

Г. В. Ф. ГЕГЕЛЬ

ВЕРА И ЗНАНИЕ

или

рефлексивная философия субъективности в полноте своих форм как философия Канта, Якоби и Фихте*

В последнее время культура настолько поднялась над старой противоположностью разума и веры, философии и позитивной религии, что это противопоставление веры и знания получило совсем иной смысл и ныне перемещено внутрь самой философии. То, что разум является слугой веры, как выражались в прежние времена, и вопреки чему философия непреодолимо утверждала свою абсолютную автономию, такие представления или выражения исчезли; а разум, пусть даже он разум и иным образом, чем то, что дает себе это имя, приобрел в позитивной религии такое значение, что сама борьба философии против позитивного, чуда и т. п. считается чем-то отброшенным и невежественным, — и то, что Кант в своей попытке оживить положительную форму религии¹, придав ей смысл исходя из своей философии, потерпел неудачу не потому, что при этом менялся бы собственный смысл этих форм, но потому, что последние больше уже не казались достойными этой чести². Но остается вопросом, не выпала ли разуму-победителю та же судьба, какая постигает победоносную силу варварских наций в отношении побежденной слабости образованных — сохранять внешнее господство, в духе же — пасть жертвой побежденного. Славная победа, которую просвещающий разум одержал над тем, что он, в соответствии с малой мерой своего понимания религии, рассматривал в качестве противоположной ему веры, при свете дня имеет следующую вид: ни позитивное, с которым он боролся, не осталось религией, ни он, победивший, не остался разумом, — а выродок, который, торжествуя, скачет по их трупам как общее, объединяющее обоих дитя умиротворения, так же мало имеет в себе от разума, как и от подлинной веры. Разум, который в себе и для себя был обессилен уже тем, что трактовал религию только как нечто позитивное, не идеалистически, не мог сделать ничего лучшего, чем по окончании борьбы обернуться на себя, дойти до самопознания и признать ничтожность своего бытия (Nichtsein) путем полагания лучшего, чем он сам, ибо он есть лишь рассудок, в качестве *потустороннего* в *вере вне и над собой*, как это

* Пер. с нем. и прим. *Антон Иваненко*.

1 Имеется в виду «Религия в пределах только разума», сочинение Канта, впервые опубликованное в 1793 г. См.: Кант 1994а.

2 Грамматическая структура данного предложения в русском переводе полностью воспроизводит грамматическую структуру предложения в оригинальном тексте Гегеля.

произошло в философиях Канта, Якоби и Фихте, — и тем, что он снова делает себя слугой некоей веры. По Канту, сверхчувственное не может быть познано разумом; высшая идея в то же время не обладает реальностью. По Якоби, разум стыдится побираться, а для того, чтобы копать вглубь, у него нет ни рук, ни ног³; человеку дано лишь чувство и сознание своего незнания истинного, только предощущение истинного в разуме, который есть лишь нечто вообще субъективное и инстинкт. По Фихте, бог есть нечто непонятное и немислимое; знание не знает ничего, кроме того, что оно ничего не знает, и вынуждено спасаться в вере. Согласно им всем, абсолютное, по старой дистинкции, так же мало может быть против разума, как и для него, оно — над разумом. Отрицательный образ действий Просвещения, положительная сторона которого в его тщеславной суете была лишена зерна, создал себе зерно тем, что постиг саму свою отрицательность и отчасти освободил себя от пошлости посредством чистоты и бесконечности отрицательного, отчасти, однако, именно поэтому снова оказался в состоянии обладать для положительного знания лишь конечным и эмпирическим, а вечным — лишь как потусторонним, так что последнее для познания пусто, и это бесконечное пустое пространство знания может быть заполнено лишь субъективностью стремления и предчувствия; и что раньше расценивалось в качестве смерти философии, — то, что разум должен отказаться от своего бытия в абсолютном, совершенно исключить себя из него и относиться к нему лишь отрицательно, — стало отныне высшим пунктом философии, а ничтожность бытия Просвещения превратилась посредством ее осознания в систему.

Несовершенные философские учения вследствие того, что они несовершенны, принадлежат вообще непосредственно эмпирической необходимости, и потому сторона их несовершенства постигается из этой необходимости и в ней; эмпирическое, то, что находится в мире как обычная действительность, в философиях эмпирического имеет в форме понятия как одно с сознанием и оправдано этим. С одной стороны, субъективный принцип, общий вышеназванным философским учениям, вовсе не является ограниченной формой духа непродолжительного периода времени или малого числа людей, с другой стороны, могучая форма духа, которая есть их принцип, несомненно, достигает в них полностью выраженным образом полноты своего сознания, своего философского образования и познания.

Но великая форма мирового духа, которая познала себя в этих философских учениях, есть принцип Севера и, рассмотренная религиозно, принцип протестантизма, — субъективность, в которой красота и истина излагается в чувствах и убеждениях, в любви и рассудке. Религия строит свои храмы и алтари в сердце индивида, а воздыхания и молитвы ищут бога, в созерцании

3 Гегель приводит близко к тексту оригинала слова Ф. Г. Якоби из его работы «Письма об учении Спинозы к господину Моисею Мендельсону», впервые опубликованной в 1785 г., второе расширенное издание которой вышло в 1789 г.: «Zu graben, hat sie weder Hand noch Fuß, auch schämt sie sich zu betteln» («У него (разума. — А. И.) нет ни руки, ни ноги, чтобы заняться раскопками, а побираться он стыдится») (Jacobi 1968, 214).

которого индивид себе отказывает, так как есть опасность со стороны рассудка, который может принять созерцаемое за вещь, рощу — за дрова⁴. Правда, внутреннее должно также стать внешним, намерение должно достичь действительности в поступке, непосредственное религиозное чувство — выразиться во внешнем движении, а вера, избегающая объективности познания, — стать себе объективной в мыслях, понятиях и словах; но рассудок строго отличает объективное от субъективного, и оно становится тем, что не обладает никакой ценностью и есть ничто, так же как и борьба субъективной красоты направлена как раз на то, чтобы в достаточной мере защититься от необходимости, по которой субъективное становится объективным. И если бы какая-нибудь красота захотела в нем стать реальной, достаться объективности, а сознание захотело бы обратиться к осуществлению и объективности самого себя, формированию явления, или захотело бы отобразиться в нем, то это следовало бы целиком отвергнуть, так как это было бы опасным излишеством и злом, поскольку оно могло бы быть превращено рассудком в какое-нибудь нечто, — также и прекрасное чувство, перейди оно в безболезненное созерцание, стало бы суеверием.

Эта власть, которая придается рассудку субъективной красотой и кажется сначала противоречащей ее тоске (*Sehnsucht*), устремляющейся прочь от конечного, ничтожного для нее, есть такая же необходимая сторона, как и ее борьба против рассудка, и это станет очевидно в дальнейшем, при изложении философских систем этой субъективности. Именно из-за ее бегства от конечного и из-за прочного бытия (*Festsein*) субъективности прекрасное для нее превращается в просто вещи, роща — в дрова, образы — в вещи, которые имеют глаза и не видят, имеют уши и не слышат⁵, и если идеалы не могут быть включены в полностью понятную рассудку реальность в виде чурбанов и камней, то они становятся выдумками, и любое обращение к ним кажется пустой игрой или зависимостью от объектов и суеверием.

Однако наряду с этим рассудком, усматривающим повсюду в истине бытия лишь конечность, религия как чувство, вечно исполненная тоски любовь, имеет свою возвышенную сторону в том, что она не цепляется ни за какое преходящее созерцание или наслаждение, но стремится к вечной красоте и блаженству. Как стремление (*Sehnen*) она есть нечто субъективное; но то, чего она жаждет и не может узреть, есть абсолютное и вечное; однако если бы

4 Оборот из «Посланий» Квинта Горация Флакка, книга первая, послание 6. Рус. пер. см.: Гораций 1993, 298–299.

5 Аллюзия на Псалом 113, стихи 10–15 (в немецкой традиции — Псалом 115): «Для чего же язычникам говорить: “Где же Бог их?”

Бог наш на небесах; творит все, что хочет.

А их идолы — серебро и золото, дело рук человеческих.

Есть у них уста, но не говорят; есть у них глаза, но не видят;

Есть у них уши, но не слышат; есть у них ноздри, но не обоняют;

Есть у них руки, но не осязают; есть у них ноги, но не ходят; и они не издадут голоса гортанью своею».

стремление нашло свой предмет, то временная красота субъекта как единичного стала бы его счастьем, совершенством существа, принадлежащего миру. Но насколько религия действительно превращала бы красоту в единичное, настолько же красота переставала бы быть прекрасным; однако наличное бытие (Dasein) в качестве чистой плоти внутренней красоты само перестает быть временным и чем-то собственным. Намерение как действие остается незапятнанным своей объективностью, а поступок, так же как и наслаждение, не восстает, превращаемый рассудком в нечто, против истинного тождества внутреннего и внешнего; высшим познанием было бы познание того, что такое эта плоть, в которой индивид не единичен, а стремление достигает совершенного созерцания и блаженного наслаждения.

Когда пришло время, бесконечное стремление вон из тела и мира примирилось с наличным бытием, но таким образом, что реальность, с которой примирились, объективное, получившее признание субъективности, в действительности было лишь эмпирическим наличным бытием, обычным миром и действительностью, и, таким образом, само это примирение не потеряло характера абсолютного противопоставления, заключенного в прекрасной тоске, оно лишь бросилось теперь к другой части противоположности, к эмпирическому миру; и хотя из-за его абсолютной слепой природной необходимости оно было уже твердо и внутренне уверенно в себе, оно все же нуждалось в объективной форме этого убеждения, — и бессознательная достоверность погружения в реальность эмпирического наличного бытия должна была в то же время, как раз в соответствии с необходимостью природы, пытаться оправдать себя и успокоить свою совесть. Это примирение для сознания произошло в учении о счастье, где фиксированный пункт, из которого исходят, — эмпирический субъект, а то, с чем его примиряют, — также обычная действительность, которой можно доверять и которой можно предаться, не впадая в грех. Глубокая грубость и беспросветная пошлость — внутреннее основание этого учения о счастье — возвышается лишь в том, что оно стремится к оправданию и честному осознанию, которое — так как оно, из-за абсолютности эмпирического, не способно на разум посредством идеи — может достичь только лишь объективности рассудка, понятия, каковое понятие представило себя в своей высшей абстракции в качестве так называемого «чистого разума».

Догматизм просвещенчества и эвдемонизма состоял, таким образом, не в том, что он принял счастье и наслаждение как высшее; ведь счастье, понятое как идея, перестает быть чем-то эмпирическим и случайным, как и чем-то чувственным. Разумный образ действий (Tun) и высшее наслаждение суть одно в высшем наличном бытии (Dasein), и совершенно безразлично — брать ли высшее существование со стороны его идеальности, которая, если ее изолировать, может быть названа лишь разумным образом действий, или со стороны его реальности, которая, если ее изолировать, может быть названа лишь наслаждением и чувством, — раз высшее блаженство есть высшая идея, ведь

разумный образ действий и высшее наслаждение, идеальность и реальность, суть в ней равным образом и тождественны. Любая философия представляет собой не что иное, как конструирование высшего блаженства в качестве идеи; вследствие того, что высшее наслаждение познается разумом, их различимость непосредственно отпадает, тем образом, что понятие и бесконечность, которая царит в деятельности, и реальность и конечность, которая царит в наслаждении, принимаются друг в друга. Poleмика против счастья превращается в пустую болтовню, если счастье познано в качестве блаженного наслаждения вечного созерцания. Но, конечно, то, что называется эвдемонизмом, имеет в виду эмпирическое счастье, наслаждение восприятия, а не вечное созерцание и блаженство.

Этой абсолютности эмпирического и конечного существа понятие или бесконечность противостоит настолько непосредственно, что одно обусловлено другим, есть посредством другого, и, поскольку одно в своем для-себя-бытии абсолютно, таково же и другое, третье же, истинно первое, вечное, — по ту сторону этой противоположности. Бесконечное, понятие, как в себе пустое, ничто, получает свое содержание посредством того, с чем оно в своей противоположности соотносено, — собственно, эмпирического счастья индивидуума; мудростью же и наукой называется подведение всего под такое единство понятия, чьим содержанием является абсолютная единичность, причисление к ней любого и каждого образа прекрасного, выражения идеи, мудрости и добродетели, искусства и науки, т. е. превращение их в нечто, что не есть в себе, — ведь единственным в-себе является абстрактное понятие того, что есть не идея, а абсолютная единичность.

