы. С одной стороны, как результат предыдущего, имеет силу следующее: восприятие лишенного разумности мира обусловлено восприятием (само-постижение) свободы; это последнее восприятие является *идеальным основанием* того, так как только через посредство этого восприятия осуществляется вообще некоторое знание. С другой стороны, выше оказалось, что восприятие свободы обусловлено восприятием лишенного разумности мира; это последнее восприятие является *реальным основанием* того, так как только оно доставляет для свободы возможность некоторого реального действования. Отношение таково же, как в созерцании между тело-формой и линии-формой, которые тоже были обусловлены взаимно друг другом, или же, подымаясь выше, — как в осново-синтез знания между абсолютной формой созерцания и осново-формой мышления. Восприятие *κατ' ἔξοχην*, абсолютная форма и объем *непосредственного* знания, не есть поэтому ни восприятие мертвого мира, ни восприятие свободы, а единственно лишь восприятие и того, и другого в их нераздельности и в их непосредственной, рефлексией столь же непосредственно положенной противоположности; его предмет, универсум, равным образом есть нечто само по себе совершенно единое, от противоположности свободное, в явлении же разделенное на мир чувственный и интеллигибельный. (Мы видим, как наше исследование близится к своему концу. Все фактическое знание, чувственный мир, теперь синтезировано; остается еще только поставить его в законченное отношение с его высшим членом, интеллигибельным миром, и наше дело будет кончено. Ибо никакая трансценденталь-философия не имеет дела с отдельными субъектами и объектами и их психологическими явлениями и различиями.)

Равным образом это восприятие свободы очень легко может быть превращено из исключительно только индивидуального в общее путем того замечания, что хоть моя свобода и должна быть основанием некоторого *реального* воздействия, но вообще показано, что я не бываю реален иначе, как во взаимодействии со всеми знающими и будучи несом общим, единым знанием, а через то осуществляя в нем действительно одну из *реальных возможностей*. Следовательно, то, что для меня доступно восприятию во мне самом, является, поскольку оно *реально* осуществлено, сделано, случилось, вошедшим для всех в царство действительного (восприятия). Отсюда, согласно нашим предпосылкам, становится само собою понятно (относительно чего прежняя философия не сказала до настоящего момента еще ничего основательного), каким образом свободные существа знают о продуктах свободы других: осуществленная *реальная* свобода есть определенное осуществление некоторой возможности общего восприятия, в котором множественные Я не являются разъединенными, а суть, наоборот, нечто единое, — лишь единый восприниматель.

§ 44.

Эту связь общего восприятия со свободой и ее само-осуществлением и пока еще только мимоходом упомянутый принцип этого отношения необходимо разобрать более подробным образом. Подготовим себя к этому путем следующих рассмотрений:

1. Я, индивидуум, согласно одному из предыдущих синтезов, ставлю отдельное обнаружение моей силы в связи с некоторой силой вообще, которую тогда я совершенно не воспринимал, а только *мыслил* и полагал в созерцание-форме, как некоторое нечто организованного тела (мы намеренно избираем это выражение). Что это мое сило-обнаружение реально и, следовательно, входит в общее восприятие, значит, очевидно, что оно со всем тем, что следует из него, и в общем восприятии также сводится на единство некоторой в пространстве отчасти непосредственно положенной, от-

части же себя свободно определяющей личности. Эта же прежде всего есть некоторое *природо-целое*, абсолютно обнимая некоторый определенный время-момент и таким образом становясь в общем времени для общего восприятия из ничего: один член из описанного время-ряда в природе; но в то же время это и начало проявления чего-то *разумного* во времени, с которого начинается в природе некоторое выходящее совершенно из пределов природо-ряда действие; наконец, это — некоторое определенное тело, предварительно только для общего природо-восприятия, а не некоторое неопределенное нечто органического тела, как то было выше.

2. Такое свободное действие, опосредствованное телом, — согласно какому закону может оно наступить? Очевидно, согласно тому же самому, благодаря которому и выше также осуществилось вообще знание свободы, и который состоит в том, что оно непосредственно мыслится и понимается в восприятии, как нечто такое, что может обнаруживаться только в линии-форме, а следовательно, получает направление не от природы, а только от самого себя. (Относительно этого сравни мое *Естественное право*). Главное тут в *непосредственности* этого само-созерцания, причем исключается всякое выведение, уразумение из предпосылок и т. п., — что ведь совершенно уничтожило бы характер восприятия, а вместе с ним и возможность всякого знания.

3. Мимоходом еще следующее — что, однако, для будущего является важным указанием. Некоторый определенный время-момент в общем времени, некоторый пространство-момент общей материи, как заполненный некоторым телом, могущим обнаруживать себя абсолютно, лишь как свобода, должен бы поэтому непосредственно находиться в ряду восприятия в том виде, как мы его выше опознали. Осново-принципом содержания этого ряда, — совсем не его формального на-

* Часть I, 5, II (Sämmtl. Werke III s. 61 f. Ausg. Schr. II s. 611). — (Пр. пер.).

личествования, — было абсолютное бытие, но, будучи взято, как природо-принцип, абсолютное бытие ни в коем случае не является принципом некоторого рассмотрения свободы: поэтому оно было бы здесь в особенности, вместе и свободо-принципом и, стало быть, основанием того смешанного восприятия некоторой природы и некоторого положенного в ней одновременно разумного действия, которое мы только что описали. И это может иметь важное значение.

4. Но каково то условие, которое ставится со стороны общего восприятия и любого представителя его (индивидуального Я) для того, чтобы созерцались другие свободные субъекты вне него, представителя? Так как свобода и ее осново-закон воспринимаются лишь в некотором пункте индивидуальности, то очевидно, что таким условием является требование, чтобы такой представитель находил в себе этот осново-закон, дабы быть в состоянии найти его также и вне себя; следовательно, выражаясь общее, условие состоит в том, что знание является не только безусловно связанным созерцанием, а и *рефлексией, знанием о знании*, именно о свободе и в-себе-самом-порождении знания. В самосозерцании собственной свободы сознается именно свобода *κατ' ἐξοχήν* (совершенно сама собой, так как она представляет подлинную субстанцию знания).

5. Далее, — заметим себе хорошенько *pergus probandi*, который в моих других сочинениях был изложен подробно, здесь же, после основательного определения восприятия, может быть формулирован кратко: — так как индивидуальное Я созерцает свою свободу лишь внутри общей *свободы* — что есть некоторое замкнутое мышление, — его свобода *realiter* является действительной лишь внутри некоторого созерцания бесконечной свободы и как некоторое ограничение этой бесконечности. Но свобода является, *как* свобода, ограниченной лишь другой свободой, а действительно обнаруживающаяся свобода — лишь другой действительно обнаруживающейся свободой.

