



Ф И Х Т Е

JOHANN GOTTLIEB  
F I C H T E



WERKE

I

MITHRIL

SANKT-PETERSBURG • MCMXCIII

ИОГАНН ГОТЛИБ  
Ф И Х Т Е

•

СОЧИНЕНИЯ  
В ДВУХ ТОМАХ

I

МИФРИЛ  
САНКТ-ПЕТЕРБУРГ • МСМХСШ

Составление и примечания  
*Владимира Волжского*

**Фихте И. Г.**

Сочинения в двух томах. Т. 1. / Сост. и примечания  
Владимира Волжского — СПб.: Мифрил, 1993. — 687 с.

Первая попытка издать на русском языке корпус избранных сочинений Иоганна Готлиба Фихте (1762–1814) — крупнейшего представителя немецкой классической философии — была предпринята в 1916 году московским издательством “Путь”. Осуществлению замысла помешал октябрьский переворот 1917 года. Спустя полвека петербургское издательство “Мифрил” предпринимает вторую попытку.

Настоящий том составили работы, написанные до 1800 года, в том числе: “О понятии наукоучения” (1794), “Основа общего наукоучения”, “О достоинстве человека” (1795), “Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о сущности новейшей философии” (1800) и ряд других.

Во второй том вошли “Несколько лекций о назначении ученого” (1794), “Назначение человека” (1800), “Замкнутое торговое государство” (1800), “Основные черты современной эпохи” (1806), “Факты сознания” (1810), “Наукоучение в его общих чертах” (1810).

**ISBN 5-86457-003-6 (т. 1)**

**ISBN 5-86457-002-8**

© В. И. Смирнов, составление, примечания, 1993

© А. Г. Наследников, оформление, 1993

О ПОНЯТИИ НАУКОУЧЕНИЯ,  
ИЛИ ТАК НАЗЫВАЕМОЙ  
ФИЛОСОФИИ

## ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ

Чтение новых скептиков, в особенности Энезидема<sup>1</sup> и превосходных сочинений Маймона<sup>2</sup>, вполне убедило автора этой статьи в том, что для него и раньше было в высокой степени вероятным, именно, что философия еще не возведена даже и новейшими стараниями остроумнейших людей в ранг достоверной науки. Он думал найти причину этого и открыть легкий способ совершенно удовлетворить все вполне обоснованные требования скептиков в критической философии и вообще так примирить догматическую и критическую систему в их спорных притязаниях, как примиряются критической философией спорные притязания различных догматических систем\* Не привыкши говорить о предметах, которые он еще должен создать, он или выполнил бы свой план, или же навсегда

---

\* Собственно спор, который идет между обеими, и в котором скептики с правом стали на сторону догматиков, а с ними и здравого человеческого рассудка (последний в высокой степени должен быть принят во внимание, правда, не как судья, но как допрашиваемый по пунктам свидетель), — мог бы быть спором *о связи нашего познания с некоторой вещью в себе*; этот же спор мог бы быть разрешен будущим наукоучением в том смысле, что наше познание связано с вещью в себе, правда, не непосредственно через представление, но посредством чувства, что вещи несомненно представляются только как явления, но что они *чувствуются как вещи в себе*; что без чувства невозможно никакое представление; но что вещи в себе познаются только субъективно, т. е. лишь поскольку они влияют на наше чувство. (Примеч. к 1-му изд.)

умолчал бы о нем, если бы настоящий повод не показался ему призывом дать отчет о прежнем применении своего досуга и о работах, которым он предполагает посвятить будущее.

Настоящее исследование не имеет притязания ни на какую иную значимость, кроме гипотетической. Но из этого совершенно не следует, что автор вообще не положил в основание своих утверждений ничего, кроме недоказанных предположений, и что они не должны быть результатом более глубоко идущей и твердой системы. Правда, он надеется только по истечении нескольких лет быть в состоянии изложить ее для публики в достойной форме; но справедливости, что ее не будут отрицать, не проверив ее в ее целом, он ожидает уже теперь.

Первое назначение этих листов было — дать возможность судить учащимся юношам высшей школы, в которой автор призван преподавать, могут ли они довериться его руководству по пути к первой из наук и могут ли они надеяться, что он внесет в нее столько света, сколько им нужно, чтобы пройти этот путь без опасного спотыкания; второе — получить суждение его доброжелателей и друзей о своем предприятии.

Для тех, которые не принадлежат ни к первым, ни ко вторым, на случай, если им попадет эта работа в руки, предназначаются следующие замечания.