В соответствии с твердым принципом этой системы образования, гласящим, что конечное есть в себе и для себя, абсолютно и единственная реальность, на одной стороне находится само конечное и единичное в форме многообразия, и в нее, следовательно, сыпают все религиозное, нравственное и прекрасное, потому что оно может быть понято рассудком как единичное, — на другой стороне находится та же самая абсолютная конечность в форме бесконечного, в качестве понятия счастья. Бесконечное и конечное, которые не должны полагаться тождественными в идее, так как каждое из них абсолютно для себя, противостоят таким образом друг другу в отношении господства, поскольку в их абсолютной противоположности понятие есть определяющее. Но над этой абсолютной противоположностью, относительными тождествами господства и эмпирической постижимостью возвышается вечное; поскольку противоположность абсолютна, то эта сфера есть нерасчислимое, непостижимое, пустое, непознаваемый бог, находящийся по ту сторону пограничных столбов разума, — сфера, которая для созерцания есть ничто, так как созерцание здесь только чувственно и ограничено; она также ничто и для наслаждения, ведь существует только эмпирическое счастье, ничто для познания, ведь то, что называется разумом, есть не что иное, как причисление всего и каждого к единичности и приведение любой идеи к конечности.

Это фундаментальное свойство эвдемонизма и Просвещения, превратившее прекрасную субъективность протестантизма в эмпирическую, поэзию его страдания, стыдящуюся любого примирения с эмпирическим существованием, — в прозу удовлетворения этой конечностью и чистой совести в отношении этого, — в какой мере присутствует оно в философии Канта, Якоби и Фихте? Эти философские учения не только не чужды ему, напротив, — они довели его до высшей степени совершенства. Сознательным образом они непосредственно направлены против принципа эвдемонизма; но вследствие того, что они не представляют собой ничего кроме этой направленности, их положительный характер составляет сам этот принцип, так что преобразование, производимое этими философскими учениями в эвдемонизме, только доводит до совершенства его образование, что для разума и философии — для принципа — само по себе безразлично. В этих философских учениях сохраняется абсолютное бытие конечного и эмпирической реальности, и абсолютное противоположное бытие бесконечного и конечного, а идеальное (*das Idealische*) понято лишь как понятие. Сохраняется в особенном, если это понятие полагается положительным образом, одно только их возможное относительное тождество, господство понятия над являющимся как реальным и конечным, к которому относится также все прекрасное и нравственное; если же понятие полагается как отрицательное, то субъективность индивидуума наличествует в эмпирической форме, господство же осуществляется не посредством рассудка, а как природная сила и слабость субъективностей в отношении друг друга. Над этой абсолютной конечностью и абсолютной бесконечностью сохраняется абсолютное как пустота разума, неизменной непостижимости и веры, последняя же, сама по себе неразумная, потому называется разумной, что этот разум, ограниченный своей абсолютной противоположностью, знает нечто высшее над собой и исключает себя из него.

В форме эвдемонизма принцип абсолютной конечности еще не достигал полноты абстракции, так как понятие полагалось на стороне бесконечности не чисто, но наполненным содержанием — счастьем. Вследствие того, что понятие не чисто, оно находится в положительном равенстве со своим противоположным, так как то, что составляет его содержание, именно и есть та реальность, положенная здесь в форме понятия, которое на другой стороне есть множественность, так что не имеется рефлексии о противоположности, или — противоположность не объективна, и эмпирическое не положено как отрицательность для понятия, а понятие не полагается как отрицательность для эмпирического, как не полагается понятие и в качестве в себе отрицательного. В полноте же абстракции есть рефлексия об этой противоположности, или идейная (*ideelle*) противоположность объективна, и каждое положено как некоторое нечто, которое не есть то, что есть другое; единство и множественное противостоят здесь как абстракции друг другу, вследствие чего противоположности ведь в отношении друг друга обладают обеими сторонами — положительности и отрицательности, так что, следовательно, эмпирическое для

понятия есть как абсолютное нечто, так и абсолютное ничто. Посредством первой стороны они являются прежним эмпиризмом, посредством второй они — в одно и то же время и идеализм, и скептицизм; то они называют практической, это — теоретической философией; в первой эмпирическое обладает для понятия или в себе и для себя самого абсолютной реальностью, во второй — знание об этом ничто.

В пределах этого общего основного принципа — принципа абсолютности конечности и получающейся из нее абсолютной противоположности конечности и бесконечности, реальности и идеальности, чувственного и сверхчувственного, и потусторонности бытия истинно реального и абсолютного — *эти философские учения* вновь образуют противоположности друг другу, а именно, *тотальность возможных для принципа форм*. Философия Канта устанавливает объективную сторону всей этой сферы; абсолютное понятие, просто для самого себя сущее как практический разум, есть высшая объективность в конечном, постулируемая абсолютно как идеальность в себе и для себя. Философия Якоби есть субъективная сторона, она переносит противоположность и абсолютно постулируемое тождественное бытие (*Identischsein*) в субъективность чувства, как бесконечного стремления и неисцелимого страдания. Философия Фихте является синтезом обеих; она требует формы объективности и основоположений, как и Кант, однако в то же время полагает противоборство этой чистой объективности с субъективностью в качестве стремления (*Sehnen*) и субъективного тождества. У Канта положено бесконечное понятие в себе и для себя и только лишь признанное философией; у Якоби бесконечное является аффицированным субъективностью, как инстинкт, побуждение (*Trieb*), индивидуальность; у Фихте само аффицированное субъективностью бесконечное снова делается объективным как долженствование (*Sollen*) и стремление (*Streben*).

Таким образом, сколь диаметрально эти философские учения противопоставляют себя эвдемонизму, столь же мало они выходят за его пределы. Подняться над субъективным и эмпирическим и затребовать для разума его абсолютное бытие и независимость от обычной действительности — это всего лишь высказанное ими намерение и указываемый ими принцип. Но поскольку этот разум обладает только лишь этой направленностью против эмпирического, бесконечное в себе есть только в отношении к конечному, то эти философские учения, вследствие того, что они борются с эмпирическим, непосредственно остаются в его сфере; кантовское и фихтевское поднялись, пожалуй, до понятия, но не до идеи, а чистое понятие есть абсолютная идеальность и пустота, оно обладает своим содержанием и своими измерениями только лишь в отношении к эмпирическому, и тем самым, посредством его, и обосновывает именно тот абсолютный нравственный и научный эмпиризм, в котором они и упрекают эвдемонизм. Философия Якоби не идет этим окольным путем — обособлять понятие от эмпирической реальности, а затем позволять той же самой эмпирической реальности, вне которой для понятия нет ничего, кроме

его уничтожения, снова наполнить понятие его содержанием; но она, так как ее принципом непосредственно является субъективность, есть непосредственный эвдемонизм, только с пристройкой отрицательности, поскольку она рефлектирует о том, что мышление, которое эвдемонизм еще не познает в качестве идейного (*das Idee*), отрицательного для реальности, в себе есть ничто.

Если более ранние научные проявления этого реализма конечности (ведь что касается ненаучных, то весь способ действий новейшей культуры до сих пор принадлежит ему), локкеанство и учение о счастье, превратили философию в эмпирическую психологию, сделали первой и высшей точкой зрения точку зрения субъекта и просто сущую конечность, спрашивали и ответили на вопрос, чем является по здравому расчету универсум для чувствующей и сознающей субъективности или разума, погруженного лишь в конечность и отказывающего себе в созерцании и познании вечного, то три упомянутых философских учения суть дополнение и идеализация этой эмпирической психологии, которое состоит в познании того, что бесконечное понятие просто противоположно эмпирическому, а сфера этой противоположности, конечное и бесконечное, абсолютна (хотя ведь если бесконечность противоположна конечности, то одно так же конечно, как и другое), а над ней — по ту сторону понятия и эмпирического — есть вечное, но познавательные способности и разум суть исключительно только эта сфера. Разумеется, такой, мыслящий лишь конечное, разум находит, что он может мыслить только конечное; разум в виде побуждения и инстинкта находит, что он не может мыслить вечного. Идеализм (который в субъективном измерении, а именно в философии Якоби, может обладать лишь формой скептицизма, и к тому же не истинного, так как здесь чистое мышление положено лишь в качестве субъективного, в то время как идеализм, напротив, состоит в том, что оно есть объективное), на который способны эти философские учения, есть идеализм конечного, не в том смысле, что конечное в них есть ничто, но в том, что конечное принимается в идейную форму, а конечная идеальность, т. е. чистое понятие, абсолютно противоположная конечности бесконечность, как и реальная конечность, обе полагаются равным образом абсолютно.

В соответствии с этим, самим по себе и единственно достоверным является то, что есть мыслящий субъект, аффицированный конечностью разум, и вся философия состоит в том, чтобы определить универсум для этого конечного разума. Так называемая критика познавательных способностей у Канта, неперелетание сознания и нетрансцендирование у Фихте, а у Якоби — отказ от попытки предпринять что-либо невозможное для разума, означает не что иное, как абсолютное ограничение разума формой конечности, в любом разумном познании убежденность в абсолютности субъекта и превращение ограниченности в вечный закон и бытие, как в себе, так и для философии. Таким образом, эти философские учения представляют собой не что иное, как доведение рефлексивной культуры до системы — культуры обычного человеческого рассудка, который поднимается до мышления некоторого всеобщего, но

поскольку он остается обычным рассудком, принимает бесконечное понятие за абсолютное мышление и оставляет бесконечное понятие и свое созерцание (Anschauung) вечного лишь раздельными, — тем ли образом, что вообще отказывается от этого созерцания и держится понятия и эмпирии, или так, что имеет их оба, но не может объединить, не может ни принять созерцание в понятие, ни уничтожить равным образом и понятие, и эмпирию. Мучение лучшей природы в этой ограниченности или абсолютной противоположности выражается посредством тоски и стремления, сознания того, что это — ограниченность, подняться над которой она не может, в виде веры в нечто потустороннее этой ограниченности, в виде, однако, неизменной неспособности и вместе с тем — невозможности подняться за предел, в ясную самой себе и лишённую тоски область разума.

Так как аффицированный чувственностью разум представляет собой твердую точку зрения, которую всевластное время и его культура зафиксировали для философии, то делом такой философии является не познание бога, но, как это называют, человека. Этот человек и человечность суть ее абсолютная точка зрения, именно как неизменная, непреодолимая конечность разума, не как отблеск вечной красоты, духовный фокус универсума, но как абсолютная чувственность, которая обладает, однако, способностью веры в то, что можно подбелить себя там или сям чуждым ей сверхчувственным. Как для искусства, будь оно ограничено портретированием, его идеальное состояло бы в том, чтобы все же привносить тоску во взгляд глаз обычного лица, складывать его губы все же в печальную улыбку, но изображение возвышающихся над тоской и печалью богов было бы ему просто запрещено — как будто изображение вечных образов возможно только с ущербом для человечности, — так и философия должна представлять не идею человека, но абстракцию эмпирической человечности, смешанную с ограниченностью, и неизменно нести в себе ввешенное жало абсолютной противоположности, и при том, что она ясно осознает свою ограниченность чувственным — все равно, будет ли она анализировать эту свою абстракцию или прекраснотушным и трогательным образом совершенно оставит ее, — в тоже время украшать себя поверхностной расцветкой сверхчувственного, поскольку в вере она указывает на нечто высшее. Но истина не может быть обманута такой канонизацией конечности, при которой последняя остается как была, ведь истинное освящение должно было бы уничтожить эту канонизацию. Когда художник не в состоянии даровать действительности истинную истину, осветив ее эфирным лучом и полностью погрузив в него, но может изобразить лишь действительность в себе и для себя, что обычно называется реальностью и истиной, хотя она не есть ни то, ни другое, и прибегает к средствам трогательности в отношении действительности, средствами тоски и сентиментальности, и повсюду украшает щеки пошлости слезами, а в уста вкладывает «О, Боже!», то при этом, хотя его образы и устремлены к небу прочь от действительного, но, подобно летучим мышам, не являющимся ни птицами, ни зверьми, не принадлежат ни Земле, ни небу, и подобная