6. Таким образом, условие знания о знании, самовосприятия, как принципа всякого другого восприятия,

состоит в том, что сверх свободного обнаружения индивидуума должны восприниматься еще другие свободные обнаружения, а через их посредство еще другие свободные субстанции. Взаимодействие через посредство действительного обнаружения свободного действованиа — вот условие *всего* знания. Каждый человек знает о своем действовании лишь постольку, поскольку он вообще (совершенно а priori, путем изначального мышления) знает о действовании, о свободе. Далее, каждый знает о действовании других, *idealiter*, лишь через посредство своего собственного действованиа из себя вовне. Наконец, каждый знает о своем действовании лишь постольку, поскольку он знает о действовании других, *realiter*; ибо характер его определенного действованиа и вообще он сам есть в знании результат знания и действованиа всей совокупности.

Поэтому никакое свободное знание не достигает сознания себя самого, не приходя в то же время к сознанию других себе подобных существ. Потому никто не может смотреть на себя как на знающее во всем его целом, а лишь как на некоторую отдельную точку зрения в царстве знания. Интеллигенция не есть в себе самой и в ее глубочайшем корне, как существующесть, нечто единое, а нечто множественное, но в то же время нечто замкнутое, — некоторая *система* разумных существ.

(Природа — и так должна она именоваться отныне исключительно в противоположность интеллигенциям — положена теперь, как некоторое, в бесконечном времени и сплошном ею заполненном пространстве протекающее единое, самому себе равное нечто. Если бы мы не были вынуждены расщеплять ее, как носительницу свободных индивидуумов и их действованиа — развивать это далее не является обязанностью наукоучения, — то она оставалась бы такою единой. Именно в этой своей форме она соответствует спекулятивной физике, как некоторого рода руководительнице экспериментальной физики, — ибо больше этого та не должна себе ничего позволять — и должна быть ею принята. В мире же интеллигенций царит абсолютная множественность и пребывает вечно на точке зрения *воспри-*

ятия; ибо знание есть для себя некоторое количество. Только на почве чистого мышления могло бы быть обретоено некоторое *формальное*, — отнюдь не реальное, — единство также и этого мира).

§ 45.

Выводы из предыдущего:

1. Знание каждого человека о своем свобоодо-обнаружении обусловлено его знанием об общем свобоодо-обнаружении, а общее знание — этим последним. Это, как мы уже знаем по другим примерам, некоторое определенное замкнутое мышление внутри некоторого другого, именно только теперь раскрытого, мышления некоторого определенного целого. Поэтому оно само определено через это: свобода в индивидуальном знании есть результат общей свободы; поэтому она необходимо определена этой последней; и не существует никакой доступной восприятию свободы отдельного. Его характер, как и характер его воздействия, рождается из взаимодействия с целым миром свободы.

2. В общем восприятии каждого природа осуществляется не более как постольку, поскольку она вытекает из его взаимодействия с его воспринятой системой свободы. Ибо Я каждого, как вот это определенное, раскрывается для него только в этом взаимодействии и является определенным этим последним; природу же он чувствует и воспринимает, характеризует лишь в побуждении, направленном на его таким образом определенное Я. Следовательно, если предположить возможность некоторого обнаружения свободы, то природа следует непосредственно из само-созерцания свободы, есть лишь некоторое другое рассмотрение свободы — ее сфера и непосредственно вместе с нею положенный объект ее; поэтому совершенно нет никакой надобности более в абсолютном принципе ее восприятия. Она совершенно уничтожена, как обнаружение абсолютного, как мы ее рассматривали выше (не нужно из-за этого поддаваться заблуждению; возможно, что здесь осуществляется в природе некоторое разъединение, но только для нас незаметно), и становится лишь некоторой

формой созерцания нашей свободы, введенной формальным законом знания.

3. Побуждение, *idealiter* определенное взаимодействием общей свободы и знанием, было бы в таком случае единственным надежным началом за пределами неопределимой и постольку в себе самой расплывающейся общей свободы, какое сохранялось бы в подоснове. Оно было бы субстантным началом, определенным через знание лишь в отношении к той части его, которая входит в знание, а никак не по его реальному содержанию; а обнаружение свободы было бы *акциденцией* по отношению к нему, и притом — заметим это хорошенько — лишь некоторой формальной, отнюдь не материализирующей акциденцией; ибо лишь постольку, поскольку побуждение действительно побуждает, действует (оставляя в стороне его тело-форму в созерцании, которая здесь отсутствует), входит оно в знание: постольку оно таким образом положено, оно побуждает с необходимостью. Оно является, стало быть, акциденцией исключительно лишь в том, что оно входит в форму знания, что вообще есть некоторое знание. Следовательно, и *общая* свобода свободна не *realiter*, а только *formaliter*. Она действует всегда согласно всему своему эмпирическому знанию и знает только о том, согласно чему она действует. Только само это знание еще кажется *materialiter* свободным, если существуют побуждения по эту сторону действительного знания. (Об его формальной свободе, внутренней абсолютности здесь нет речи.)

4. Согласно одному вышеприведенному замечанию (§43), знание разделяет, следуя некоторому формальному закону, заданный ему природо-побуждением план на ряд последовательных, друг другом обусловленных, многообразных действий; только так доходит оно до знания своего *действительного* действования, а через то — своей свободы и, таким образом, знания вообще. Но члены этого последования имеют некоторое значение лишь в последовании: ближайшими последующими она уничтожаются. Следовательно, Я хочет явственно преходящего, как преходящего и ради его преходящности, и делает его целью, «живя беспечно». Да и не только

это, но каждый замкнутый момент самой природы (следовательно, побуждение и план природы) заключается в некотором незамкнутом содержании, несет в себе поэтому основание некоторого дальнейшего момента и своего уничтожения в нем и представляет собою поэтому некоторый, по существу, преходящий план. Таким образом, всякое действование, согласно природопобуждению, устремлено к преходящему; ибо все в природе преходяще.

5. Согласно прежде сказанному, природа развивается сообразно некоторому лишь через абсолютное бытие обосновываемому закону. Если бы мы и захотели даже восстановить этот закон для природы, поскольку она имеет место в знании, именно как нечто реальное и знание на себе держащее, то все же для точки зрения восприятия — это лишь некоторый *formaliter* положенный закон, отнюдь не делающий для нас понятной ту связь, которую мы можем только воспринять. При таком попущении — по отношению к которому мы совсем на намерены здесь решать, должны ли мы, или нет, согласиться на него, — в природе было бы, правда, налично некоторое мнимое (так как ведь время бесконечно, и дело никогда не доходит до его завершения) единство плана, в отношении к которому каждый отдельно полагаемый план был бы только некоторым вырванным куском, но отношение его к целому оставалось бы для нас неизвестным. Мы следовали бы, стало быть, в этом действовании некоторому чуждому, скрытому, для нас неизвестному плану, которого мы сами не знали бы: и поэтому знание еще не было бы проникшим в себя самого, так как здесь в неясности оставались бы и его основание, и его почва, и его корни.