Автор до сих пор глубоко убежден, что никакой человеческий ум не проникает дальше границы, у которой стоял Кант, в особенности в своей “Критике способности суждения”; ее, однако, он нам никогда не определял и не выставил как последнюю границу конечного знания. Автор знает, что он никогда не будет в состоянии сказать того, на что Кант уже не указал опосредствованно или непосредственно, яснее или туманнее. Он предоставляет будущим эпохам измерить гений человека, который, с той точки, на которой он нашел философскую силу суждения, словно руководимый вдохновением свыше, так мощно двинул ее к ее конечной цели. Он так-

же глубоко убежден, что, после гениального ума Канта, философии не мог быть сделан высший дар, чем систематическим умом Рейнгольда<sup>3</sup>; и он признает почетное место, которое всегда будет утверждаться за элементарной философией последнего при дальнейших успехах, какие необходимо должна сделать философия в чьем бы то ни было лице. Не в его образе мыслей злостно отрицать чьи-либо заслуги или желать их уменьшить; он видит, что каждая ступень, которой когда-либо достигала наука, должна быть достигнута, прежде чем последняя будет в состоянии ступить на высшую; он воистину не почитает за личную заслугу — быть призванным счастливым случаем к работе после превосходных работников; и он знает, что вся заслуга, которая здесь может иметь место, опирается не на счастье нахождения, но на честность искания, относительно которой каждый может только сам себя судить и вознаградить. Он сказал это не ради тех великих людей и не ради им подобных, но ради других, не столь великих людей. Кто находит лишним, что он это говорит, тот не принадлежит к тем, для кого это сказано.

Кроме этих серьезных людей, есть еще шутники, которые предостерегают философа — не делаться смешным через преувеличенные ожидания от своей науки. Я не хочу решить, смеются ли они все от души в силу прирожденной веселости, или нет ли среди них таких, которые только принуждают себя к смеху, чтобы отбить охоту у неопытного в жизни исследователя от предприятия, на которое они по понятным причинам смотрят недоброжелательно. Так как я, сколько я знаю, доселе не давал выражением таких высоких ожиданий пицци их насмешке, то, может быть, мне будет позволено просить, не ради философов и еще менее ради философии, но ради их самих, воздержаться от смеха до тех пор, пока предприятие совершенно не удастся и будет брошено. Пусть тогда они насмеваются над нашей верой в человечество, к которому они сами принадлежат, и над нашими надеждами на его великое призвание; пусть тогда они повторяют столь часто, сколь

они в том нуждаются, свое утешение: нельзя помочь человечеству; таковым оно было, таковым оно всегда и будет!

#### ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ

Это маленькое произведение распродано. Я нуждаюсь в нем, чтобы ссылаться на него в моих чтениях. Если не считать некоторых статей в *“Философском журнале Общества немецких ученых”*, оно остается доселе единственным, в котором философствование в наукоучении само служит предметом философского исследования; поэтому оно и служит введением в эту систему. Эти основания побудили меня выпустить новое его издание.

Даже цель и сущность этой работы часто не понималась, несмотря на ее определенное заглавие и ее содержание; и при втором издании будет необходимо определенно высказаться об этих предметах в предисловии, что я считал совершенно бесполезным в первом издании.

Метафизика, которая только должна быть не учением о мнимых вещах в себе, но генетическим выведением того, что встречается в нашем сознании, может в свою очередь стать предметом философского изучения — могут быть предприняты исследования о возможности, действительном значении и правилах такой науки; и для обработки самой науки это было бы весьма полезно. Система подобных исследований называется в философском отношении критикой; по крайней мере, следует только указанное обозначать этим именем. Критика сама не есть метафизика, но лежит вне ее: она относится к метафизике точно так, как последняя относится к обыкновенному воззрению естественного рассудка. Метафизика объясняет это воззрение, а сама получает объяснение в критике. Собственно критика критикует философское мышление: если сама философия также должна называться критической, то про нее можно только сказать, что она критикует естественное мышление. Чистая критика, например кантовская,

которая себя объявила *критикой*, всего менее чиста, но в большей своей части сама — метафизика: она критикует то философское, то естественное мышление; этого совершенно нельзя было бы поставить ей в упрек, если бы только она вообще частью определенно указала на только что сделанное различие, частью же указывала бы при отдельных исследованиях, в какой области они лежат, — чистая критика, говорю я, не заключает в себе ни малейшей примеси метафизических исследований; чистая метафизика — прежние обработки наукоучения, которые объявляли себя метафизикой, не были в этом отношении чистыми, да и не могли быть таковыми, так как этот необычный образ мысли мог проложить себе путь лишь с помощью придатка критических намеков, — чистая метафизика, говорю я, не содержит дальнейшей критики, кроме той, которая должна быть применяема уже до нее.

Сказанное точно определяет сущность настоящей работы. Она — часть критики наукоучения, но ни в коем случае не само наукоучение или его часть.