красота не может существовать без уродства, подобная нравственность — без слабости и низости, рассудок, демонстрирующий себя здесь, — без банальности, счастье и несчастье, о которых здесь идет речь, первое не может существовать без вульгарности, второе — без страха и малодушия, а оба — без презренности, — так же мало способна и философия, если она принимает конечное и субъективность в соответствии с их способом бытия в форму понятия в качестве абсолютной истины, очистить их тем образом, что она приводит их в связь с бесконечным; ведь само это бесконечное не есть истинное, так как оно не в состоянии поглотить конечность. Но если в ней действительность и временное как таковое исчезает, то это расценивается в качестве ужасного препарирования, которое не оставляет человека в целостности, и в качестве насильственного абстрагирования, лишённого всякой, в особенности практической, истины, подобная абстракция понимается как болезнетворный отрыв существенной части от полноты целого; в качестве существенной части, однако, и в качестве абсолютного в-себе признается временное, эмпирическое и лишённость; дело обстоит таким же образом, как если бы кто-нибудь, видевший только ноги статуи, после того, как его глазам открылось все произведение, стал бы жаловаться на то, что он лишен своей лишённости, что неполноту сделали неполной. Познание конечного есть такое познание части и единичного; если бы абсолютное было *составлено* из конечного и бесконечного, то абстрагирование от конечного было бы, разумеется, потерей, но в идее конечное и бесконечное есть одно, и потому конечность как таковая в том плане, что она должна обладать в себе и для себя истиной и реальностью, исчезла; отрицаемо, однако, только то, что в ней есть отрицание, и, таким образом, положено истинное утверждение (Affirmation). Высшая абстракция этого, сделанного абсолютным, отрицания есть эгоистность (Egoität)⁶, как в противном случае вещь — высшая абстракция полагания (Position); одно, как и другое, само есть лишь отрицание другого. Чистое бытие, как и чистое мышление, — абсолютная вещь и абсолютная эгоистность — равным образом делают конечность абсолютным, и, не говоря о других явлениях, эвдемонизм и просвещенчество, так же как и философия Канта, Якоби и Фихте, к более обстоятельному сопоставлению которых мы теперь и обратимся, стоят на одной и той же ступени.

А.

КАНТОВСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Тем, что ее сущность состоит в том, чтобы быть критическим идеализмом, кантовская философия прямо признается в том, что ее принцип — субъективность и формальное мышление, и, будучи уверена в своей точке зрения, заключающейся в том, чтобы наивысшим делать единство рефлексии, она в наибеззаботнейшем рассказе открывает, что она такое и чего она хочет;

6 По всей видимости, неологизм Г. В. Ф. Гегеля от латинского *ego* — я, сконструированный им по модели центрального понятия философии И. Г. Фихте *Ichheit* — яйность.

наименование «разум», даваемое ею понятию, может, самое большее, затруднить или затемнить постижение этого. В более низких пунктах, где в ее основе поистине лежит некоторая идея, отчасти запутанность, с которой она выражает идею, затрудняет ее познание, отчасти она сама очень скоро вновь превращает разумное в рассудочное и обусловленное; она, впрочем, на своем пути встречает как голые возможности мышления и лишенные всякой реальности преувеличенные понятия, так и, мимоходом, идеи, которые она очень скоро вновь отбрасывает как голые пустые мысли, а самую высшую идею, на которую она натолкнулась в своем критическом предприятии и к которой она отнеслась как к пустому измышлению и лишь протivoестественному школьному остроумию, выковыривающему реальность из понятий⁷, она, но лишь под конец своей философии, установила в качестве постулата⁸, обладающего необходимой субъективностью, но не той самой абсолютной объективностью, чтобы, вместо того, чтобы заканчивать верой в эту идею, с нее только и начинать философию и ее признать единственным содержанием последней. Если кантовская философия просто останавливается на противоположности и делает тождество последней абсолютным концом философии, т. е. чистой границей, которая есть лишь ее отрицание, то в качестве задачи истинной философии не стоит наперекор этому рассматривать задачу разрешить находимые противоположности, постигаемые то как дух и мир, то как душа и тело, как Я и природа и т. д., в их конце, ведь ее единственная идея, имеющая для нее реальность и истинную объективность, — это снятость противоположности, и ни это абсолютное тождество не есть всеобщий субъективный, нереализуемый постулат, но единственная истинная реальность, ни познание его не есть вера, т. е. потустороннее для знания, но ее единственное знание. Поскольку же философия в абсолютном тождестве не признает для себя сущим ни одно из противоположных, ни другое в его абстракции от другого, ведь высшая идея безразлична по отношению к обоим, и каждое, рассмотренное в отдельности, есть ничто, постольку она есть идеализм, — и кантовская философия имеет заслугу быть идеализмом, так как она доказывает, что ни понятие лишь для себя, ни созерцание лишь для себя не есть нечто, созерцание для себя слепое, а понятие для

7 Местом у Канта, текстуально наиболее близким к тому, как Гегелем здесь передается мысль Канта, является начало раздела «О невозможности космологического доказательства бытия Бога» «Критики чистого разума». Текст немецкого оригинала второго издания «Критики чистого разума» (традиционно обозначаемого как издание «В»): Kant 1787, 631; в рус. пер.: «Попытка извлечь из совершенно произвольно построенной идеи существование самого соответствующего ей предмета была чем-то совершенно протivoестественным и представляла собой лишь нововведение школьного остроумия» (Кант 1994б, 455). Близким к данному месту образом эта мысль высказывается Кантом в «Заявлении по поводу наукоучения Фихте» 1799 г. («Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre»); рус. пер. см.: Кант 1994в, 263.

8 Гегель имеет в виду содержание раздела V книги второй «Критики практического разума» «Бытие Божье как постулат чистого практического разума»; рус. пер. см.: Кант 1994г, 521–530.

себя пусто⁹, и что конечное тождество обоих в сознании, называемое опытом, также мало есть разумное познание. Но тем, что кантовская философия объявляет это конечное познание единственно возможным и делает в себе сущим, делает положительным именно эту отрицательную, чисто идеалистическую сторону или опять-таки именно это пустое понятие как абсолютный — как теоретический, так и практический — разум, она вновь впадает в абсолютную конечность и субъективность, а вся задача и содержание этой философии заключается не в познании абсолютного, а в познании этой субъективности или в критике способности познания.

«Ибо, на мой взгляд, первый шаг к разрешению различных вопросов, с которыми почти наверняка должна была столкнуться человеческая душа, состоит в исследовании нашего собственного разума, изучении своих собственных сил и усмотрении того, к чему они применимы. На мой взгляд, до тех пор, пока этого не было сделано, мы начинали не с того конца и напрасно искали удовлетворения в спокойном и надежном обладании наиболее важными для нас истинами в то самое время, как пускали свои мысли в обширный океан бытия, как будто бы все это бесконечное пространство является естественным и несомненным владением нашего разума, в котором ничто не избегает его определений, ничто не ускользает от его понимания.

Если, таким образом, люди, направляя свои исследования за пределы своих способностей, пускают свои мысли странствовать по таким глубинам, где они не достают твердой опоры, то не удивительно, что они поднимают вопросы и умножают споры, которые никогда не приводят ни к какому ясному решению, а только поддерживают и увеличивают их сомнения и в конце концов утверждают их в абсолютном скептицизме. А между тем, если бы как следует были изучены способности нашего разума, выявлены пределы нашего познания и найдены границы освещенной и темной части вещей, постигаемой и непостигаемой нами, люди примирились бы с открыто признанным неведением одной части и с большей пользой и удовлетворенностью обратили бы свои мысли и рассуждения на другую»¹⁰.

Такими словами Локк во введении к своему «Опыту» выражает цель своего предприятия, — словами, которые также можно было бы прочесть и во введении к кантовской философии, точно так же ограничивающей себя пределами локковской цели, собственно, рассмотрением конечного рассудка.

9 Место у Канта, трактуемое здесь Гегелем, представляет собой начало (первые две страницы) раздела «Трансцендентальная логика» «Критики чистого разума». Текст немецкого оригинала: Kant 1787, 74–75. Кульминацией размышлений Канта в данной части текста выступает следующее высказывание: «Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы» (Кант 1994б, 90).

10 Гегель цитирует «Опыт о человеческом разумении» Джона Локка (книга первая, глава первая, введение, п. 7) по следующему нем. пер.: Locke 1757, 8. Мы приводим данный отрывок в рус. пер. по изд.: Локк 1985, 94–95.

Но в этих пределах и несмотря на совершенно иначе звучащие высшие результаты истинная идея разума находит себе выражение в формуле: «Как возможны синтетические суждения *a priori*?»¹¹. Однако с Кантом случилось то же самое, в чем он упрекает Юма, собственно, то, что он мыслил эту задачу философии вовсе не достаточно определенно и не в ее всеобщности, а остался лишь при *субъективном* и внешнем значении этого вопроса и полагал выясненным, что разумное познание невозможно; и согласно его заключениям все, что называется философией, сводилось бы лишь к самообману мнимого усмотрения разума¹².

Как возможны синтетические суждения *a priori*? Эта проблема выражает не что иное, как идею, что в синтетическом суждении субъект и предикат, первый — особенное, второй — всеобщее, первый — в форме бытия, второй — в форме мышления, что это неоднородное в то же время *a priori*, т. е. абсолютно тождественны. Возможность этого полагания — один лишь разум, который есть не что иное, как это тождество такого неоднородного. Эту идею видят изза плоскости дедукции категорий и в связи с пространством и временем не там, где она должна быть — в трансцендентальном объяснении этих форм, а в следствии, лишь там, где при дедукции категорий появляется изначально синтетическое единство апперцепции, к тому же познанное в качестве принципа образного синтеза или принципа форм созерцания, а сами пространство и время поняты как синтетические единства и продуктивная способность воображения, спонтанность и абсолютная синтетическая деятельность — как принцип чувственности, до того характеризовавшейся лишь как рецептивность¹³.

Это изначально синтетическое единство, т. е. единство, которое должно быть понято не как продукт противоположных, а как истинно необходимое, абсолютное, изначально тождество противоположных, есть принцип как продуктивной способности воображения, слепой, т. е. погруженной в различие, не отделяющей себя от него, так и единства, в качестве рассудка полагающего различие тождественным, но отличающего себя от различенного; отсюда ясно, что кантовские формы созерцания и формы мышления вовсе не рядоположены как особенные изолированные способности, как это себе обычно представляют. Одно и то же синтетическое единство — а что это здесь означает, будет сейчас же определено — есть принцип созерцания и рассудка; рассудок есть лишь более высокая потенция, в которой тождество, в созерцании целиком

11 См.: Кант 1994б, 52. Текст немецкого оригинала: Kant 1787, 19. См. также § 5 «Пролегомена ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука» (1783), где данная мысль выражена несколько иначе: «Как возможны синтетические положения *a priori*?»; рус. пер. см.: Кант 1994д, 29.

12 См.: Кант 1994б, 52–53. Текст немецкого оригинала: Kant 1787, 19–20.

13 Ср.: Кант 1994б, 117–122 (§ 13 «О принципах трансцендентальной дедукции вообще»), 62–64 (§ 1 «Трансцендентальной эстетики»), 125–129 (§ 15 «О возможности связи вообще») и § 16 «О первоначально-синтетическом единстве апперцепции»). Текст немецкого оригинала соответственно: Kant 1787, 116–124, 33–36, 129–136.

и полностью погруженное в многообразность, одновременно как противоположное ей конституирует себя в себе как всеобщность, посредством чего оно есть более высокая потенция. Кант поэтому полностью прав, называя созерцание без формы слепым, ведь в созерцании не имеется относительной противоположности, а следовательно, также и относительного тождества единства и различия, в каком-то относительном тождестве и противоположности состоит виденье или сознание, — тождество, однако, как в магните, полностью тождественно с различием. Поскольку, однако, созерцание чувственно, т. е. противоположность не снята как в интеллектуальном созерцании, но должна выступать в эмпирическом созерцании как таковом, постольку она сохраняется также и в этой форме погруженности, и противоположности расходятся как две формы созерцания, одна — как тождество мышления, другая — как тождество бытия, как созерцание времени и пространства. — Ровно также понятие пусто без созерцания, ведь синтетическое единство есть лишь понятие, поскольку оно связывает различие таким образом, что оно в то же время выступает вне последнего в относительной противоположности к нему. Чистое понятие изолировано есть пустое тождество; только как одновременно относительно тождественное с тем, чему оно противостоит, оно есть понятие и наполнено лишь посредством многообразного созерцания; чувственное созерцание $A = B$, понятие $A^2 = (A = B)$.