§ 46.

Мы поднялись до общности восприятия эмпирической свободы и до конца вывели из этой последней саму природу и общность ее восприятия. Только одно оставалось не поддающимся выведению и неизвестным — некоторое определенное, к свободе устремляющееся побуждение, которое мы именовали пока природо-

побуждением, несмотря на то, что мы все же знали о нем, что оно отнюдь не является побуждением *мертвой* природы. Как то ясно обнаружилось, отправляясь от этого, нельзя бы было объяснить уже ничего более. Мир эмпирии может быть прослежен на его собственной почве до его высшей осново-точки, где он теряется для эмпирического взора.

1. Поэтому зайдем с другой стороны, а именно отправляясь от его высшей точки, которую мы уже знаем достаточно хорошо. Знание есть некоторое абсолютное возникание из ничего, и притом оно есть это в некотором столь же абсолютном *Для-себя*. Принимая во внимание это последнее, в нем есть, стало быть, некоторое чистое абсолютное бытие; и, поскольку оно улавливает это бытие, именно его чистую идею, — как оно то и должно здесь делать, — оно *само* в этой части является чисто абсолютным бытием — именно как знание. (Благодаря последнему добавлению абсолютного, само-проникновения чистого мышления, положение приобретает новый смысл: само чистое мышление — но только именно потерянное в объективировании вместе со всем сюда относящимся синтезом — в достаточной мере объяснено выше.)

Об этом знании, его содержании и его форме — только следующее. Что касается до первого, то это — абсолютная Форма знания, самого само-постигания, но не как акт, а как *бытие*: словом, чистое, абсолютное Я. По Форме, оно неизменно, вечно, постоянно, — что, конечно, суть все признаки вторичны: само по себе оно недоступно, есть абсолютное бытие, само-в-себе-вечно-покое. Далее, оно несет и должно быть мыслимо, как носящее, господствующий здесь всецело характер восприятия, и притом *formaliter*. Это надо так понимать: знание познает себя, как случайное. Но как это и согласно какой предпосылке? Как познает оно случайное и как подводит знание, именно как некоторое *species*, под такой *genus*? Отнюдь не согласно какой-либо из опыта растущей предпосылке — такое предположение было бы абсурдом, — а совершенно изначальным образом. Как мыслит оно абсолютное, в противоположность

которому оно познает себя лишь как нечто случайное? Равным образом изначально. И как познает оно в этом обоюдостороннем познании себя самого, как абсолютное? Тоже изначально. Оно таково безусловно, и далее оно не в состоянии возвыситься над собой.

2. Но, согласно синтезу, с которым мы достаточно освоились, это таким образом описанное мышление невозможно без некоторого ему противостоящего количествующего созерцания. В нем ведь количествует как раз абсолютное знание, или же чистое Я, себя самого, т. е. повторяет себя схематизируя. Это созерцание, как сочлен некоторого мышления, есть созерцание, — необходимо замкнутое, — некоторой системы разумных существ. Разум поэтому полагает себя с необходимостью в непосредственном созерцании из себя самого также и вне себя самого: чистое Я повторяется некоторое законченное число раз, и это следует всецело из мышления его формальной абсолютности. (Заметим себе хорошенько следующее: этому не противоречит то, что эта система, поскольку она входит в чувственное восприятие, оказывается бесконечной, т. е. фактически недостижимой и незавершаемой для этого восприятия; ибо здесь между мышлением и восприятием пролагается как раз одна из осново-форм количествования, бесконечное время. Но из этого следует, что Я каждый момент, когда оно должно достигнуть восприятия, полагается, как нечто для восприятия закрытое, хотя бесконечное продолжение восприятия выводит его в каждый последующий момент за пределы его нынешнего момента. То же, что Я (многие Я) замкнуто по ту сторону всякого восприятия, как основание этого последнего, в чистой разумо-идее *самой по себе*, или же в Боге, — это не *следует* ни из какой эмпирической предпосылки, а *есть* так и только.)

Вот осново-пункт интеллигибельного мира. Теперь обратимся к противостоящему чувственному миру. Выделим из множественности положенных в разумо-созерцании Я какое-нибудь одно в качестве представителя. Оно является в восприятии всецело связанным собою, как индивидуумов, и не в состоянии, как в мышле-

нии, выйти к созерцанию некоторого чистого мироразума. Но эта связанность есть осново-принцип всякого восприятия, которое, как само абсолютное созерцание, обуславливает также и возможность абсолютного мышления. Но, как индивидуум, это — нечто *так-то и так-то* определенное в ряду; так как, однако, этот ряд и эта полнота наличны только в мышлении, то — как это он, или же, скорее, его *результат*, имеет таким образом место до всякого мышления? и, если бы во всем разумном мире отнюдь ни один индивидуум не поднимался до мышления, — как то возможно ведь, так как мышление зависит от свободы, — то как же обретается он в восприятии? Согласно предыдущему, по форме, именно как некоторое эмпирически абсолютное и доступное только восприятию, далее же не объяснимое *бытие* (которое тут существует именно так и так себя обретает). Мы снова имеем тут — но только в некоторой иной форме, — в некотором темном пункте рефлексии побуждение, продолжающее оставаться неясным.

Но как же становится все же некоторым *непосредственно доступным восприятию* бытием то отношение, которое познается в чистом мышлении, как нечто определенное абсолютным бытием, и притом здесь, где оно вообще не познается, следовательно, никак не может быть последствием некоторого познания?

Насколько важен вопрос, настолько же легко здесь на него ответить. Это — самый важный и высокий вопрос, который может поставить какая-либо философия. Это — вопрос о некоторой гармонии, и притом — после того как рассеялся, как дым, и вопрос о (предполагающей некоторый дуализм) гармонии вещей и знания, и вопрос о гармонии между многими свободными существами, основывающийся на представлении атомных Я, ибо было показано, что они непременно должны хорошо гармонизировать между собою, так как в основании они суть одно и то же, — по направлению вниз в общем восприятии, по направлению вверх в *едином абсолютном бытии*, полагающемся согласно абсолютно количествующей осново-форме знания в определенных пунктах рефлексии внутри некоторого бесконечного

время-ряда: это вопрос о некоторой гармонии между миром *интеллигибельным* и миром *являющимся* (где именно таковой имеет место, а именно в непосредственно себя постигающей фактической осново-форме знания, которая поэтому имеет место еще до осуществления свободы (мышления) и предполагается им, где поэтому еще нет никакой действительной индивидуальности). Ответ на это не труден и непосредственно ясен:

Общее восприятие в качестве своего осново-материала имеет отнюдь не что иное, как отношение воспринимающего индивидуума к другим индивидуумам в некотором чисто интеллигибельном мире; ибо лишь постольку, поскольку оно имеет это, *наличеству-ет*, оно и есть вообще некоторое знание. Не имея этого, оно вообще никогда не доходило бы до того, чтобы стать самим собою, но расплывалось бы в бесконечную пустоту, — если бы в таком случае вообще имело какой-нибудь человеческий смысл полагать его хотя бы лишь постольку, чтобы, давать ему расплываться.