Я сказал, что она — часть этой критики. Она занимается в особенности установлением по содержанию отношения наукоучения к обыкновенному знанию и к возможным, с точки зрения последнего, наукам. Но есть еще иной способ рассмотрения, который может очень много способствовать получению правильного понятия нашей системы, ограждению его от ложных толкований и его укоренению: это рассмотрение отношения по форме трансцендентального мышления к обыкновенному, т. е. описание точки зрения, с которой трансцендентальный философ смотрит на все знание, и его настроения в умозрении. Автор полагает, что с достаточной ясностью высказался относительно этих вопросов в своих двух Введениях к новому изложению наукоучения (в вышеуказанном журнале за 1797 год), в особенности во втором. Наука и ее критика взаимно поддерживают и объясняют друг друга. Только когда будет возможно чистое изложение самого наукоучения, станет легко дать систематический и законченный отчет о его

приемах. Да простит публика автору предварительные и неполные работы, доколе он сам или кто-либо другой не сможет их закончить.

В этом новом издании изменено только несколько оборотов и выражений, которые не были достаточно определенными; опущены некоторые примечания под текстом, которые втягивали систему в споры, от которых она пока еще может себя избавить, и весь третий отдел (гипотетическое разделение наукоучения), который имел при своем составлении только временное значение и содержание которого с того времени гораздо подробнее и яснее изложено в основаниях всеобщего наукоучения.

Выпуская снова произведение, в котором я впервые заявил свою систему, может быть, кстати будет привести нечто из истории приема, который эта система до сих пор встретила. Немногие воспользовались более благоразумным приемом сначала спокойно помолчать и несколько обдумать; большинство показало откровенно свое глупое изумление перед новым явлением и встретило его слабоумным смехом и пошлым издевательством. Из этих более добродушные хотели верить, в оправдание автора, что все дело было только плохо выдуманной шуткой, но другие серьезно обдумывали, как его вскоре можно будет поместить как призреваемого в известные благотворительные учреждения. Было бы очень поучительным вкладом в историю человеческого духа, если бы можно было рассказать, как принимались некоторые философские теории при их первом появлении; и настоящая утрата, что мы уже не обладаем более вырвавшимися во время первого удивления суждениями современников о некоторых старых системах. В отношении кантовской системы есть еще время издать собрание ее первых рецензий со знаменитой рецензией "Геттингенской Ученой газеты" во главе и сохранить для будущих эпох эти курьезы. Для наукоучения я хочу сам взять на себя это дело и, чтобы положить начало, прилагаю к этому произведению две замечательнейшие сюда относящиеся рецензии, само собой разумеется,

без всяких к ним замечаний. Философская публика, которая теперь лучше знакома с моей системой, не нуждается в подобных замечаниях, а для авторов этих рецензий достаточно большое несчастье, что они сказали то, что они в них говорят\*.

Все же, несмотря на этот отпугивающий прием, эта система имела вскоре после того более счастливую судьбу, чем какая выпала на долю какой-либо другой. Многие молодые высокоодаренные головы схватились за нее, и один заслуженный ветеран философской литературы после долгой и зрелой проверки дал ей свое одобрение. От объединенных усилий столь многих хороших голов можно ожидать, что вскоре она, достаточно многосторонне изложенная и широко примененная, вызовет то изменение в настроении философствования, а через него и научного мышления вообще, которое она имеет в виду. Несмотря на сходство оказанного ей первого приема с приемом ближайшей предшествовавшей системы — или, как полагают хорошие знатоки, другого изложения той же самой системы, что я не без достаточных оснований принимаю также (я, впрочем, торжественно отказываюсь далее спорить об этом), — несмотря на сходство обеих систем, говорю я, все же, хотя, как это уже понятно о кантианцах, прием, оказанный наукоучению, был грубее и невежественнее, чем прием, оказанный сочинениям Канта, я надеюсь, что обе системы, или оба изложения, будут иметь неодинаковый успех в образовании толпы рабских и грубых подражателей. Отчасти надо бы надеяться, что немцы испуганы только что происшедшим печальным событием и не воз-

---

\* Первая из двух рецензий касается произведения Шеллинга “О возможности формы философии вообще”; она анонимна; ее автор — простодушный и тупоумный кантианец. Вторая рецензия — о первом издании настоящего произведения Фихте и об основании всеобщего наукоучения — составлена проф. Бекон из Галле и показывает, что и этот очень одаренный мыслитель не имел достаточной самоотверженности, чтобы признаться, что для него наукоучение было закрытой книгой. Обе рецензии взяты из издаваемых Якобом в Галле “Анналов философии” (1795 г.)<sup>4</sup>.

ложат на себя два раза подряд ярмо подражания; отчасти мне кажется, что избранное доселе изложение, избегающее мертвой буквы, равно как и внутренний дух этого учения, защитит его от бессмысленных повторений; также нельзя ожидать и от друзей этого учения, что они хорошо отнесутся к подобному почитанию.