Что же касается главного обстоятельства, того, что продуктивная способность воображения, как в форме чувственного созерцания, так и в форме понимания созерцания или опыта, есть истинно спекулятивная идея, то из-за выражения «синтетическое единство» может показаться, что тождество якобы предполагает антитезис и нуждается в многообразности антитезиса как независимом от него и сущем для себя, что, следовательно, оно по природе более позднее, чем противоположение. Однако это единство у Канта бесспорно — абсолютное, изначальное тождество самосознания, которое априорно абсолютно полагает из себя суждение, или, скорее, как тождество субъективного и объективного в сознании является как суждение; это изначальное единство апперцепции называется синтетическим именно из-за его двусторонности, так как в нем противоположенное есть абсолютно одно. Если абсолютный синтез, который абсолютен постольку, что он не есть агрегат собранных вместе многообразностей и лишь после них добавился к ним, рефлектируется отдельно и с прицелом на его противоположенные, то одно из них — это пустое Я, понятие, другое — многообразность, тело, материя, или еще как-нибудь иначе. Кант очень хорошо говорит об этом в «Критике чистого разума» на с. 135: пустое Я как простое представление не дает ничего многообразного¹⁴; истинное

14 Гегель отсылает здесь к § 16 «О первоначально-синтетическом единстве апперцепции» «Критики чистого разума», указывая номер страницы по второму изданию (Kant 1787). В данном издании указанный параграф располагается на сс. 132–136. Только первая часть приводимого здесь Гегелем в качестве кантовского текста (до первой точки с запятой) является цитатой из собственного текста Канта (за исключением слова «пустое»,

синтетическое единство или разумное тождество — лишь то, что есть отношение многообразного к пустому тождеству, Я; из которого, как изначально-го синтеза, уже исключаются Я, как мыслящий субъект, и многообразное, как тело и мир, — посредством чего Кант, следовательно, отличает абстракцию Я или рассудочное тождество от самого истинного Я как абсолютного, изначально синтетического тождества как принципа.

Так Кант поистине разрешил свой вопрос о том, как возможны синтетические суждения a priori. Они возможны посредством изначально-абсолютного тождества разнородного, лишь из которого, как безусловного, оно само отделяет себя как являющиеся раздельными в форме суждения субъект и предикат, особенное и всеобщее. Но разумное или, как выражается Кант, априорное

вставленного Гегелем), остальное представляет собой гегелевское истолкование мысли указанного параграфа «Критики чистого разума», причем центральным для гегелевской мысли является его конец, действительно расположенный на с. 135.

Ср. рус. пер. данного параграфа: «Должна быть *возможность того*, чтобы выражение: *я мыслю* сопровождало все мои представления; в противном случае во мне представлялось бы нечто такое, что вовсе нельзя было бы мыслить, иными словами, представление или было бы невозможно, или по крайней мере для меня не существовало бы. Представление, которое может быть дано до всякого мышления, называется *созерцанием*. Все многообразное в созерцании имеет, следовательно, необходимое отношение к [представлению]: *я мыслю* в том самом субъекте, в котором это многообразие находится. Но это представление есть стихийный акт, т. е. оно не может рассматриваться как принадлежащее чувственности. Я называю его *чистой апперцепцией*, чтобы отличить его от *эмпирической* апперцепции; оно есть самосознание, порождающее представление *я мыслю*, которое должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть одним и тем же во всяком сознании; следовательно, это самосознание не может сопровождаться никаким иным [представлением], и потому я называю его также *первоначальной апперцепцией*. Единство его я называю также *трансцендентальным* единством самосознания, чтобы обозначить возможность априорного познания на основе этого единства. В самом деле, многообразные представления, данные в некотором созерцании, не были бы все вместе *моими* представлениями, если бы они не принадлежали все вместе одному самосознанию; иными словами, как мои представления (хотя бы я их и не сознавал такими), они все же необходимо должны сообразоваться с условием, единственно при котором они *могут* находиться вместе в одном общем самосознании, так как в противном случае они не все принадлежали бы мне. Из этой первоначальной связи можно сделать много выводов.

Во-первых, это всеобщее тождество апперцепции данного в созерцании многообразного заключает в себе синтез представлений и возможно только благодаря осознанию этого синтеза. В самом деле, эмпирическое сознание, сопровождающее различные представления, само по себе разрознено и не имеет отношения к тождеству субъекта. Следовательно, это отношение еще не возникает оттого, что я сопровождаю всякое представление сознанием, а достигается тем, что я *присоединяю* одно представление к другому и сознаю их синтез. Итак, лишь благодаря тому, что я могу связать многообразное [содержание] данных представлений в *одном сознании*, имеется возможность того, чтобы я представлял себе *тождество сознания* в самих *этих представлениях*; иными словами, *аналитическое* единство апперцепции возможно, только если предположить наличие некоторого *синтетического* единства апперцепции. Вот почему мысль, что все представления, данные в созерцании, в совокупности принадлежат *мне*, означает, что я соединяю их в одном самосознании или по крайней мере могу соединить их в нем, и хотя сама эта мысль еще не есть осознание *синтеза* представлений, тем не менее она предполагает возможность его;

этого суждения, абсолютное тождество как среднее понятие выдвигает себя не в суждении, а в заключении; в суждении оно в связке «есть», бессознательное, а само суждение есть лишь перевешивающее явление различия. Разумное здесь для познания точно также погружено в противоположность, как для сознания вообще тождество в созерцании, связка не есть мыслимое, познание, а выражает именно непознанность разумного; обнаруживается и есть в сознании лишь продукт как члены противоположности: субъект и предикат, и в форме суждения только они положены, как предмет мышления, не их бытие одним. В чувственном созерцании понятие и реальное не противостоят друг другу. В суждении тождество как всеобщее в одно и то же время выдвигает себя из своей погруженности в различие, которое таким образом является как особенное, и противопоставляет этой погруженности; но в суждении разумное тождество тождества как всеобщего и особенного есть бессознательное, и само суждение — лишь явление последнего.

Если не отличать Я, которое есть представляющее и субъект и называется Кантом лишь сопровождающим все представления, от того, что Кант называет способностью изначального синтетического единства апперцепции¹⁵, и не познать эту способность воображения не в качестве среднего члена, который лишь всовывается между существующим абсолютным субъектом и абсолютным существующим миром, но ее — как первое и изначальное, из чего лишь и разделяются в необходимо двухчастное явление и продукт как

иными словами, только в силу того, что я могу постичь многообразное [содержание] представлений в одном сознании, я называю все их *моими* представлениями; в противном случае я имел бы столь же пестрое разнообразное Я, сколько у меня есть сознаваемых мной представлений. Итак, синтетическое единство многообразного [содержания] созерцаний как данное а priori есть основание тождества самой апперцепции, которая а priori предшествует всему *моему* определенному мышлению. Однако не предмет заключает в себе связь, которую можно заимствовать из него путем восприятия, только благодаря чему она может быть усмотрена рассудком, а сама связь есть функция рассудка, и сам рассудок есть не что иное, как способность а priori связывать и подводить многообразное [содержание] данных представлений под единство апперцепции. Этот принцип есть высшее основоположение во всем человеческом знании.

Этот принцип необходимого единства апперцепции сам, правда, имеет характер тождественного, т. е. представляет собой аналитическое положение, но тем не менее он объясняет необходимость синтеза данного в созерцании многообразного, и без этого синтеза нельзя мыслить полное тождество самосознания. В самом деле, Я как простое представление еще не дает ничего многообразного; многообразное может быть дано только в отличном от Я созерцании, и его можно мыслить в одном сознании благодаря связи. Рассудок, в котором самосознанием было бы дано также и все многообразное, был бы *созерцающим* рассудком; между тем наш рассудок может только *мыслить*, а созерцания он должен получать из чувств. Итак, я сознаю свое тождественное Я в отношении многообразного [содержания] представлений, данных мне в созерцании, потому что я их все называю *своими* представлениями, составляющими одно представление. Но это значит, что я а priori сознаю необходимый синтез их, называемый первоначальным синтетическим единством апперцепции, которой подчинены все данные мне представления, причем именно синтез должен подчинять их ей» (Кант 1994б, 126–129).

15 См. цитату в предыдущем примечании.

субъективное Я, так и объективный мир как единственное в-себе, то можно ничего не понять во всей трансцендентальной дедукции как форм созерцания, так и категории вообще. Эта способность воображения как изначальное двустороннее тождество, которое на одной стороне становится субъектом вообще, а на другой — объектом, а изначально есть оба, есть не что иное, как сам разум, идея которого только что была определена, лишь как разум, являющийся в сфере эмпирического сознания. То, что в-себе эмпирического сознания есть сам разум и продуктивная способность воображения, как созерцающая, так и познающая (*erfahrend*), суть не особенные, отдельные от разума способности, и что эта продуктивная способность воображения лишь называется рассудком, поскольку категории как определенные формы познающей способности воображения положены в форме бесконечного и зафиксированы как понятия, равным образом образующие в своей сфере законченную систему, — это должно быть постигнуто преимущественно теми, кто, слыша о способности воображения, не может подумать ни о рассудке, ни, еще менее, о разуме, а только лишь о беззаконности, произволе и вымысле, и не может отвязаться от представления о качественном многообразии сил и способностей духа. В кантовской философии в основном проходят мимо продуктивной способности воображения потому, что ее чистая идея, как и другие потенции, представлена, разумеется, в довольно спутанном виде и почти в обычной форме психологических, но априорных способностей, — и единственное априорное, будь оно априорным чувственности или рассудка или что еще, Кант познал не как разум, а только лишь в формальных понятиях всеобщности и необходимости, и, как мы сейчас же увидим, снова сделал само истинно априорное чистым, т. е. не изначально синтетическим единством.

Но так как в-себе выдвинуто в потенции способности воображения, а двойственность последней постигнута как рефлексированная двойственность, собственно, как суждение, равно как и ее тождество — как рассудок и категория, следовательно, как одновременно рефлексированное и относительное, то абсолютное тождество относительного, фиксированного как всеобщее или как категория, тождества и относительной двойственности всеобщего и особенного также должно было бы быть рефлексировано и познано как разум; однако способность воображения, которая есть разум, погруженный в различие, как эта потенция возвышаема лишь в форме бесконечности, фиксируется как рассудок, и это лишь относительное тождество с необходимостью противопоставит особенному, просто аффицировано им как чуждым ему и эмпирическим, а в-себе обоих, тождество этого рассудка и эмпирического или априорного суждения не проявляется, и философия не продвигается от суждения до априорного заключения, от признания того, что оно — явление в-себе, до познания в-себе. И поэтому абсолютное суждение идеализма в кантовском изложении может, а в этой потенции — и должно быть постигнуто так, что многообразное чувственности, эмпирическое сознание как созерцание и ощущение в себе есть нечто бессвязное, мир есть в себе распадающееся, получающее объективную

взаимосвязь и устойчивость, субстанциальность, многочисленность и даже действительность и возможность лишь посредством благодеяния самосознания разумного человека, — объективная определенность, которую человек вглядывает (*hin-sieht*) и выбрасывает вовне. Вся дедукция приобретает затем очень доступный смысл, вещи в себе и ощущения, — а в рассмотрении ощущений и их эмпирической реальности не остается ничего иного, как мыслить, что ощущение происходит от вещей в себе, ведь от них вообще происходит непостижимая определенность эмпирического сознания, и они не могут быть ни созерцаемы, ни познаны; то, что в опыте есть форма созерцания, принадлежит образному синтезу, то, что есть понятие, — интеллектуальному; для вещей в себе не остается другого органа, кроме ощущения, ведь оно одно есть не а priori, т. е. не основано в человеческой способности познания, для которой суть лишь явления; — мыслить, что вещи в себе и ощущения не имеют объективной определенности; их объективная определенность есть их единство, но это единство — лишь самосознание обладающего опытом субъекта и, следовательно, также мало нечто истинно априорное и в себе сущее, как и какая-либо иная субъективность. Критический идеализм, согласно этому, заключался бы ни в чем ином, как в формальном знании о том, что субъект и вещи, или не-Я, каждое существует для себя — Я представления «Я мыслю» и вещь в себе — не так, как если бы каждое из них было положено как субстанция, одно — как душевная вещь, другое — как объективная вещь, но так, что Я представления «Я мыслю», как субъект, есть абсолютно, также как и потусторонняя ему вещь в себе, оба — без дальнейшей определенности согласно категориям. Объективная определенность и ее формы выступают лишь в отношении их друг к другу, и это их тождество формально, является как каузальное отношение, так что вещь в себе становится объектом, поскольку получает некоторую определенность от деятельного субъекта, каковая уже в силу этого у них одна и та же; но вне этого они суть нечто совершенно неравное, тождественны как Солнце и камень в рассмотрении тепла, когда Солнце нагревает камень¹⁶. Абсолютное тождество субъекта и объекта перешло в такое формальное тождество, а трансцендентальный идеализм — в этот формальный или, скорее и собственно, психологический идеализм. — Суждение, когда совершено разделение субъекта и объекта, вновь является удвоенным в субъективном и объективном, как переход от одного объективного к другому, а они сами вновь положены в отношении субъективного и объективного, и к тождеству обоих, точно так же — и от одного субъективного явления к другому. Так тяжесть есть объективное как некоторое субъективное или особенное тел, а как некоторое объективное или всеобщее — движение; или субъективное, способность воображения, как некоторое субъективное или особенное — Я, а как объективное или всеобщее — опыт. Эти отношения явления Кант установил с их объективной стороны в качестве суждений в системе основоположений способности

16 Ср.: «Прологомены», § 20, примечание (Кант 1994д, 58).