И это так в силу его в самом восприятии никогда не познаваемой, но навсегда остающейся сокрытой связи с абсолютным бытием. — Это отношение (в предыдущем параграфе формулированное в виде побуждения), представляет собой имманентный корень явления-мира каждого, кто является себе. Это восприятие привносит с собою свое время, свое пространство, свои действия, свое знание о действиях других, а через посредство этого и свое знание о природе; оно не может, поэтому, выйти за пределы своей доподлинно эгоистической и идеалистической точки зрения; и его мир и, — так как это имеет значимость для общего восприятия, — весь явление-мир есть в точности не более, как лишь формальный закон некоторого индивидуального знания, а, стало быть, совершенное и решительное ничто; — и мы не только не в состоянии помочь чувственному миру выбраться из сферы чистого мышления и стать некоторого рода бытием, но, наоборот, с этой точки зрения он решительно и навеки погребен в своем ничтожии.

§ 47.

Теперь обратимся к объединению осново-пунктов обоих миров в знании! Вне же знания они были объединены как раз через посредство абсолютного бытия.

Эмпирическое бытие должно было означать собою некоторое определенное положительное отношение воспринимающего индивидуума к некоторому до сих пор воспринятому числу других индивидуумов, согласно некоторому закону интеллектуального мира, — индивидуумов, которые поэтому предполагаются по своему осново-бытию как различные. Но в разумном созерцании они (до сих пор) различны отнюдь не в существе, а лишь нумерически. Поэтому, для возможности восприятия должна бы была быть предположена еще некоторая по ту сторону его лежащая, *реальная*, не только нумерическая, различность индивидуумов: и она должна бы была с необходимостью осуществляться в знании, раз только оно должно бы было подниматься до мышления восприятия, как имеющего свое основание в интеллектуальном мире. И то, чего мы ищем, как разрешения нашей последней задачи, было бы некоторого рода посредствующим членом между абсолютным мышлением и абсолютным созерцанием.

Найти его не трудно, и он, собственно говоря, уже найден для нас, если принцип восприятия будет *мыслиться* именно так, как мы его теперь мыслили, а именно как результат отношения меня к абсолютной сумме всех индивидуумов, — но притом так, чтобы он в то же время *осуществлялся в восприятии*. Этот последний момент имеет решающее значение; и я хочу сначала, чтобы меня поняли в этом отношении. Как нам известно, фактически восприятие и мышление никогда не сходятся, не сходятся даже и здесь, на самой своей вершине. Только через посредство мышления они *понимаются*, как *formaliter* одно и то же, — но остаются в созерцании разделенными бесконечной бездной времени. А именно дело обстоит вот как: только восприятие мыслится всякий раз через посредство такого интеллектуального понятия: правда, оно по ту сторону и в недоступности восприятию всегда и всецело едино и

объемлет в этом единстве отношение всех индивидуумов друг к другу; однако же, я никогда не воспринимал *всего* моего отношения в целом, но ожидаю от будущего дальнейших прояснений; поэтому и мир разума в его целом никогда не был фактически охвачен взором, его единство только есть, будучи недоступно восприятию; дознается оно лишь в схематизирующем мышлении: реально же в нем придется ждать до бесконечности уяснения и раскрытия из такого *бытия*.

Прежде всего, — то, что следует отсюда *formaliter*, заключается в том, что это — и его принцип есть то, что мыслится. Неотъемлемой осново-формой восприятия, как внутреннего созерцания, является время. Вместе с этим созерцанием получает существование некоторое нечто обретенного времени; далее, если — как то и имеет место в дальнейшем — подлинной материей восприятия является некоторое действие, — некоторый расщепляющийся на посредствующие акты план этого действия, а с этой мыслью — некоторое бесконечное время, так как каждый момент его попадает внутрь некоторого бесконечного созерцания, которое требует новых моментов.

Затем, то, что следует из вышесказанного, заключается в том, что при этом происходит мышление, а именно мыслится Я, как принцип восприятия: характер Я в отношении к знанию — и так ведь должно его здесь мыслить (прошу заметить себе это; иначе людям более проницательным могло бы показаться, будто мы здесь схитрили) — состоит в возможности абсолютного рождения и возникновения из ничего, стало быть, в свободном обнаружении, и притом (в некотором время-последовании: и, таким образом, Я мыслит себя безусловно, как только поднимается до абсолютного мышления себя самого. Возникает некоторый ряд *абсолютного созидания из ничего* для сферы восприятия, *realiter* доступный опознанию для каждого момента восприятия. (Я выражаю в немногих словах очень многое, и эти слова нужно понимать не метафорически, а так, как они звучат.)

Соединим теперь воедино через посредство понятия это бесконечное время с его определениями: совершенно отвлечься от времени мы не в состоянии при этом, так как иначе мы потеряли бы связь с восприятием, потеряли бы определенность индивидуума и вновь беспомощно стояли бы у чисто-нумерической различности Я в чистом разумо-созерцании. Содержанием такого времени является определенность некоторого, ото всякого восприятия независимого и всякому восприятию предшествующего действия некоторого индивидуума, как тоже принципа восприятия.

Однако же, что является дальнейшим осново-принципом этой определенности? В идее — абсолютно замкнутая сумма интеллигенций, в восприятии — сумма каждый раз опознанных и в пределы знания вступивших интеллигенций. Но интеллигенции являются положенными в разумо-созерцании, как вполне гармонирующие в их абсолютном само- и миро-познании, а потому и в этом восприятии, определенном разумо-созерцанием через посредство объединяющего мышления. Относительного того, что каждый абсолютно мыслит о самом себе, он непременно должен быть в силах мыслить, что все, кто поднимается до абсолютного мышления, мыслят то же самое о нем. Внешняя форма описанного действия состоит поэтому в том, чтобы каждый делал (позволю себе выразиться так теперь ради краткости) то, что делающим должны непременно мыслить его все охваченные в той же самой системе восприятия интеллигенций, абсолютно мысля, — и что он необходимо должен мыслить, что он мыслит это. Это — некоторое действие согласно системе абсолютной гармонии всего мышления, системе чистого его тождества (я думаю, нам следует назвать это *нравственным* действием).