Для завершения системы следует сделать еще неопи-сваемо много. Теперь едва только положено основание, едва сделано начало постройки, и автор хочет считать все свои предшествовавшие работы лишь за предварительные. Твердая надежда, которую он теперь может питать, что ему не придется изложить наудачу свою систему в той индивидуальной форме, в которой она ему впервые представилась, в мертвой букве, для какой-либо будущей эпохи, которая его поймет, но что он придет по этому предмету к соглашению уже со своими современниками и с помощью их советов, через совместную обработку многих, приведет ее к более общей форме и оставит ее живой в духе и образе мыслей эпохи, — все это изменяет план, который он наметил при первом ее опубликовании. Он не будет теперь идти далее в систематическом развитии системы, но постарается сначала многосторонне изложить открытое доселе и сделать его совершенно ясным и очевидным для каждого беспристрастного человека. Начало этой работы уже сделано в вышеназванном журнале, и она будет продолжаться, как только позволят это мои ближайшие занятия как академического доцента. Многие ставшие мне известными замечания показали, что благодаря этим статьям зародился свет в сознании многих; и если в образе мысли публики о новом учении не произошло более общего изменения, то это происходит от того, что этот журнал не особенно распространен. Для этой же цели я, как только позволит мне время, выпущу новый опыт строгого и чисто систематического изложения основ наукоучения.

*Йена, день Мизайловской ярмарки 1798 года*

# ОТДЕЛ ПЕРВЫЙ

## О ПОНЯТИИ НАУКОУЧЕНИЯ ВООБЩЕ

### § 1. ГИПОТЕТИЧЕСКИ УСТАНОВЛЕННОЕ ПОНЯТИЕ НАУКОУЧЕНИЯ

Чтобы соединить разделенные партии, вернее всего исходить из того, в чем они согласны.

Философия есть *наука*; в этом настолько же совпадают все описания философии, насколько они разделены при определении *объекта* этой науки. Что если это отсутствие согласия происходит от того, что понятие науки, за которую единодушно признается философия, не вполне развито? Что если определение этого единственного всеми принятого признака окажется вполне достаточным, чтобы определить само понятие философии?

Наука имеет систематическую форму; все положения в ней связываются в одном единственном основоположении и в нем объединяются в одно целое, это также признают вообще все. Но разве этим исчерпывается понятие науки?

Допустим, что кто-либо, основываясь на каком-нибудь безосновательном недоказуемом положении, — например, что в воздухе находятся существа с человеческими склонностями, страстями и понятиями, но с эфирным телом, —

развил систематическую естественную историю этих существ, что само по себе вполне возможно; разве мы признали бы за науку подобную систему, какая бы ни была в ней строгая последовательность и как бы ни были тесно связаны ее отдельные части между собой? Или, положим, кто-нибудь приведет какое-либо единичное положение, например рабочий — утверждение, что установленная перпендикулярно по прямому углу к горизонтальной плоскости колонна, продолженная до бесконечности, не будет склоняться ни к одной из сторон плоскости; об этом положении он раньше слышал и нашел ему подтверждение в многократном опыте\*; тут всякий признает, что он обладает наукой о сказанном, хотя он и не может систематическим образом, геометрически, доказать свое положение из первого основоположения своей науки. Почему мы не называем наукой ту стройную систему, основанную на недоказанном и недоказуемом положении, и почему мы называем наукой знание второго, не связанное в его уме ни с какой системой?

Без сомнения, потому, что первая при всей своей правомерно школьной форме все же не содержит ничего, что можно знать; а последний без всякой школьной формы высказывает нечто, что он действительно *знает и может знать*.

Сущность науки, как можно было бы заключить отсюда, состоит поэтому в свойствах ее содержания и в отношении последнего к сознанию того, о котором говорят, что он знает; и систематическая форма при этом была бы только случайна, для науки она была бы не целью, но только лишь средством для цели.

Это может быть принято в качестве предварительного допущения. Если вследствие какой-нибудь причины человеческий дух может только очень немного знать достоверно, все же остальное может только мнить, предпола-

---

\* Или какой-либо неученый крестьянин приведет факт, что иудейский историк Иосиф жил в эпоху разрушения Иерусалима. (*Прибавление к 1-му изд.*)

гать, чуютъ, произвольно допускать и все же вследствие какой-либо причины не может удовлетвориться этим ограниченным и неверным знанием, то не будет для него другого средства его расширить и утвердить, как только сравнивать недостоверные знания с достоверными и из сходства или различия — да разрешат мне предварительно эти выражения, пока я не получу время, чтобы их объяснить, — из сходства или различия первых с последними заключать об их достоверности или недостоверности. Если бы они были подобны какому-либо достоверному положению, он мог бы с достоверностью допустить, что они также достоверны; если бы они были ему противоположны, он знал бы, что они, стало быть, ложны, и был бы застрахован от дальнейшего о них заблуждения. Он бы достиг этим если и не истины, то по крайней мере освобождения от заблуждения.

Скажу яснее. Наука должна быть единым, целым. Положение, что колонна, установленная на горизонтальной плоскости под прямым углом, стоит перпендикулярно\*, будет для того, кто не имеет никакого связного знания геометрии, несомненно, чем-то целым и постольку — наукой.