суждения¹⁷; и поскольку тождество являющегося неоднородным в таком отношении суждения, например, поскольку то, что есть причина, необходимо, т. е. абсолютно связано с причинным, следовательно, есть трансцендентальное тождество, постольку в ней должно видеть истинный идеализм. Но сама вся эта система основоположений как сознательный человеческий рассудок выступает опять-таки на одной стороне как субъективное, и тут возникает вопрос — какое отношение это суждение, а именно субъективность рассудка, имеет к объективности? Они тождественны, но тождественны формально, поскольку здесь опущена неоднородность явления; форма *A* имеется как одна и та же в субъекте и в объекте. Она не положена одновременно неоднородным образом, т. е. один раз — как субъективное, другой — как объективное, один раз — как единство, другой — как множественность, как только и должно быть познано противопоставление и явление; не положена один раз — как точка, другой — как линия, не как $1 = 2$, но так, что, если субъективное — точка, то и объективное — точка, если субъективное — линия, то и объективное — линия. Одно и то же рассматривается один раз как представление, другой — как существующая вещь; дерево положено как мое представление и как вещь; тепло, свет, красное, сладкое и т. п. — как мое ощущение и как свойство вещи, так же как и категория — один раз как отношение моего мышления, другой — как отношение вещей. То, что такая различность, как представленная здесь, есть лишь различные стороны моего субъективного рассмотрения, и что эти стороны опять-таки не положены объективно в противопоставлении как познанию явления, но как главное являет себя то формальное тождество, — это составляет сущность формального или психологического идеализма, который так же мало познает *явление* абсолютного в истине *явления*, как и абсолютное тождество, — одно просто неотделимо от другого, — и в который в каждый момент соскальзывает кантовская, а в особенности фихтевская философия. — Такое формальное тождество непосредственно против себя или наряду с собой имеет бесконечное нетождество, с которым оно должно непостижимым образом срастаться; ведь на одну сторону приходится Я со своей продуктивной способностью воображения или, скорее, со своим синтетическим единством, которое, будучи положено так изолировано, есть формальное единство многообразного, а наряду с ним — бесконечность ощущений или, если угодно, вещей в себе, каковое царство, поскольку оно покинуто категориями, не может быть ничем иным, кроме как бесформенным комом, несмотря на то, что оно, согласно «Критике способности суждения», в качестве царства прекрасной природы и содержит в себе определенности, по отношению к которым способность суждения не может быть субсуммирующей, но лишь рефлектирующей¹⁸. Но так как объективность и устойчивость происходят ведь вообще только лишь от

17 См. главу «Система основоположений чистого рассудка» «Критики чистого разума» (Кант 1994б, 163–269). Текст немецкого оригинала: Kant 1787, 187–294.

18 См.: «Введение» к «Критике способности суждения» (Кант 1994е, 10–38).

категорий, а это царство есть без категорий и все же — для себя и для рефлексии, то его можно представить себе не иначе как железного короля из сказки, которого человеческое самосознание пронизывает по жилам объективности, стоящим в виде статуи, жилы которой выел формальный трансцендентальный идеализм, так что она просела и представляет собой отвратительное зрелище чего-то среднего между формой и комом¹⁹; а для познания природы, без жил, вприснутых в нее самосознанием, не остается ничего, кроме ощущения.

И таким образом объективность категорий в опыте и необходимость этих отношений снова становится, следовательно, чем-то случайным и субъективным. Этот рассудок есть человеческий рассудок, часть способности познания, рассудок фиксированного пункта эгоистности. Вещи, как они познаются рассудком, суть явления, ничто в себе, это — полностью истинный результат; а непосредственное заключение состоит в том, что также и рассудок, познающий лишь явления и в себе ничто, сам есть явление и ничто в себе; однако так познающий, дискурсивный рассудок рассматривается, напротив, как в себе и абсолютный, а познание явлений догматически рассматривается как единственный способ познания, разумное же познание отрицается. Если формы, посредством которых есть объект, в себе суть ничто, то они должны быть ничем в себе и для познающего разума; но в отношении того, что рассудок есть абсолютное человеческого духа, у Канта, кажется, никогда не возникало ни малейшего сомнения, напротив, рассудок — абсолютно фиксированная, непреодолимая конечность человеческого разума. — При решении задачи *объяснить* общность души с телом Кант совершенно справедливо обнаруживает сложность (не объяснения, но познания) в предположенной разнородности души с предметами внешних чувств; но если учесть то, что предметы обоих родов отличаются здесь друг от друга не внутренне, но лишь поскольку один и другой *являются внешне*, следовательно, то, что, как сама вещь в себе, лежит в основе явления материи, не должно быть, *пожалуй*, настолько неоднородным, то сложность бы исчезла и не осталось бы иной, кроме сложности в отношении того, как вообще возможна общность между субстанциями (пущаться здесь в рассмотрение этой сложности было бы излишне), разрешение каковой — *без сомнения* — также находится вне поля *человеческого* познания²⁰. — Видно, что из-за возлюбленного человечества и его способности познания Кант столь мало чтит свою мысль о том, что они, *пожалуй*, столь разнородны не *в себе*, но лишь в явлении, и считает эту мысль лишь догадкой какого-то «может быть», а не разумной.

19 Имеется в виду сюжетный поворот «Сказки из «Разговоров немецких беженцев»» И. В. Гёте, впервые опубликованной в 1795 г. в журнале «Оры», издававшемся Ф. Шиллером (Goethe 1795, 145–146). Гегель допускает при этом неточность — в сказке бесформенной массой оседает не «железный король», а «король из сплава». См. рус. пер.: Гете 1978.

20 См.: раздел «Завершение разбора психологического паралогизма» «Критики чистого разума» (Кант 1994б, 319–320). Текст немецкого оригинала: Kant 1787, 427–428.

Такой формальный идеализм, полагающий таким образом абсолютный пункт эгоистичности и ее рассудка с одной стороны и абсолютную множественность или ощущение на другой стороне, есть дуализм, а идеалистическая сторона, выигрывающая для субъекта определенные отношения, называемые категориями, есть не что иное, как развитие локкеанства, считающего понятия и формы данными объектом и помещающего в субъект лишь всеобщий рассудок, восприятие *вообще*; здесь этот идеализм, напротив, определяет восприятие далее как саму имманентную форму и уже этим, разумеется, получает тот бесконечный выигрыш, что пустота перцепции или спонтанности, а priori, абсолютно наполняется посредством некоего содержания, в то время как определенность формы есть не что иное, как тождество противоположных, посредством чего, следовательно, априорный рассудок в то же время, по меньшей мере в общем, становится апостериорным; ведь апостериорность есть не что иное, как противопоставление, и таким образом дается формальное понятие разума — быть априорным и апостериорным, тождественным и нетождественным в абсолютном единстве, — эта идея, однако, остается рассудком, и познается лишь ее продукт как синтетическое суждение a priori. Внутренне рассудок, следовательно, поскольку в нем самом всеобщее и особенное суть одно, есть спекулятивная идея и должен быть спекулятивной идеей, ведь противопоставление суждения должно быть a priori, необходимо и всеобщее, т. е. абсолютно тождественно. Но дело остается при долженствовании, ведь это мышление есть опять-таки рассудок, противоположное эмпирической чувственности; вся дедукция — анализ опыта и полагание абсолютного антитезиса и дуализма. То, что рассудок есть нечто субъективное, для которого вещи суть не в себе, но лишь явления, имеет, следовательно, двойственный смысл — очень верный, тот, что рассудок выражает принцип противопоставления и абстракцию конечности, и другой, согласно которому эта конечность и явление — абсолютное в человеке, в-себе не вещей, а познающего разума; рассудок как субъективное качество духа должен быть абсолютным. Но вообще уже посредством того, что он положен как нечто субъективное, он признан чем-то не абсолютным; даже для формального идеализма должно быть безразлично, положен ли необходимый и познанный в измерениях своих форм рассудок субъективно или объективно. Если рассудок должен быть рассмотрен для себя, как абстракция формы в ее троичности, то *безразлично*, рассматривать ли его как рассудок сознания или также и как рассудок природы, как форму сознательной или бессознательной интеллигенции, так что рассудок, как в Я он мыслим интеллектуализованным, в природе также мыслим реализованным. Если бы рассудок вообще был в себе, в природе, как вне разумного познания в себе и для себя разумный мир, он имел бы столько же реальности, что и рассудок, вне природы мыслящий себя в форме интеллектуальности; опыт субъективно, как сознательное, ровно настолько же, насколько и опыт объективно, — бессознательная система множественности и связи мира. Но мир не потому ничто в себе, что лишь сознательный рассудок дает ему его

формы, а потому, что он — природа, т. е. возвышается над конечностью и рассудком; и точно так же сознательный рассудок не потому ничто в себе, что он — человеческий рассудок, но потому, что он — вообще рассудок, т. е. в нем есть абсолютное бытие противоположности.

Мы, следовательно, должны полагать заслугу Канта не в том, что он заложил в человеческую способность познания как столп абсолютной конечности формы, выраженные им в категориях, а более в том, что он вложил идею истинной априорности в форму трансцендентальной способности воображения, и тем самым даже и в сам рассудок — зачаток идеи разума, что он взял мышление или форму не субъективно, а в себе, понял не как нечто бесформенное, пустую апперцепцию, но мышление — как рассудок, как истинную форму, собственно, как троичность. Лишь в эту троичность вложено зерно спекулятивного, потому что в ней в то же время заключено изначальное суждение или двойственность, следовательно, сама возможность апостериорности, и апостериорность таким образом перестает быть абсолютно противоположной априори, и поэтому также и априори — быть формальным тождеством. Но более чистой идеи рассудка, который в то же время апостериорен, идеи абсолютной середины созерцающего рассудка мы коснемся позже.

Прежде чем мы покажем, как эта идея рассудка, в то же время апостериорного или созерцающего, очень даже предносилась взору (*sehr gut vorschwebte*) Канта, и как он ее выразил, и как он ее сознательно вновь уничтожил, мы должны рассмотреть, чем может быть разум, сопротивляющийся переходу в эту идею. Из-за этого сопротивления ему не остается ничего, кроме чистой пустоты тождества, которое при рассмотрении разума лишь в суждении как сущего для самого себя чистого всеобщего, т. е. субъективного, каким он получается в своем полностью очищенном от множественности состоянии, становится чистым абстрактным единством. Человеческий рассудок есть связывание многообразного посредством единства самосознания; в анализе субъективное выказывает себя как связующая деятельность, которая сама как спонтанность обладает измерениями, выказывающими себя в качестве категорий, и постольку она есть рассудок. А абстракция как от того содержания, которое это связывание имеет посредством своего отношения к эмпирическому, так и от его имманентной особенности, выражающейся в его измерениях, — это пустое единство есть разум. Рассудок есть единство возможного опыта, а единство разума относится к рассудку и его суждениям²¹. В этом всеобщем определении разум, правда, поднят из сферы относительного тождества рассудка, и этот негативный характер позволяет-де понять его как абсолютное тождество; но он был поднят лишь затем, чтобы спекулятивная идея, живее всего выступающая в способности воображения, депотенцированная уже в рассудке, в разуме окончательно целиком опустилась бы до формального тождества. То, как Кант с полным правом делает это пустое единство лишь

21 Ср.: Кант 1994б, 276. Текст немецкого оригинала: Kant 1787, 359.