Наконец, что было основанием этой идеи некоторой законченной системы определяющих друг друга интеллигенций в чистом мышлении разумо-созерцания и в определенном через то мышлении восприятия? Само безусловно собою обуславливающее знание и его носящее абсолютное бытие, следовательно, некоторое

абсолютное взаимо-проникновение обоих. Глубочайшим корнем всего знания поэтому является недостижимое единство *чистого* мышления и описанного мышления Я, как абсолютного принципа внутри восприятия, = нравственному закону, как высшему заместителю всякого созерцания; так как оно постигает интеллигенцию, как абсолютное реальное основание последнего. И это — отнюдь не *то или другое* знание, а абсолютное знание, и именно как таковое. Как осуществляется в нем *это или то* знание, мы объясним сейчас из единого пункта. Это же абсолютное знание осуществляется лишь при условии абсолютного *бытия* — именно в *самом знании*: и поскольку существует это знание, наличествует в нем и абсолютное бытие. Таким образом, абсолютное бытие и знание оказываются объединенными; первое входит во второе и раскрывается в знание-форме, тем самым как раз делая ее абсолютной. Тот, кто понял это, тот овладел всею истиной, и для него нет более ничего непонятого.

Так — при восхождении от одной стороны; теперь перейдем к определению сочлена восприятия! Основой и средне-пунктом обоих членов, мира чувств и мира разума, является именно определенный через взаимодействие с миром индивидуум, как абсолютный принцип всего восприятия. Он наличествует, неизменно и неподвижно, для взора простого чувственного восприятия. Но, далее, он же самый есть некоторое развитие абсолютной творческой силы восприятия в некотором высшем (разумо-)времени, *если исходить из некоторого абсолютного начало-пункта*.

(Только этот пункт нуждается, по-видимому, как некоторое с виду новое добавление, в доказательстве; и оно не трудно. Познание упомянутой силы вообще обусловлено некоторым абсолютным свободным мышлением, в самом сознании обнаруживаясь поэтому как свободное. Это же мышление обусловлено некоторым в сознании равным образом обнаруживающимся созерцанием (эмпирическим знанием вообще) внутри уже зачавшегося знания. Следовательно, начало такого познания относится, как абсолютный пункт, к некоторому

уже протекающему ряду, к ряду знания о времени вообще. И то, чтобы это высшее определение вообще узревало, представляет собой условие того, чтобы в нем узревали какой-либо отдельный момент, который стал бы для узревшего индивидуума первым и абсолютным начало-пунктом некоторой высшей жизни.)

Таким образом, Я для этого мышления не покоится и не недвижно, а продолжает абсолютно двигаться вперед, согласно некоторому вечному плану, в нашем мышлении Бога всецело законченному и, как таковой, *познанному*, хотя и никогда вполне не *воспринимающемуся*. Но, далее, оно является в том же самом определении абсолютным принципом общего восприятия. Стало быть, в силу его постоянного движения вперед движется вперед в своем принципе также и восприятие. Упомянутая высшая божественная сила в разуме и свободе (в абсолютном знании) есть вечная творческая сила чувственного мира. Выражаясь яснее: индивидуум всегда отправляется от воспринимания голого бытия, ибо этим обусловлено вообще его знание, а в частности, затем, — мышление его интеллигибельного определения. И, таким образом, он является всецело продуктом давно описанного взаимодействия, ничто само по себе. Но когда он поднимается до мышления своего определения и становится чем-то более высоким, чем весь мир, чем-то вечным, — чем же тогда является для него мир? Некоторым нечто, в чем и куда он поднимает и ставит то, что заключается не в природе, а в понятии, и притом в вечном, неизменном понятии, которое с необходимостью должна иметь непосредственно в каждый момент бесконечного восприятия замкнутая система всего разума, реализованная в (ныне мыслящих и свободных) Я.

Прежде всего: не надо только переносить целиком в чистый мир разума те грубые материалистические понятия о некотором механическом действовании, подобном объективной вещи в себе, которые мы уничтожили уже на почве эмпирии. Индивидуум раскрывает в некотором мышлении свое индивидуальное определение. Но он является себе как принцип чувственного

восприятия, в данности какого-то он, с другой стороны, бесценно покоится; его сило-определение поэтому обнаруживается для него здесь, согласно прежде изложенному заключению, как некоторое действительное действие; следовательно, чистое мышление действительно перегибается в восприятии в некоторое действие — здесь пока что для себя самого и в своем индивидуальном сознании.

Через то оно становится, конечно, некоторым чувственным явлением и вступает в сферу общего восприятия, равным образом согласно вышепознанным понятиям. Но интеллигибельный характер его действия может быть опознан лишь теми, кто созерцает себя и мир в Боге. Для других оно остается простым чувственным движением и действием — совершенно так, как и они его производят. (Дело обстоит тут совершенно так же, как с теорией вечного, которая, напр., здесь излагается. Слова, формулы, соединения понятий слышат также и другие. Но для кого не раскрылся внутренний смысл, тот не находит в них значения.)

Что же такое, стало быть, — и я даю этим выше обещанное последнее объяснение, — что же такое простое чистое восприятие в его реальности, безо всякого мышления интеллектуального определения? Мы уже сказали это выше: единственно лишь условие со стороны абсолютного для того, чтобы только вообще могло осуществиться некоторое знание по его пустой и голой форме. В мышлении принцип становится принципом некоторого совершенно нового и затем развивающегося далее знания, в восприятии это — лишь удерживающее и сберегающее знание; следовательно, — если только оно вообще не равно 0 в отношении к возможному прогрессу в ясности — то самое темное, самое несовершенное знание, какое только может быть, если только оно вообще должно еще быть некоторым знанием и не должно рассыпаться в совершенное ничто. В этом низшем и наименее ясном пункте знание вечно пребывает в пределах восприятия; и все кажущееся действие этого последнего есть не что иное, как своего рода разматывание и бесконечное повторение одного

и того же чистого ничто, согласно голому закону формального знания. Те, кто опирается на такую точку зрения и пребывает в таком корне, те в действительности не существуют, поэтому, также и не производят ничего, а суть в основании и по существу лишь явление. Единственное — заметим это себе хорошенько, — что поддерживает еще это явление, ставит его в отношение к Богу и несет на себе в этом последнем, — это по ту сторону его знания лежащая голая возможность подняться до интеллигибельной точки зрения. Поэтому единственное, что можно сказать, — я не говорю злomu, порочноmu, общественно вредному, а самому наилучшему человеку, пока он остается жить в своей непосредственности, — тому, кто держится за чувственность и не поднимается к идее, — это следующее: подняться до идей все же отнюдь не должно быть совершенно невозможно для тебя, ибо Бог терпит еще тебя в явление-системе интеллигенций. Словом, это Божие предписание о продолжающейся возможности некоторого бытия есть единое и истинное основание продолжаемости явления некоторой интеллигенции; если убрать его прочь, они растают. Оно есть истинное интеллигибельное основание всего мира явлений в его целом.