Но мы рассматриваем также и всю геометрию как науку, хотя она содержит и многое другое, кроме этого положения; как и в силу чего множество положений, самих по себе различных, становится *одной* наукой, одним и тем же целым?

Без сомнения, в силу того, что отдельные положения не были бы вообще наукой, а становятся ею только в целом, только через свое место в нем и отношение к нему. Но через простое соединение частей никогда не может возникнуть нечто такое, чего нельзя было бы найти в одной из частей целого. Если бы ни одно из соединенных положений не имело достоверности, то и происшедшее через объединение целое не будет ее иметь.

---

\* Или что Иосиф жил в эпоху разрушения Иерусалима. (1-е изд.)

Отсюда следует, что должно быть достоверным по крайней мере одно положение, которое придавало бы другим свою достоверность; так что если и поскольку это первое достоверно, то должно быть достоверно и второе, а если достоверно второе, то постольку же должно быть достоверно и третье и т. д. Таким образом, многие, сами по себе, может быть, очень различные, положения будут — именно потому, что они *все* имели достоверность, и *одинаковую* достоверность, — иметь одну общую достоверность и через это будут образовывать только одну науку.

Только что названное нами безусловно *достоверное* положение, — мы допустили только одно такое — не может получить свою достоверность через объединение с другими, но должно ее иметь уже до него: ибо из соединения многих частей не может произойти ничего, что не заключалось бы ни в какой части. Но все прочие положения должны получить свою достоверность от него. Оно должно быть достоверным и установленным до всякого связывания. Никакое же из других положений не должно быть таковым до связывания, но должно получить свою достоверность лишь через него.

Вместе с этим отсюда ясно, что наше вышесделанное допущение есть единственно правильное и что в науке может быть только одно положение, которое до связывания достоверно и установлено. Если бы было несколько подобных предложений, то они или не были бы совершенно связаны с другими и тогда не принадлежали бы к одному и тому же целому, но образовали бы одно или несколько отдельных целых, или же были бы с ним связаны. Но положения не должны быть между собой иначе связаны, как через одну и ту же достоверность: если достоверно одно положение, то должно быть достоверно и другое, и если одно недостоверно, то не должно быть достоверным и другое; и только взаимное отношение их достоверности должно определять их связь. Но это не может иметь силу по отношению к положению, которое имеет независимую достоверность от других; если его достоверность должна

быть независима, то оно достоверно даже и тогда, когда другие недостоверны. Следовательно, оно вообще не связано с ними через достоверность. Такое достоверное до соединения и независимое от него положение называется *основоположением*. Каждая наука должна иметь основоположение, она даже могла бы состоять по своему внутреннему характеру из одного-единственного самого по себе достоверного положения, которое в таком случае, правда, не может быть названо основоположением, так как оно ничего не обосновывает. Но она не может иметь более одного основоположения, ибо тогда она образовала бы не одну, но несколько наук.

Кроме достоверного до объединения положения, наука может содержать еще несколько положений, которые познаются как достоверные только в связи с ним и таким же образом и в той же мере, как и оно. Эта связь состоит, как только что указано, в том, что показывается, что если положение *A* достоверно, то должно быть достоверным и положение *B*, а если это достоверно, то таковым должно быть и положение *C*, и т. д.; и эта связь называется систематической формой целого, состоящего из отдельных частей. Для чего же нужна эта связь? Несомненно, не для того, чтобы проделать фокус объединения, но чтобы дать положениям достоверность, которую само по себе ни одно из них не имеет: таким образом, систематическая форма — не цель науки, но только случайное, при условии, если наука состоит из многих положений, применимое средство для достижения ее цели. Она не сущность науки, но случайное свойство последней. Наука есть здание; главная цель этого здания — устойчивость. Фундамент устойчив, и как только он заложен, цель была бы тем самым достигнута. Но так как нельзя ни жить на голом фундаменте, ни защищаться им одним против намеренного нападения врагов или против слепой непогоды, то на фундаменте возводят по бокам стены и над ними крышу. Все части постройки скрепляются с фундаментом и друг с другом, и через это здание делается устойчивым; но не

для того строят устойчивое здание, чтобы его скреплять, но скрепляют для того, чтобы здание было устойчиво; и оно устойчиво, поскольку все части покоятся на твердом фундаменте.

Фундамент устойчив, и он утверждён не на каком-нибудь новом фундаменте, но на твердой поверхности земли. На чем же мы должны возвести фундамент нашей научной постройки? Основоположения нашей системы необходимо должны быть достоверны до самой системы. Их достоверность не может быть доказана в ее пределах, но каждое такое возможное доказательство уже предполагает эту достоверность. Если они достоверны, то все, что из них следует, также достоверно, *но откуда же следует их собственная достоверность?*

И если бы мы ответили также и на этот вопрос, то разве перед нами не возникнет новый, отличный от первого? При постройке нашего научного здания мы хотим заключать следующим образом: *если* основоположение достоверно, то достоверно и другое определенное положение. На чем основывается это “то”? Что именно обосновывает необходимую связь между обоими положениями, вследствие которой одному присуща та же достоверность, которая присуща и другому? Каковы условия этой связи, почему мы знаем, *что* они суть ее условия, условия *исключительные и единственные?* И как мы приходим вообще к тому, чтобы признать необходимую связь между различными положениями и исключительные, но исчерпывающие условия этой связи?