регулятивным, но не конститутивным — ведь как просто бессодержательное могло бы что-либо конституировать²² — принципом, как он полагает его в качестве безусловного, рассмотрение этого само по себе интересно отчасти только тем, насколько Кант, чтобы сконструировать эту пустоту, полемичен против разума, и разумное, признаваемое в рассудке и его дедукции в качестве трансцендентального синтеза, лишь поскольку оно теперь должно бы было быть познано не в качестве продукта и в своем явлении как суждение, а как разум, вновь искореняется, отчасти, в особенности, тем, как это пустое единство в качестве практического разума все же вновь должно стать конститутивным, родить из самого себя и дать себе содержание, — как, далее, идея разума в конце концов вновь устанавливается в чистоте, но опять-таки уничтожается и полагается как абсолютное потустороннее в неразумии веры, — как пустое для познания, и тем самым субъективность, уже при исследовании рассудка выступавшая, по видимости, более невинным образом, остается абсолютной и принципом.

То, что разум, удерживаемый как безмерная деятельность, как чистое понятие бесконечности в противопоставлении конечному, и в нем — как абсолютное, следовательно, как чистое единство без созерцания, пуст в себе, Кант осознает совершенно и всегда; но непосредственное противоречие, заключенное здесь, состоит в том, что эта бесконечность, которая обусловлена как таковая абстракцией от противоположного и просто ничто вне этой противоположности, все же одновременно утверждается в качестве абсолютной спонтанности и автономии; как свобода она должна быть абсолютной, так как сущность этой свободы состоит в том, чтобы быть лишь посредством противоположного. Это противоречие, непреодолимое для этой системы и разрушающее ее, становится реальной непоследовательностью тем, что эта абсолютная пустота как практический разум должна дать себе содержание и распространить себя в форме обязанностей. Теоретический разум, позволяющий рассудку дать себе многообразие и только лишь регулирующий последнее, не претендует на автономное достоинство и на самозарождение в нем сына, и должен быть предоставлен своей собственной пустоте и недостойности, заключающейся в том, чтобы быть в состоянии выносить себя в этом дуализме чистого разумного единства и рассудочного многообразия, не испытывая потребности в середине и имманентном познании. Вместо того, чтобы здесь полностью извлечь идею разума, выступающую в дедукции категорий в качестве изначального тождества одного и многообразного, из ее явления в качестве рассудка, это явление в одном из его членов, единстве, а тем самым — и в другом, делается перманентным, а конечность — абсолютной. Разумное, пожалуй, вновь чуетя, имя идеи, пожалуй, вновь тянется от Платона, добродетель и красота познаются как идеи²³, но сам этот разум не может породить идею.

22 См. «Критику чистого разума», раздел «О регулятивном применении идей чистого разума» (Кант 1994б, 481–499). Текст немецкого оригинала: Kant 1787, 670–696.

23 Там же, раздел «Об идеях вообще» (Кант 1994б, 283–288). Текст немецкого оригинала: Kant 1787, 368–377.

Полемическая сторона этого разума в его паралогизмах²⁴ своим интересом имеет только то, чтобы снять понятия рассудка, предципируемые Я, и подняться из сферы вещи и объективных конечных определений в интеллектуальность, предципировать в последней из духа не определенное измерение и отдельную форму, но саму абстрактную форму конечности рассудка; а «Я мыслю» переделать в абсолютный интеллектуальный пункт, — не в реально существующую монаду в форме субстанции, но в интеллектуальную монаду как фиксированную интеллектуальную единицу, обусловленную бесконечным противоположением и абсолютную в этой конечности; так что Я из душевной вещи превращается в качественную интеллектуальность, интеллектуальную абстрактную и как таковую абсолютную единицу, прежняя догматическая объективная конечность — в догматическую субъективную абсолютную конечность.

*Математические антиномии*²⁵ рассматривают применение разума как голой негативности к фиксированному рефлексии, чем непосредственно продуцируется эмпирическая бесконечность; А положено и одновременно не должно быть положено; оно положено тем, что оно остается тем, что оно есть; оно снято тем, что переходит к иному; это голое требование иного и абсолютное бытие того, для чего требуется иное, дают эту эмпирическую бесконечность. Антиномия возникает потому, что как инобытие, так и бытие, противоречие полагается во всей его абсолютной непреодолимости. Одна сторона антиномии, следовательно, должна быть, чтобы здесь полагался определенный пункт, а опровержение — чтобы полагалась противоположность, инобытие; другая сторона антиномии — наоборот. Когда Кант познал это противоречие, что оно с необходимостью возникает только посредством конечности и в конечности, и поэтому есть необходимая видимость, то он частью его не разрешил, поскольку не снял саму конечность, но вновь позволил сохраниться тому же самому противоречию тем, что сделал противоречие чем-то субъективным; частью Кант мог использовать трансцендентальный идеализм только лишь как отрицательный ключ для его разрешения, поскольку он отрицает обе стороны антиномии как нечто сущее в себе, но посредством этого не познано положительное этих антиномий, их середина, — разум является лишь чисто со своей отрицательной стороны, как снимающий рефлексию, но сам он в своем собственном облике не выступает. Но уже этого отрицательного было бы вполне достаточно для того, чтобы по меньшей мере удерживать практический разум от *бесконечного прогресса*, ведь он — ровно та же самая антиномия, что и бесконечный регресс, и есть только для конечности и в конечности; практический разум, спасающийся в нем бегством и должный конструировать себя

24 Там же, раздел «О паралогизмах чистого разума» (Кант 1994б, 301–311). Текст немецкого оригинала: Kant 1787, 399–413.

25 Там же, раздел «Первая антиномия» (Кант 1994б, 336–351, а также 399–408). Текст немецкого оригинала: Kant 1787, 454–471, 545–560.

в свободе в качестве абсолютного, именно посредством этой бесконечности прогресса признает свою конечность и неспособность сделать себя абсолютно значимым.

Разрешение *динамических антиномий*²⁶ не осталось, однако, лишь отрицательным, а выдает абсолютный дуализм этой философии; оно поднимает противоречие тем, что делает его абсолютным. Свобода и необходимость, интеллигибельный и чувственный мир, абсолютная и эмпирическая необходимость, соотнесенные друг с другом, продуцируют антиномию. Разрешение гласит, что эти противоположности не должны быть соотносимы этим скудным образом, а должны быть мыслимы как абсолютно неоднородные, сущими вне всякой общности; и по сравнению со скудным и несостоятельным соотношением свободы с необходимостью, интеллигибельного мира с чувственным, их полное чистое отделение было бы, конечно, заслугой, заключающейся в совершенно чистом полагании их абсолютного тождества. Но их отделение было сделано Кантом настолько чисто не для этой цели, а для того, чтобы отделение было абсолютным; мыслимые совершенно вне всякой общности, они себе не противоречат.

То, что в этом так называемом разрешении антиномий дается лишь как мысль, что свобода и необходимость могут быть совершенно отдельно, в другой рефлексивной форме полагается категорически, а именно — в известной критике спекулятивной теологии²⁷, в которой абсолютное противопоставление свободы в форме понятия и необходимости в форме бытия утверждается положительно и одерживается полная победа нефилофии над отвратительным обольщением прежней философии. Ограниченный рассудок наслаждается здесь своим триумфом над разумом, который есть абсолютное тождество наивысшей идеи и абсолютной реальности, с самодовольством, не тронутым ни малейшим сомнением. Кант сделал себе свой триумф еще более блестящим и приятным тем, что то, что раньше называлось онтологическим доказательством бытия Бога, воспринял в наихудшей форме, на которую оно способно и которую ему придали Мендельсон²⁸ и прочие, сделавшие существование свойством, посредством чего, следовательно, тождество идеи и реальности является в качестве добавления одного понятия к другому; и этим Кант вообще

26 Там же, раздел «Третья антиномия» (Кант 1994б, 350–357), а также раздел «Заключительное примечание к разрешению математически-трансцендентальных идей и предварительное замечание, касающееся разрешения динамически-трансцендентальных идей» (Кант 1994б, 406–408). Текст немецкого оригинала: Kant 1787, 472–481, 556–560.

27 Там же, глава «Идеал чистого разума» (Кант 1994б, 432–522). Текст немецкого оригинала: Kant 1787, 595–732.

28 Моисей Мендельсон (Mendelssohn Moses, 1729–1786) — немецкий мыслитель. Упоминается Кантом в названии раздела «Опровержение мендельсоновского доказательства постоянства души» «Критики чистого разума» (Кант 1994б, 311). Текст немецкого оригинала: Kant 1787, 413. Семнадцатая лекция его книги «Утренние часы или лекции о существовании Бога» носит название «Основания доказательства а priori существования Бога», см.: Mendelssohn 1786, 306–328.

выказал полную неосведомленность в отношении философских систем и недостаток познаний о них, выходящих за пределы чисто исторической справки, в особенности в отношении их опровержений.

После этого полного попраания разума и соответствующего ликования рас-судка и конечности по поводу официального объявления их абсолютом, ко-нечность как наивысшая абстракция субъективности или сознательной конеч-ности установилась затем также и в своей положительной форме, и в ней она называется практическим разумом. Как чистый формализм этого принципа, пустота представляет себя в противоположность эмпирической полноте и фор-мирует себя в систему, это мы покажем подробнее на более разработанном и последовательном развитии, которое интеграция этого пустого единства и его противоположности посредством друг друга имеет у Фихте.

Здесь стоит еще указать на наиболее интересный пункт кантовской систе-мы, а именно на пункт, в котором она познает область, которая есть середина между эмпирическим многообразным и абсолютным абстрактным единством, но опять же не область для познания; вызывается, однако, лишь сторона его явления, а не его основание, разум, признаваемая в качестве мысли, но ей отказывают в любой реальности для познания.

Именно в *рефлектирующей способности суждения* Кант находит средний член между понятием природы и понятием свободы²⁹, т. е. между определен-ным понятиями объективным многообразием, рассудком вообще, и чистой абстракцией рассудка, — область тождества того, что есть субъект и предикат в абсолютном суждении, над сферой которого столь же мало возвысилась теоретическая философия, сколь и практическая; но это тождество, которое одно — истинный и единственный разум, по Канту, есть не для разума, а лишь для рефлектирующей способности суждения. Из-за того, что Кант здесь реф-лектирует о разуме в его реальности, в сознательном созерцании, о красоте, и о нем в бессознательном созерцании, об организации, повсюду встреча-ется идея разума, выраженная более или менее формальным образом. Для идейной формы красоты Кант выдвигает идею закономерной из самой себя способности воображения, закономерности без закона и свободного согла-сия способности воображения с рассудком³⁰. Объяснения в этом отношении, например, в отношении эстетической идеи, что она — то представление спо-собности воображения, которое побуждает к мысли, но которой все же не адекватно никакое определенное понятие, и которое, следовательно, не мо-жет быть полностью выражено ни на каком языке и сделано постижимым, звучат в высшей степени эмпирически³¹, поскольку не видно ни малейшего

29 См.: «Введение» «Критики способности суждения» (Кант 1994е, 10–38).

30 Там же, § 22 «Необходимость всеобщего согласия, мыслимая в суждении вкуса, есть субъективная необходимость, которая при предположении общего чувства представляется объективной» и «Общее примечание к первому разделу аналитики» (Кант 1994е, 77–81).

31 Там же, § 49 «О способностях души, составляющих гений» (Кант 1994е, 155).