Поэтому если спрашивают: почему восприятие находится именно в том пункте, в котором находится, а не в каком-либо другом? — то ответ на это гласит: *materialiter* оно не находится ни в каком; оно находится в его собственном, его формальным бытием затребованном пункте и остается в нем вечно. Реальное время еще вовсе не начиналось в нем, а присущее ему время никогда не приводит его ни к чему новому и содержательному (как это достаточно показывает также и эмпирически круговорот природы); оно поэтому и не является собственно временем, а есть формальное явление (=0) в ожидании будущего его заполнения. Опыт отнюдь не есть ничто, бывающее тем или другим, случайным и обособленным образом, а нечто повсюду бывающее так, как непременно должно быть в силу упомянутого имманентного закона и вытекающей из него общей связи. Когда говорят о каком-то лучшем мире и

следах благодати Божией в этом мире, то ответ на это таков: мир есть самый худший из миров, какой только может быть, поскольку он сам по себе совершенно ничтожен. Однако ж, в нем оказывается распространенной вся единственно возможная благодать Божия именно потому, что, отправляясь от него и всех его условий, интеллигенция в силах подняться до решения сделать его лучшим. Большого и Бог не может нам предоставить; ибо если бы он и мог даже захотеть того, то он не был бы в состоянии предоставить его в наше распоряжение, раз мы сами не черпаем из него. Но мы можем до бесконечности все черпать и черпать — просветление в нас чистой истины; и кто хочет чего-либо другого и лучшего, тот не знает как раз блага и исполнен дурного во всех своих пожеланиях!

§ 48.

Знание рассматривалось в своей высшей потенции, как чистое возникание из совершенного ничто. Но при этом оно было взято положительным образом, как действительное возникание, а не не-возникание. Это была форма. Но в материи возникновения заключается уже само по себе, что оно могло бы и не быть: следовательно, бытие знания в противоположность абсолютному бытию полагается как нечто случайное, могущее равным образом и не быть, как акт абсолютной свободы. Это полагание случайности знания надлежит еще описать.

1. Очевидно, только одно это осталось нам еще осуществить в действительном знании. Осуществление установленного выше также и в первом синтезе понятия о бытии и не-бытии одновременно есть некоторое *мышление* через посредство некоторого схематизирования (превращения в пустую схему) формы самого бытия. Как всякое мышление, так и это не лишено созерцания, здесь — именно созерцания уже положенно-

го^{*}, имеющего себя в осуществлении знания. Это положенность-бытие уничтожается мышлением со стороны своей *действительности*; но чтобы такое уничтожение было вообще возможно, оно непременно должно быть действительно положено в *мышлении*. (Это — высшее схематизирование, о котором так часто упоминалось, и форма всего остального. Дело, впрочем, не представляет трудности; при обычном грубом мышлении оно только выходит из употребления. Кто говорит: А не есть, для того оно *есть* как раз в мышлении. Тут знание отрицается не совершенно: этого не может быть; оно отрицается лишь в отношении к абсолютному бытию, т. е. *мыслится* в своем бытии как могущее также и не быть.)

Это — *свобода*, и притом абсолютная свобода, безразличие в отношении к самому абсолютному цельному (не тому или другому) знанию. а) Свобода как *κατ' ἑξοχήν* есть, стало быть, некоторая мысль и только в мысли, которая сама осуществлена со свободой, как то само собой разумеется. б) Формулируя это отрицательно, она есть не что иное, как мысль о *случайности* абсолютного знания. (Следует заметить себе хорошенько это кажущееся противоречие, а именно: знание есть абсолютно случайное, или же случайное абсолютное, — сторона случайности (ранее: акцидентальность) абсолютного, именно потому, что оно попадает в количественность и абсолютную осново-форму ее, бесконечное время-следование.) Формулируя *положительно*, свобода есть идея абсолютности знания — того именно, что оно полагает себя *самого* через посредство осуществляющей себя свободы. Слияние обоих определений есть понятие свободы в его идеальном и реальном моменте. в) Эта идея свободы знания не лишена своего бытия (как вообще нет мышления без созерцания: это то же самое всепроникающее объединение, как и в прежних синтезах). Но это — свобода *κατ' ἑξοχήν*, и вся-

* В тексте стоит: «so ist auch dieses nicht ohne Anschauung, hier eben ohne die Anschauung» и т. д. Я исправляю на: «so ist auch dieses nicht ohne Anschauung, hier eben *nicht* ohne die Anschauung» и т. д. — (Пр. пер.).

кая иная свобода является лишь некоторым подчиненным видом ее. Следовательно, нет свободы без бытия (связанности, необходимости), и наоборот. Время подпадает под власть этой необходимости; только мышление свободно. Только по завершении времени интеллигенция была бы совершенно и всецело свободною: тогда она была бы ничто; она была бы некоторым недействительным (без-бытным) отвлечением; и, таким образом, по-прежнему оказывается, что знание по своей субстанции есть свобода, но все же — свобода, неизменно *связанная* определенным образом (в определенных пунктах рефлексии).

2. *Главное положение*: абсолютным формальным характером знания является то, что оно есть чистое возникание; поэтому, там, где знание осуществляется, с полнейшей необходимостью осуществляется знание о *свободе*. Наиглубочайшая потенция в принципе восприятия есть простой аналогон мышления (то была бы мысль, если бы в этом принципе была выражена описанная вчера возможность высшей свободы), — *чувство*. Каждый индивидуум чувствует себя по меньшей мере свободным. (С этим чувством можно бороться при помощи превратного мышления и даже отрицать его, хотя этого не делал ни один рассудительный человек; но оно остается все же неискоренимым и может быть раскрыто взором каждого мыслителя, если только он не скован прямо-таки своей системой.)

Добавление: Но это чувство свободы не наличествует без чувства связанности.

Вывод: Поэтому абсолютно всякая свобода есть некоторое отвлечение от какой-либо, в какой-либо мере положенной реальности: некоторое голое схематизирование ее.

3. В каждой низшей потенции свободы со-присутствует для индивидуума некоторая высшая реальность, которую он сам не познает, но которой от него может требовать другой и которая есть для него некоторая связанность, сращение самого себя. Напр., мы познали помысленную свободу в низшей потенции, как понятие некоторой произвольно принимаемой чувственной

цели. Общим моментом к этому является упомянутая свобода рефлексировать или не рефлексировать над чувственным объектом, над которым парит цель-понятие (там, где необходимость и свобода совершенно совпадают в единый пункт). Здесь знание полагает себя как свободное, безразличное лишь по отношению к этому определенному объекту; в восприятии же вообще оно оказывается связанным и по всему духу, и по способу чувствования его, само того не замечая; и это — как раз и есть состояние чувственного человека. Каждый, кто стоит выше этого последнего, может сказать ему, что он свободен подняться также и над этим состоянием; не может сказать этого только он сам. Или же — кто знает это, тот вообще знает, но может отвлекаться от такого другого мира, — не желать теперь ни знать, ни принимать в соображение то, какое значение имеет этот пункт в царстве явлений по отношению к своему интеллигибельному характеру. Такой человек обретается в некоторой свободе взаимо-обусловления: он сдерживается и ограничивается своею деятельностью. Однако же, невозможно, чтобы тот, кто рефлексировал до конца, не действовал в соответствии с этим. Но даже и при этом настроении и при таком состоянии духа человек может, несмотря на то, что он практически свободен, теоретически быть связанным, если он более уже не будет объяснять себе его, а оставляет его себе существовать в виде некоторой оккультной качественности. (Это — настроение всех не просвещенных относительно его истинного принципа религиозных людей, мистиков и святых, которые поступали правильно, но сами не понимали себя при этом. Им такая теория, как настоящая, может сказать, что они еще не вполне свободны, ибо даже и вечное, Божество, отнюдь не должно налагать оков на свободу.)