Короче: как можно обосновать *достоверность основоположения в себе*; как можно обосновать *правомочие определенным образом выводить из него достоверность других положений?*

То, что должно заключать в себе само основоположение, и то, что оно должно сообщить всем прочим положениям, встречающимся в науке, я назову *внутренним содержанием* основоположения и науки вообще; способ, которым основоположение должно передать другим положе-

ниям это содержание, я назову *формой* науки. Поэтому вопрос ставится так: как возможны вообще содержание и форма науки, т. е. как возможна сама наука?

Нечто, в чем будет дан ответ на этот вопрос, будет само наукой, и *именно наукой о науке вообще*.

До исследования нельзя определить, возможен ли ответ на указанный вопрос или нет, т. е. имеет ли все наше знание познаваемое твердое основание или, как бы тесно ни были между собой связаны его отдельные части, все же в конце концов не основано ни на чем, или, по крайней мере, ни на чем *для нас*. Но если знание должно иметь свое основание для нас, то вышеуказанный вопрос должен допускать ответ, и должна существовать наука, где такой ответ на него дается; а если есть такая наука, то наше знание имеет познаваемое основание. Таким образом, до исследования нельзя ничего сказать об обоснованности или обосновности нашего знания; и возможность требуемой науки может быть доказана лишь через ее действительность.

Наименование такой науки, возможность которой до сего времени проблематична, произвольно. Если, однако, можно показать, что почва, которая по всему сделанному до сих пор опыту представляется годной для построения науки, уже застроена принадлежащими ей зданиями, и есть только одно незастроенное место, именно то, которое нужно для науки о науках вообще; и если, далее, можно найти под знакомым именем (философии) идею науки, которая хочет быть или стать наукой и которая не может прийти сама с собой к согласию о месте, на котором она должна быть построена, — то не будет ошибочным указать ей найденное пустое место. Разумелось ли до сих пор под словом “философия” именно это или нет, не имеет значения; и тогда эта наука, если бы она действительно сделалась наукой, не без права отбросила бы имя, какое доселе она носила далеко не из чрезмерной скромности, имя, подобающее знахарству (Kenperej),

любителству, дилетантизму. Нация, которая найдет эту науку, будет, конечно, достойной дать ей имя из своего языка\*; и она может называться тогда просто *научной* или *наукоучением*. Так называемая до сих пор философия стала бы, таким образом, *Наукой о науке вообще*.

---

\* Она была бы также достойна дать ей из своего языка прочие условные выражения, и через это сам язык и нация, которая говорит на нем, получили бы решительный перевес над всеми другими языками и нациями. (*Примеч. к 1-му изд.*)

Существует даже система философской терминологии, необходимая во всех своих выведенных частях посредством правильного следования законам метафорического обозначения трансцендентальных понятий; только один основной знак предполагается произвольным, так как необходимо всякий язык произволен в своей исходной точке. Через это философия, которая по своему содержанию имеет значение для всякого разума, становится по своему обозначению вполне национальной, выхваченной из глубины нации, которая говорит на этом языке, и, в свою очередь, совершенствующей ее язык до высшей определенности. Эту систематическую национальную терминологию можно установить, однако, только тогда, когда имеется законченной сама система разума во всем своем объеме и в совершенном развитии всех своих частей. Определением этой терминологии оканчивает свое дело философская сила суждения; это — дело, которое во всем своем объеме может легко стать слишком большим для целой человеческой жизни.

Это и есть основание, почему автор до сих пор не выполнил того, что он как бы обещает в настоящем примечании, но пользовался теми условными выражениями, которые он раньше находил, были ли они немецкими, или латинскими, или греческими. Для него вся терминология — только временная, пока она когда-либо не будет — ему ли суждено это дело или другому — установлена обязательной навсегда и для всех. По этой причине он вообще меньше заботился о своей терминологии и избегал окончательного ее установления; он также не сделал никакого употребления из некоторых метких замечаний других по этому вопросу (например, из предложенного различия догматизма и догматицизма), которые годны лишь для современного состояния науки. Он будет продолжать давать своему изложению необходимую каждый раз для его цели ясность и определенность через описания и многообразие оборотов.