подозрения о том, что здесь находятся в области разума. — Там, где Кант для решения антиномии вкуса приходит к разуму как к ключу разгадки, он — не что иное, как неопределенная идея сверхчувственного в нас, которое якобы нельзя сделать более понятным, как будто не он сам дал его понятие в тождестве понятия природы и понятия свободы³². Эстетическая идея, по Канту, не может стать познанием, потому что она — созерцание способности воображения, которому никогда не может быть найдено адекватное понятие; идея разума никогда не может стать познанием, потому что она содержит понятие сверхчувственного, которому никогда не может быть найдено соответствующее созерцание; первая — неэкспонируемое представление способности воображения, вторая — недемонстрируемое понятие разума³³; — как если бы эстетическая идея не имела своей экспозиции в идее разума, идея разума не имела бы в красоте того, что Кант называет демонстрацией, собственно, изображения (*Darstellung*) понятия в созерцании³⁴. Но Кант требует именно того, что обосновывает математические антиномии, собственно, такого созерцания для разумной идеи, в котором идея была бы испытана вместе как конечное и чувственное и одновременно как сверхчувственное, как потустороннее опыту, в котором чувственное и сверхчувственное не было бы созерцаемо в абсолютном тождестве, — и экспозиции, и познания эстетического, в котором эстетическое было бы исчерпано рассудком. Так как в красоте как в испытываемой, лучше — созерцаемой идее отпадает форма противопоставления созерцания и понятия, то Кант познает это отпадение противоположности как отрицательное в понятии сверхчувственного вообще, но даже по меньшей мере поверхностным образом не познает ни того, что оно положительно созерцаемо как красота или, как говорит Кант, дано опыту, ни того, что, поскольку принцип красоты экспонирован как тождество понятия природы и понятия свободы, сверхчувственное — интеллигибельный субстрат природы вне нас и в нас, дело само по себе, как Кант дефинирует сверхчувственное; и еще менее — то, что причина того, что сверхчувственное не полагается ни как познаваемое, ни как созерцаемое, заключается единственно лишь в непреходящей, раз и навсегда взятой за основу противоположности чувственного и сверхчувственного. Посредством того, что разумное удерживается в этом непоколебимом противопоставлении как сверхчувственное и абсолютно отрицательное, как созерцания, так и разумного познания, эстетическое сохраняет отношение к способности суждения и субъективности, для которой сверхчувственное есть принцип целесообразности природы для нашей способности познания, но его созерцание не предоставляет себя идее и познанию, а его идея — созерцанию.

32 Там же, § 57 «Разрешение антиномии вкуса» (Кант 1994е, 181–183).

33 Там же.

34 Там же; ср. также пункт 3 «О демонстрациях» раздела «Дисциплина чистого разума в догматическом применении» «Критики чистого разума» (Кант 1994б, 541–544). Текст немецкого оригинала: Kant 1787, 762–766.

О сверхчувственном, следовательно, поскольку оно — принцип эстетического, опять же ничего нельзя знать; а прекрасное становится чем-то, что относится только лишь к человеческой способности познания и согласованной игре ее многообразных сил, следовательно, есть просто нечто конечное и субъективное.

Рефлексия об объективной стороне, собственно, о бессознательном созерцании реальности разума или органической природе в критике телеологической способности суждения высказывает идею разума определенной, чем в предшествующем понятии гармонической игры сил познания, собственно, в идее созерцающего рассудка, для которого возможность и действительность суть одно, — для которого отпадают оба, и понятия (направленные *исключительно* на возможность предмета) и чувственные созерцания (дающие нам нечто, не позволяя нам все же тем самым познать это как предмет)³⁵, — интуитивного рассудка, не идущего от всеобщего к особенному и далее к единичному (посредством понятий), для которого в согласие природы, в ее продуктах в соответствии с *особенными* законами, с рассудком не встречается *случайность*, в котором как в прообразном рассудке возможность частей и т. п. по их строению и связи зависит от целого. Об этой идее Кант сразу же узнает, что мы приходим к ней с необходимостью; и *идея* этого прообразного, *интуитивного рассудка*³⁶ в основе совершенно не что иное, как *та же самая идея трансцендентальной способности воображения*, которую мы рассматривали выше, ведь она — созерцающая деятельность, и вместе с тем ее внутреннее единство — не что иное, как единство самого рассудка, погружающее категорию в протяженность, становящееся рассудком и категорией лишь поскольку оно обособляется от протяженности; трансцендентальная способность воображения есть, следовательно, сам созерцающий рассудок. Но, несмотря на необходимость этой идеи, которая показывается здесь только как мысль, реальность все же не должна предцироваться ею, и мы раз и навсегда должны держаться того, что всеобщее и особенное неминуемо необходимым образом суть различные вещи, рассудок — для понятий, а чувственное созерцание — для объектов, суть две совершенно гетерогенные части. Идея есть нечто просто необходимое и все же нечто проблематичное, наша способность познания не должна признавать ничего, кроме формы своего явления в (как это называет Кант) применении, в котором возможность и действительность различены³⁷. Это ее явление есть абсолютная сущность, в-себе познания; как если бы не было также такого применения способности познания, в котором она

35 § 75 «Понятие объективной целесообразности природы есть критический принцип разума для рефлектирующей способности суждений» «Критики способности суждения» (Кант 1994е, 240–241).

36 Там же, последний абзац § 76 «Примечание» и § 77 «Об особенностях человеческого рассудка, благодаря которой для нас становится возможным понятие о цели природы» (Кант 1994е, 246–252).

37 Там же, § 75 «Понятие объективной целесообразности природы есть критический принцип разума для рефлектирующей способности суждений» (Кант 1994е, 240–242).

мыслит как необходимая идея и познает рассудок, для которого возможность и действительность нераздельны, в котором всеобщее и особенное есть одно, спонтанность которого вместе с тем созерцательна. У Канта нет иного основания, кроме опыта и эмпирической психологии, для того, чтобы человеческая способность познания по своей сущности состояла в том, как она является, собственно, в этом продвижении от всеобщего к особенному или обратно, от особенного к всеобщему; но тем, что он сам мыслит интуитивный рассудок, его ведет к нему как к абсолютно необходимой идее, он сам осуществляет противоположный опыт мышления не дискурсивного рассудка и доказывает, что его способность познания познает не только явление и отделение в нем возможного и действительного, но и разум, и в-себе. Здесь Кант имеет перед собой и то, и другое, идею разума, в котором возможность и действительность абсолютно тождественны, и его явление как способность познания, в котором они отделены; в опыте своего мышления он находит обе мысли, но при выборе между ними его природа пренебрегает необходимостью мыслить разумное, созерцающую спонтанность, и просто решает в пользу явления. — *В себе и для себя*, знает он, возможно, чтобы механизм природы, причинное отношение, и ее телеологический техницизм были одним, т. е. не так, чтобы она определялась противоположной ей идеей, а так, чтобы то, что согласно механизму в эмпирической связи необходимости является как абсолютно отдельное, одно — как причина, другое — как действие, в изначальном тождестве связывалось как в первом и абсолютно. Несмотря на то, что Кант признает это не невозможным, следовательно, некоторым родом рассмотрения, он все же остается при том роде рассмотрения, согласно которому они просто отделены и познающее их есть точно так же просто случайная, абсолютно конечная и субъективная способность познания, которую он называет человеческой способностью познания, а разумное познание, для которого организм есть как реальный разум, высший принцип природы и тождество всеобщего и особенного, объявляет трансцендентным³⁸. Он, следовательно, также и в Спинозизме опознает идеализм конечных причин в том смысле, как если бы Спиноза³⁹ хотел лишить идею конечных причин всякой реальности и в качестве основания объяснения целевой связи, которой он не отрицает, вещей природы называл бы лишь единство субъекта, к которому все они прицепляются, и принципом делал бы лишь онтологическое (что должно значить — рассудочное), абстрактное единство (как то единство, которое Кант называет разумом), так как ведь голое представление единства субстрата не могло бы даже вызвать идею также лишь ненамеренной целесообразности⁴⁰. Если бы Кант

38 Там же, §§ 76–78 (Кант 1994е, 242–258).

39 Спиноза Бенедикт (Барух) (Spinoza (d’Espinoza) Benedictus, 1632–1677) — великий нидерландский философ.

40 «Критика способности суждения», § 72 «О толковании целесообразности природы в различных системах» и § 73 «Ни одна из названных систем не дает того, что обещает» (Кант 1994е, 229–237).

подразумевал под спинозовским единством не свое рассудочное единство, которое у него называется теоретическим и практическим разумом, а свою идею единства интуитивного рассудка, когда в нем понятие и созерцание, возможность и действительность есть одно, то он должен бы был принять спинозовское единство не за абстрактное, лишенное целесообразности, т. е. абсолютной связи вещей, а за абсолютно интеллигибельное и в себе органическое единство; и непосредственно таким образом разумно познал бы это органическое единство, природную цель, которую он постигает как определенное посредством целого бытие частей, в качестве тождества причины и действия. Но такое истинное единство, органическое единство интуитивного разума раз и навсегда не должно быть мыслимо; разум не должен тут познавать, тут должно рефлексировать посредством способности суждения, а ее принципом должно быть — мыслить, *как если бы* природу определял обладающий сознанием рассудок. Кант очень хорошо знает, что это — не объективное утверждение, а лишь нечто субъективное, но эта субъективность и конечность максимы должна оставаться абсолютным познанием. *В себе* невозможно, что механизм совпадает с целесообразностью природы, но *для нас, людей* это невозможно; поскольку для познания этого совпадения требовалось бы иное, нечувственное созерцание и определенное познание интеллигибельного субстрата природы, из которого-то и могло бы быть указано основание механизма явлений согласно особенным законам, — а это все совершенно превосходит наши способности⁴¹.

Несмотря на то, что сам Кант в красоте познал иное, чем чувственное созерцание, а субстрат природы, поскольку обозначил его как интеллигибельный, — как разумный и тождественный со всяким разумом, также как и познание, в котором понятие и созерцание отделяются друг от друга, — как субъективное конечное познание, познание согласно явлениям, все же должно абсолютно оставаться при этом конечном познании; несмотря на то, что способность познания способна на идею и разумное, все же вовсе не должно познавать согласно им, а лишь, хотя органическое и себя самого познают согласно явлениям конечными, считать себя абсолютным. Так как истинно спекулятивная сторона философии Канта может состоять только лишь в том, что идея была так определенно мыслима и высказана, и интересом обладает лишь исследование этой стороны его философии, то насколько тяжелее видеть разумное не просто вновь спутанным, но высшую идею — совершенно сознательно испорченной, а рефлексию и конечное познание — превознесенными над нею.

Из такого изложения в этой философии вскоре получается трансцендентальное знание, которое — после того, как дедукция категорий из органической идеи продуктивной способности воображения теряется в механическом

41 Практически дословная цитата из второго абзаца § 80 «О необходимом подчинении принципа механизма телеологическому принципу в объяснении вещи как цели природы» «Критики способности суждения» (Кант 1994е, 260).

отношении единства самосознания, которое есть в противоположность эмпирическому многообразию определяющим его или рефлектирующим о нем, — само превращается в формальное знание. К единству самосознания, которое в то же время есть объективное единство, категория, формальное тождество, к этому единству непостижимым образом как чуждое должен присоединиться *плюс* эмпирического, не определенного посредством этого тождества, и это присоединение некоторого *B* к чистой эгостности называется опытом, или, действуя разумно, присоединение *A* к *B*, ведь *B* положено как первое; $A : A + B$. *A* в $A + B$ есть объективное единство самосознания, *B* — эмпирическое, содержание опыта, которое как многообразное связано посредством единства *A*; но *B* для *A* — чуждое, не содержащееся в *A*, а сам *плюс*, собственно связь этого связывающего и многообразного, — непонятное. Этот *плюс* был разумно познан как продуктивная способность воображения; но тем, что эта продуктивная способность воображения есть свойство только субъекта, человека и его рассудка, она сама покидает свою середину, посредством которой она только и есть то, что она есть, и становится субъективным. Безразлично, представлять ли себе это формальное знание как знание, придерживаясь нити тождества или причинных отношений, ведь *A* как всеобщее, поскольку оно полагается противостоящим ($A + B$) как особенному, есть причина; или, если рефлектируется о том, что в обоих содержится одно и то же *A*, которое как понятие связывает себя с особенным, то это причинное отношение является как отношение тождества с той стороны, с которой причина взаимосвязана с действием, т. е. с которой она есть причина, но к этой стороне присоединяется еще иное. И одно и то же сказать — причинная связь целиком принадлежит аналитическому суждению, или — в ней переходят к абсолютно противоположным.