В полном отвлечении от совершенно всех материальных объектов знания, ото всего созерцания целиком со всеми его законами, — следовательно, в абсолютном осуществлении свободы и безразличия знания по отношению к созерцанию, но в то же время — и в подчинении собственному имманентному закону знания и

его следствиям и результатам, состоит логика и все то, что называется философией, по своему же внутреннему духу есть только логика: что не в состоянии выйти из пределов того, что следует из такой точки зрения, конечный рассудок. Его сущностью, а также и сущностью его высшего продукта, логики, является постоянно пребывать внутри условий и никогда не подниматься до безусловного, до абсолютного знания и бытия.

В отвлечении же и от самого этого закона, от количественности, как таковой в ее перво-форме, следовательно, также и от *всякого* отдельного знания, состоит наукоучение. (С другой стороны, можно было бы сказать, что оно состоит в некоторого рода трансцендентализировании самой логики и возникает из этого; ибо если бы какой-нибудь логик вознамерился задать себе вопрос — как я показал то в ходе изложения на многих примерах — о том, как же прихожу я к моим утверждениям? — то он неизбежно должен был бы натолкнуться на наукоучение; и ведь на этом пути была действительно обретаема суть дела истинным виновником принципа, Кантом.) В поднятии надо всем знанием, в чистом мышлении абсолютного бытия и случайности знания ему в противоположность состоит угол зрения наукоучения; оно состоит поэтому в мышлении самого этого мышления; оно есть голое чистое мышление чистого мышления или же разума, имманентность, *Для-себя* этого чистого мышления. Следовательно, его точка зрения — та же самая, какую я выше обозначил как точку зрения абсолютной свободы.

Но это мышление (согласно всему предыдущему) невозможно без того, чтобы в созерцании все же не было знания, которое в том уничтожается лишь схематически. И, таким образом, оказывается решенным последний вопрос, на который я обещал ответить и ответ на который я возвещал, как конец изложения: вопрос о том, как наукоучение, которое обязано подняться надо всем знанием, в состоянии это сделать, — не находится ли оно, само будучи знанием, всегда в знании и не ограничивается ли этим, — и как же поэтому в силах оно подняться над самим собою как знание? Оно вечно

имеет знание в созерцании. Только в мышлении оно уничтожает его, чтобы снова породить его в *нем*.

И, таким образом, наукоучение оказывается отличным от жизни. Оно схематически порождает в мышлении действительную в созерцании жизнь. Оно удерживает характер мышления, схематическую бледность и пустость; жизнь же сохраняет свой характер, конкретное изобилие созерцания. Впрочем, и то, и другое суть нечто совершенно единое, ибо только единство мышления и созерцания составляет истинное знание, в своей фактичности, конечно, недостижимое и здесь распадающееся на два друг друга исключаящих члена — высший средне-пункт интеллигенции.

Наукоучение совершенно фактично со стороны созерцания: высший *факт*, факт знания (ибо *ведь оно могло бы также и не быть*), составляет его основание; оно совершенно дедуктивно со стороны мышления, которое объясняет высший факт из абсолютного бытия и свободы; но и то, и другое, и сообразование с фактичностью, и выходящее за пределы этой последней мышление ее из ее абсолютного основания, оно есть в их неперменном соединении. В созерцании то, что им мыслится, наличествует, но только — непосредственно; в мышлении же это связывается, как нечто необходимое. Но оно мыслит то, что наличествует, так как бытие необходимо; и оно есть то, что оно мыслит, *потому что* оно его мыслит; ибо мышление наукоучения само становится бытием знания. (Наукоучение отнюдь не является каким-либо выходением или объяснением знания из иных гипотетических предпосылок — да и откуда бы могли они взяться для того, что безусловно универсально? — хотя еще недавно представитель скептиков мыслил себе — достаточно безвкусно — суть дела по наукоучению именно таким образом) .

* По-видимому, Фихте имеет здесь в виду Готлоба Эрнста Шульце (1761–1833), который известен в истории философии главным образом как автор анонимного сочинения под заглавием «Энезидем», посвященного критике Кантова учения. — (Пр. пер.).

Наукоучение есть в себе одновременно нечто теоретическое и практическое. *Теоретическое* — для себя некоторое пустое, совершенно схематизированное знание, безо всякого содержания, побуждения, точка или чего-либо подобного (понятно, этими оно должно пренебрегать). *Практическое* — знание должно быть в действительности *свободно*; это содержится уже в самом его интеллектуальном определении. Наукоучение поэтому есть некоторый долг, непрестанно вменяемый всем интеллигенциям, которые в ряду условий дошли до его возможности. В этот же ряд условий проникают путем внутренней сердечной честности, правдивости и искренности по отношению к самому себе.

Поэтому честное стремление распространять его есть не что иное, как старание достичь вечную и непреходящую цель; ибо разум и раз достигнутое ясное его прозрение в себя самого вечно. Но только распространять его надлежит с таким убеждением, которое требует некоторой вечной цели, с абсолютным отрицанием всех конечных и преходящих целей. Не с намерением, чтобы оно сегодня или завтра было понято тем или другим человеком, ибо в таком случае, несомненно, предметом желания была бы какая-нибудь эгоистическая цель, а непредвзято, пусть вводится оно в поток времени просто для того, чтобы именно наличествовать там. Пусть воспримет и поймет его тот, кто может; пусть коверкает и презирает его, кто его не постигает; как нечто ничего собою не составляющее, это должно быть безразлично для того, кто постиг наукоучение и им охвачен.

После этого, как я сказал еще это — не о *моем* убеждении, так как в наукоучении не идет речи ни о каком эмпирическом Я, — а о безусловно должном убеждении, я кончаю изложение и поручаю науку вашему вниманию.