## § 2. РАЗВИТИЕ ПОНЯТИЯ НАУКОУЧЕНИЯ

Не следует умозаключать из определений. Это значит или что нельзя без дальнейшего основания из того, что в описании некоторой вещи, существующей независимо от нашего описания, мыслим без противоречия некоторый признак, заключать, что последний должен быть найден поэтому в действительной вещи — или же что нельзя относительно вещи, которая сама должна быть произведена нами по образованному о ней понятию, выражающему ее цель, заключать из мыслимости этой цели о выполнимости ее в действительности; но никогда это не может значить, что нельзя задаваться целью при умственных или физических работах и пытаться выяснить эту цель себе, прежде чем приступить к работе, а что следует предоставить игре своего воображения и своих пальцев то, что получится. Изобретатель аэростатов мог, конечно, вычислить величину последних и отношение заключенного в них воздуха к атмосферному и отсюда — скорость движения своих машин, еще не зная, найдет ли он род газа, который будет в достаточной мере легче атмосферного; и Архимед мог вычислить свою машину, которой он хотел сдвинуть со своего места земной шар, хотя он наверно знал, что не найдет никакого места вне силы притяжения, откуда он мог бы ее привести в действие. Такова же и наша только что описанная наука. Как таковая, она не есть что-либо существующее независимо от нас и без нашего содействия; скорее она есть нечто, что должно быть впервые произведено свободой нашего духа, действующего по определенному направлению, если таковая свобода существует, что мы также пока не можем знать. Определим сначала это направление: составим себе ясное понятие о том, *чем* должно быть наше дело. Можем мы его выполнить или нет, это будет видно из того, выполним ли мы его в действительности. Сейчас вопрос не в этом, но в том,

что мы, собственно, должны делать; и этим определяется наше определение.

1. Описанная наука должна быть прежде всего наукой *о науке вообще*. Каждая возможная наука имеет *основоположение*, которое не может быть доказано в ней, но должно быть до нее заранее достоверным. Где же должно быть доказано это основоположение? Без сомнения, в той науке, которая должна обосновать все возможные науки. В этом отношении наукоучение должно сделать два дела. Прежде всего оно должно обосновать возможность основоположений вообще; показать, как, в какой мере, при каких условиях, и, может быть, в какой степени что-либо может быть достоверным и вообще — что это значит быть достоверным; далее оно должно в частности вскрыть основоположения всех возможных наук, которые не могут быть доказаны в них самих.

Каждая наука, если она должна быть не отдельным, оторванным положением, но целым, состоящим из многих отдельных частей, имеет систематическую форму. Эта форма, условие связи выведенных положений с основоположением и основание правомочия — заключать из этой связи, так что первые положения необходимо должны быть такими же достоверными, как и последнее, — также не может быть доказана в отдельной науке, если только эта последняя должна иметь единство, а не заниматься чуждыми, не принадлежащими ей предметами, как не может быть в ней доказана правда ее основоположения, но уже предполагается для возможности ее формы. Общее наукоучение обязано, таким образом, обосновать систематическую форму для всех возможных наук.

2. Само наукоучение *есть наука*. Оно также поэтому должно иметь *основоположение*, которое в нем не может быть доказано, но должно быть предположено как условие его возможности как науки. Но это основоположение также не может быть доказано ни в какой другой высшей науке, ибо иначе эта высшая наука была бы сама наукоучением, а та наука, которой основоположение еще должно

было бы быть доказано, не была бы им. Это основоположение наукоучения, а через наукоучение и всех наук и всего знания, поэтому безусловно неспособно к доказательству, т. е. не может быть сведено ни к какому высшему положению, из отношения к которому вытекала бы его достоверность. Тем не менее оно должно давать основание всякой достоверности; оно должно быть поэтому достоверным, и достоверным в себе самом ради самого себя и через самого себя. Все прочие положения достоверны потому, что можно показать, что они в каком-либо отношении равны ему. Это же положение должно быть достоверным просто потому, что оно равно самому себе. Все прочие положения будут иметь только опосредствованную и выведенную из него достоверность, оно же должно быть непосредственно достоверно. На нем основывается все знание, и без него было бы невозможно вообще никакое знание. Оно же не опирается ни на какое другое знание, но оно есть положение знания вообще. Это положение безусловно достоверно, это значит: оно достоверно, *потому что* оно достоверно\* Оно — основание всякой достоверности, т. е. все, что достоверно, достоверно потому, что *оно* достоверно, и ничто не достоверно, если *оно* недостоверно. Оно — основание всякого знания, иначе говоря, мы знаем, что оно высказывает, потому что мы вообще знаем; мы знаем его непосредственно, как только мы что-нибудь знаем. Оно сопровождает всякое знание, содержится во всяком знании, и всякое знание его предполагает.

Наукоучение должно, поскольку оно само есть наука, если оно только должно состоять не из одного единственного основоположения, но из многих положений (что это так будет, можно предвидеть уже потому, что оно должно установить основоположения для других наук), — оно должно, говорю я, иметь *систематическую форму*. Но оно не может ни заимствовать эту систематическую форму от какой-либо другой науки в отношении ее *определе-*

---

\* Нельзя без противоречия спрашивать о причине его достоверности. (Авторская прибавка на полях.)