Это формальное знание, следовательно, в общем имеет такое строение, что его формальному тождеству абсолютно противостоит многообразность; формальному тождеству как в себе существу, собственно, ему как свободе, практическому разуму, автономии, закону, практической идее и т. д. абсолютно противостоит необходимость, склонности и побуждения, гетерономия, природа и т. д. Их возможное отношение — неполное отношение в пределах абсолютной противоположности, становление определенным многообразной стороны посредством единства, как и становление наполненным пустоты тождества посредством многообразного; одно из них, не важно — деятельное или страдательное, формальным образом присоединяется к другому как чуждое. Так как это формальное знание оставляет противоположность во всей ее абсолютности при создаваемых им скудных тождествах, а средний член, разум, в нем отсутствует, поскольку каждый из членов таким, каков он в противопоставлении, должен быть как нечто абсолютное, то эта середина и уничтожение обоих и конечности есть нечто абсолютно потустороннее. Познается, что эта противоположность необходимо предполагает середину, так же как и то, что в последней она, и ее содержание, должна быть уничтожена; но в вере положено не действительное и истинное уничтожение, а лишь признание того, что

конечное *должно бы* быть снято, не истинная середина, а также лишь признание того, что разум *должен бы* быть, в вере, само содержание которой пусто, потому что вне нее *должна* оставаться противоположность, которая как абсолютное тождество могла бы составить содержание веры, содержание которой, если бы ее характер *должен* был быть выражен положительно, есть неразумие, потому что оно — абсолютно немислимое, непознанное и непонятое потустороннее.

Если с практической веры кантовской философии (собственно, веры в Бога — ведь у кантовского изложения практической веры в бессмертие⁴² напроць отсутствует хоть какая-нибудь сторона, которой оно могло бы привлечь философское внимание) мы снимем что-нибудь из нефилософского и непопулярного наряда, которым она прикрыта, то в ней не выражено ничего другого, кроме той идеи, что разум в то же время обладает абсолютной реальностью, что в этой идее снята всякая противоположность свободы и необходимости, что бесконечное мышление есть в то же время абсолютная реальность или абсолютное тождество мышления и бытия. Но ведь эта идея — вовсе не иная, чем та, которую онтологическое доказательство и вся истинная философия знает как первую и единственную, как и единственно истинную и философскую. Спекулятивное этой идеи, правда, перелито Кантом в человеческую форму для того, чтобы моральность и счастье гармонировали и, если эта гармония вновь превращена в мысль, а последняя называется высшим благом на свете, чтобы эта мысль была реализована, — нечто столь же дурное, что и такая моральность и счастье⁴³; собственно, разум, деятельный в конечном, и природа, воспринимаемая в конечном, не может, правда, достичь ничего более высокого, чем такая практическая вера, эта вера именно только и есть то, что требуется абсолютной погруженности в эмпирию, ведь первая оставляет последней как конечность ее мышления и действия, так и конечность ее наслаждения. Если бы она добралась до виденья и знания того, что разум и природа абсолютно гармонируют и в себе (*in sich*) блаженны, то ей пришлось бы признать сами свои дурные моральность, не гармонирующую со счастьем, и счастье, не гармонирующее с моральностью, за ничто; но дело ведь и заключается в том, чтобы они были чем-то, и чем-то высоким и абсолютно. Но эта моральность так стыдится природы и ее духа, как если бы устройство природы было произведено не разумно; напротив, она в ее убожестве, не для которой, правда, дух универсума организовал себя, была бы в себе и вечной, и даже полагает оправдать и почтить себя тем, что хотя в вере она и представляет себе реальность разума, но не как что-то, обладающее абсолютным бытием; ведь если бы абсолютная реальность разума обладала истинной достоверностью,

42 См.: разделы IV «Бессмертие души как постулат чистого практического разума» и V «Бытие Божье как постулат чистого практического разума» «Критики практического разума» (Кант 1994г, 519–530).

43 Там же.

то конечное, и ограниченное бытие, и эта моральность, не могло бы иметь ни достоверности, ни истины.

Но вместе с тем не стоит упускать из виду, что Кант со своими постулатами остается внутри их истинных и верных границ, не соблюдаемых Фихте. Согласно самому Канту, постулаты и их вера суть, собственно, нечто субъективное⁴⁴; вопрос лишь в том, как это субъективное понимается. Есть ли, собственно, тождество бесконечного мышления и бытия, разума и его реальности, нечто субъективное? Или только его постулирование и вера? Содержание или форма постулатов? Содержание не может быть таковым, ведь их отрицательное содержание есть непосредственное снятие всего субъективного; такова, следовательно, форма, т. е. то, что идея — лишь нечто субъективное, есть нечто субъективное и случайное; в себе не должно быть постулирования, долженствования и веры; и постулирование абсолютной реальности высшей идеи есть нечто неразумное. Фихте не признал эту субъективность постулирования, веры и долженствования, для него оно — в-себе. Несмотря на то, что Кант, напротив, признает, что постулирование, и долженствование, и вера есть лишь нечто субъективное и конечное, все так и должно просто оставаться при этом, как и при этой моральности; и то, что все так и должно оставаться, или — в себе плохое самого дела, собственно, форма постулирования, именно поэтому и вызывает всеобщие аплодисменты.

Этот характер кантовской философии, то, что знание есть формальное, а разум как чистая отрицательность — абсолютное потустороннее, которое как потустороннее и отрицательность обусловлено посюсторонним и положительностью, что бесконечность и конечность, обе вместе с их противопоставлением, равно абсолютны, есть общий характер всех рефлексивных философских учений, о которых у нас идет речь. Если вычесть форму, в которой преподносит себя кантовская философия, и ее поучительный и выформированный объем, как и истину в ее пределах, полагаемых ею, однако, не только себе, но и разуму вообще, а также ту интересную сторону, с которой она подходит к истинно спекулятивным идеям, но как к выдумкам и голым нереальным мыслям, то ее особенностью будет то, что она устанавливает свою абсолютную субъективность в объективной форме, собственно, как понятие и закон; и субъективность способна посредством одной только своей чистоты перейти в противоположное ей, объективность; следовательно, из обеих частей рефлексии, конечного и бесконечного, бесконечное возвышает над конечным и этим делает действенным, по меньшей мере, формальное разума. Ее высшая идея — полная пустота субъективности или чистота бесконечного понятия, которое в то же время положено в сфере рассудка как объективное, хотя здесь — в измерениях категорий, но на практической стороне — как *объективный закон*; а посередине между обеими сторонами, между бесконечностью,

44 Там же, раздел VIII «О признании истинности из потребности чистого разума» (Кант 1994г, 541–546).

аффицированной конечностью, и чистой бесконечностью, тождество конечного и бесконечного положено опять-таки лишь в форме бесконечного как понятие, — и истинная идея остается абсолютно субъективной максимой, отчасти для рефлексии, отчасти для веры, но только не для середины познания и разума.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ К ПРИМЕЧАНИЯМ

- Goethe J. W. (1795) «Mährchen. Fortsetzung der Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten». *Die Horen eine Monatsschrift herausgegeben von Schiller*. Tübingen: Cotta. Bd. 4. Stück 10. S. 108–151.
- Jacobi F. H. (1968) «Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn». *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke in 6 Bänden*. Bd. 4. Abt. 1. Hrsg. von Joh. Fr. Köppen. Leipzig: G. Fleischer, 1819. S. 1–253 (Научное переиздание: Darmstadt: Buchgesellschaft, 1968).
- Kant I. (1787) *Kritik der reinen Vernunft*. Zweite hin und wieder verbesserte Auflage. Riga: Hartknoch.
- Locke J. (1757) *Herrn Johann Lockens Versuch vom Menschlichen Verstande*. Aus dem Englischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Heinrich Engelhard Polleyen. Altenburg: Richter.
- Mendelssohn M. (1786) *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*. Erster Theil. Berlin: Christian Friedrich Voß und Sohn.
- Гете И. В. (1978) «Сказка из "Разговоров немецких беженцев"». Гете И. В. *Собр. соч.*: в 10 т. Т. 6. М.: Художественная литература. С. 193–220.
- Гораций (1993) Квинт Гораций Флакк. *Собр. соч.* СПб.: Биографический институт, Студия биографика.
- Кант И. (1994а) «Религия в пределах только разума». Кант И. *Собр. соч.*: в 8 т. Т. 6. М.: Чоро. С. 5–222.
- Кант И. (1994б) «Критика чистого разума». Кант И. *Собр. соч.*: в 8 т. Т. 3. М.: Чоро.
- Кант И. (1994в) «Заявление по поводу наукоучения Фихте». Кант И. *Собр. соч.*: в 8 т. Т. 8. М.: Чоро. С. 263–264.
- Кант И. (1994г) «Критика практического разума». Кант И. *Собр. соч.*: в 8 т. Т. 4. М.: Чоро. С. 373–565.
- Кант И. (1994д) «Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука». Кант И. *Собр. соч.*: в 8 т. Т. 4. М.: Чоро. С. 5–152.
- Кант И. (1994е) «Критика способности суждения». Кант И. *Собр. соч.*: в 8 т. Т. 5. М.: Чоро.
- Локк Дж. (1985) «Опыт о человеческом разумении». Локк Дж. *Соч.*: в 3 т. Т. 1. М.: Мысль (Философское наследие. Т. 93).

**FAITH AND KNOWLEDGE OR THE REFLECTIVE PHILOSOPHY OF SUBJECTIVITY
IN THE COMPLETE RANGE OF ITS FORMS AS KANTIAN, JACOBIAN,
AND FICHTEAN PHILOSOPHY (PART ONE)**

G. V. F. Hegel

Transl. and notes by Anton Ivanenko

Anton Ivanenko

PhD in Philosophy, Associate Professor of the Institute of Philosophy of the Saint Petersburg State University.

Address: 7/9 Universitetskaya emb., St. Petersburg 199034, Russia.

E-mail: antonivanenko@mail.ru

REFERENCES TO FOOTNOTES

- Goethe J. W. (1795) "Mährchen. Fortsetzung der Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten". *Die Horen eine Monatsschrift herausgegeben von Schiller*. Tübingen: Cotta. Bd. 4. Stück 10: 108–151.
- Goethe J. W. (1798) "Mährchen. Fortsetzung der Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten". Goethe J. W. *Sobr. soch.*: v 10 t. T. 6 [Collected works in 10 vol. Vol. 6]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura: 193–220. (in Russian).
- Horatius (1993) Quintus Horatius Flaccus. *Sobr. soch* [Collected works]. St. Petersburg: Biograficheskii institut, Studiya biografika. (in Russian).
- Jacobi F. H. (1968) "Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn". *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke in 6 Bänden*. Bd. 4. Abt. 1 (hg. v. Joh. Fr. Köppen). Leipzig: G. Fleischer, 1819: 1–253 (Nachdruck Wissenschaftl. Darmstadt: Buchgesellschaft, 1968).
- Kant I. (1787) *Kritik der reinen Vernunft*. Zweite hin und wieder verbesserte Auflage. Riga: Hartknoch.
- Kant I. (1994a) "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". Kant I. *Sobr. soch.*: v 8 t. T. 6 [Collected works in 8 vol. Vol. 6]. Moscow: Choro: 5–222. (in Russian).
- Kant I. (1994b) "Kritik der reinen Vernunft". Kant I. *Sobr. soch.*: v 8 t. T. 3 [Collected works in 8 vol. Vol. 3]. Moscow: Choro. (in Russian).
- Kant I. (1994c) "Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre". Kant I. *Sobr. soch.*: v 8 t. T. 8 [Collected works in 8 vol. Vol. 8]. Moscow: Choro: 263–264. (in Russian).
- Kant I. (1994d) "Kritik der praktischen Vernunft". Kant I. *Sobr. soch.*: v 8 t. T. 4 [Collected works in 8 vol. Vol. 4]. Moscow: Choro: 373–565. (in Russian).
- Kant I. (1994e) "Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können". Kant I. *Sobr. soch.*: v 8 t. T. 4 [Collected works in 8 vol. Vol. 4]. Moscow: Choro: 5–152. (in Russian).
- Kant I. (1994f) "Kritik der Urteilskraft". Kant I. *Sobr. soch.*: v 8 t. T. 5 [Collected works in 8 vol. Vol. 5]. Moscow: Choro. (in Russian).
- Locke J. (1757) *Herrn Johann Lockens Versuch vom Menschlichen Verstande* (übers., anm. v. H. E. Poley). Altenburg: Richter.
- Locke J. (1985) "An Essay Concerning Human Understanding". Locke J. *Soch.*: v 3 t. T. 1 [Works in 3 vol. Vol. 1]. Moscow: Mysl' (Filosofskoe nasledie. T. 93 [Philosophical Heritage. Vol. 93]). (in Russian).
- Mendelssohn M. (1786) *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*. Erster Theil. Berlin: Christian Friedrich Voß und Sohn.

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 1. No. 1. 2016. P. 142–176.

© Anton Ivanenko, transl. and notes, 2016