Термины каталонского словаря

für sich	zue eidy	Стимуляре эффект	стимуляционное
Fürsich	gef-ceed	Verstärkungseffekt	инфляция
an sich	causo n. cedn	Kreisen	фазис-инфляция
Ansich	causo-no-ceedn		субстанция
nichtansich	no-causo-no-ceedn	Einheit	универсальность (универсальность)
in sich	to-ceedn	Projizieren	проецирование
Durch sich	efers eidy	Prinzipieren	принципиальность
Durch	veregz (++)	Prinzipium	принципиальность
von sich	o-ceedn	Subjektivismus	субъективизм
Von sich	o-ceedn	Prinzipiat	принципиальность
Fürsichheit	gef-ceed-dake	Nachkonstruktion	постконструкция
	cedn-dake	Soll	должно
Fürsichtheit	Durch-dake	Stagnation	стагнация
Bestehen	veredbarke	sehen	зрение
Fürsich bestehen	Duro-ceed-vedbarke	Quantität	количественность
Ausdrückungen	pronunziare	Ausdrucksweise	способ выражения
ausdrücken	pronunziare (pronunziare)	berufen	показание
Ausdrückungen sein	pronunziare (pronunziare) - i-zi	Aufsichtsbereichen	надзор
Vollkommenheit	ausdrucksweise - i-zi		
Verstärkung sein	veregz-dake		
Geschlossenheit	geschlossenheit (geschlossenheit)		
Wahrheit	veregz		

(*) 243-249 (по плану (substantiv))

В 1999 году в издательстве «Логос» выходят в свет:

Йейтс, Уильям Батлер. «Видение» (1925), трактат *Per Amica Silentia Lunae* (1917). В приложении к двум трактатам Йейтса по теории искусства, имеющим общее культурологическое значение, дается комментированный перевод избранного числа принципиальных для его метода текстов. Перевод с английского — К. Голубович, Д. Кротовой, Ж. Лавут, К. Чухрукидзе, редактор перевода, составитель книги, предисловия и комментариев К. Голубович.

Общий объем — 37 п. л.

Чарльз Сандерс Пирс. *Избранные философские работы.* Перевод с английского — Т. Дмитриев, К. Голубович, К. Чухрукидзе. (Серия «Феноменология. Герменевтика. Философия языка».)

Общий объем — 25 п. л.

Первое русскоязычное издание философских работ американского философа Чарльза Сандерса Пирса (1839–1914), родоначальника идей прагматизма и семиотики, мыслителя, задавшего основные парадигмы современной англо-американской философии.

Философский журнал «Логос» № 2'99.

переводы: Ж. Делез, Ф. Гваттари, Ф. Лаку-Лабарт, В. Изер, Ю. Кристева;

статьи: В. Подорога, А. Магун, Вл. Софронов, К. Голубович, К. Чухрукидзе, А. Черноглазов, И. Кулик, В. Кругликов.

Общий объем — 23 п. л.

Дебор, Ги. «Общество спектакля», Gallimard, 1969. Перевод с французского Ст. Офертас. Ред. Б.М. Скуратов.

Общий объем — 15 п. л.

В книжном салоне «Гнозис» (Москва, Зубовский бульвар, 17) Вы сможете приобрести книжные новинки издательства «Логос»:

Чухрукидзе К.К. *Round & £*. Модели утопии XX века. – 11 п. л.

Лакан Ж. *Семинары*. Книга I: Работы Фрейда по технике психоанализа (1953/54). Перевод с французского М. Титовой и А. Черноглазова. – 27 п. л.

Семинар II Жака Лакана – Я в теории Фрейда и в технике психоанализа (*Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*). Перевод с французского А. Черноглазова. – 25 л.

Васильева Т. В. *Путь к Платону*. Любовь к мудрости, или мудрость любви. (совместно с издательством «Прогресс-Традиция»).

Сосланд А. Фундаментальная структура психотерапевтического метода или как создать свою школу в психотерапии. – 23 л.

Делез Ж. *Складка. Лейбниц и барокко*. Перевод с французского Б. Скуратова. Общая редакция и послесловие проф. В. А. Подорога. – 15 л.

Бланшо М. *От Кафки к Кафке*. Перевод с французского Д. Кротовой. – 15 л.

Кожев А. *Идея смерти в философии Гегеля*. Перевод с французского и послесловие И. Фомина. – 12 л.

Фердинанд де Соссюр. *Курс общей лингвистики*. Обновленный и исправленный перевод 1933 г. Критическое издание, послесловие, вступительная статья, комментарии проф. Н. А. Слюсаревой. (Серия «Феноменология. Герменевтика. Философия языка».) – 22 л.

Оптовая и розничная реализация – магазин «Гнозис».
Тел.: (095)2471757, Костюшин П.Ю. Факс: (095)2462020

**В ИЗДАТЕЛЬСКОЙ ГРУППЕ «ПРОГРЕСС»
ВЫШЛИ В СВЕТ:**

Мераб Мамардашвили
Картезианские размышления
2-е издание

Эта книга представляет собой курс лекций, прочитанных автором для аспирантов и сотрудников Института психологии и ВНИИ технической эстетики. Ставшие в свое время событием духовной жизни Москвы «Размышления» публикуются по расшифрованному с магнитофонных записей тексту, который хранится в архиве философа.

Обращаться в магазин **«Человек читающий»**
Адрес: Москва, Зубовский бульвар, 17, тел. 246-23-63

**В ИЗДАТЕЛЬСКОЙ ГРУППЕ «ПРОГРЕСС»
вышли в свет:**

И. Пригожин, И. Стингерс
Время, хаос, квант
2-е издание

Илья Пригожин — ученый с мировым именем, лауреат Нобелевской премии, один из творцов теории диссипативных структур.

Книга посвящена современным подходам к решению парадокса времени — однонаправленности его течения, или существования «стрелы времени».

Обращаться в магазин **«Человек читающий»**
Адрес: Москва, Зубовский бульвар, 17, тел. **246-23-63**

научное издание

Фихте Иоганн Готлиб

Изложение наукоучения от 1801 года.

Пер. Б.В. Яковенко, под ред. кн. Е.Н. Трубецкого

Редактор – И. Чубаров
Художник – Андрей Бондаренко
Корректоры – С. Лещев, А.В. Максименко

Изготовление оригинал-макета
ООО «Издательство “Логос”»

ОАО Издательская группа «Прогресс»,
ООО «Издательство “Логос”».
Реализация – книжный салон «Гнозис»
Москва, Зубовский бульвар, 17.
Тел. 247-17-57

ЛР № 065364 от 20.08.1997

ЛР № 060775 от 07.03.1997

Подписано в печать 30.11.1999. Формат 60х90/16.
Усл. печ. л. 12. Печать офсетная. Тираж 1500 экз.
ИБ 20235, изд. № 49837.

ОАО Издательская группа «Прогресс»
Отпечатано в цехе оперативной полиграфии
119847, Москва, Зубовский бульвар, 17.

ISBN 5-01-004662-8



9 785010 046620