ния, ни сослаться на доказательство ее в другой науке в отношении ее *значимости*, ибо оно само должно установить для всех прочих наук не только основоположения и через это — их внутреннее содержание, но также и форму и тем самым — возможность связи многих положений в них. Оно должно поэтому иметь эту форму в самом себе и обосновывать ее через самого себя.

Достаточно несколько расчленить предыдущее, чтобы понять, что, собственно, этим сказано. То, о чем мы нечто знаем, называется содержанием, а то, что мы об этом знаем, формой положения. (В положении: “Золото есть тело”, — то, о чем мы нечто знаем, будет золото и тело, а то, что мы о них знаем, будет, что они в известном отношении равны и постольку одно может быть положено вместо другого. Это утвердительное положение, и отношение будет его формой.)

Никакое положение невозможно без формы или содержания. Должно быть нечто, о чем мы знаем, и нечто, что мы об этом знаем. Первое положение всякого наукоучения должно поэтому иметь и то, и другое содержание и форму. Далее, оно должно быть достоверно непосредственно и через самого себя, — это может значить лишь то, что содержание его определяет его форму, и, наоборот, его форма определяет его содержание. Эта форма может подходить только к этому содержанию, а это содержание — только к этой форме. Всякая другая форма при этом содержании уничтожает само положение и вместе с ним всякое знание, и всякое другое содержание при этой форме также уничтожает само положение, а с ним всякое знание. Форма безусловно первого основоположения наукоучения, таким образом, не только дана им — самим положением, но и установлена как безусловно значимая для его содержания. Если бы кроме этого одного безусловно первого было еще несколько основоположений наукоучения, которые должны были бы быть отчасти безусловными, отчасти же обу-

словленными первым и высшим\* (ибо иначе не было бы единственного основоположения), то абсолютно первое в таком основоположении могло бы быть только или содержание, или форма, и обусловленное точно так же было бы или содержанием, или формой. Положим, *содержание* является безусловным, тогда абсолютно первое основоположение, которое должно нечто обуславливать во втором, ибо иначе оно не было бы абсолютно первым основоположением, будет обуславливать форму второго, и согласно с этим эта форма будет определяться в самом наукоучении через его высшее основоположение; или, положим, наоборот, пусть безусловное будет *форма*, тогда первым основоположением необходимо определится *содержание* этой формы, а через него и форма, поскольку она должна быть формой некоторого содержания; следовательно и в этом случае форма определяется наукоучением, а именно его основоположением. Такого же основоположения, которое не определялось бы ни по форме, ни по содержанию абсолютно первым основоположением, быть не может, если вообще должно быть абсолютно первое основоположение, наукоучение и система человеческого знания. Поэтому не может быть более трех основоположений; одного абсолютного, определенного безусловно через самого себя, как по форме, так и по содержанию; одного определенного через самого себя по форме и одного определенного через самого себя по содержанию.

Если есть еще другие положения в наукоучении, то все они должны быть определены и по форме, и по содержанию через основоположение. Наукоучение должно поэтому определять форму всех своих положений, поскольку они рассматриваются в отдельности. Подобное определение отдельных положений однако возможно не иначе как так, что они сами себя взаимно определяют. Но каждое положение должно быть определено *совершенно*, т. е. его

---

\* Ибо в первом случае они были бы не основоположениями, но выведенными положениями, ибо иначе оно во втором случае не было бы, и т. д. (Авторская заметка на полях.)

форма должна подходить только к его содержанию, а не к какому-либо другому, а это содержание — только к той форме, в которой оно есть, а не к какой-либо другой, так как иначе положение не будет подобно основоположению, поскольку оно достоверно (вспомним только что сказанное) и, следовательно, не будет достоверно. Если теперь все положения наукоучения должны быть различны — так как иначе они были бы не множеством положений, но одним и тем же положением, многократно повторенным, — то не может никакое положение получить свое совершенное определение иначе, как через одно единственное положение между другими; и тем самым совершенно определяется весь ряд положений, и никакое из них не может стоять в другом месте ряда, кроме того, в котором оно стоит. Каждое положение наукоучения получает от определенного другого свое определенное место и само определяет его определенному третьему. Наукоучение же определяет самому себе и через себя самого форму своего целого.

Эта форма наукоучения имеет необходимую значимость для содержания последнего, ибо если абсолютно первое основоположение непосредственно достоверно, т. е. если его форма подходит только к его содержанию и его содержание — только к его форме, им же определяются все возможные следующие положения непосредственно или опосредствованно по содержанию или по форме, если они, так сказать, уже в нем содержатся, то по отношению к ним должно быть верным то самое, что верно относительно первого, т. е., что их форма подходит только к их содержанию, а их содержание только к их форме. Это касается отдельных положений; но форма целого есть не что иное, как форма отдельных положений, мыслимая в одном, и то, что верно относительно каждого в отдельности, должно быть верным и для всех, мыслимых как единое целое.

Но наукоучение должно дать форму не только себе самому, но и всем другим возможным наукам и твердо установить значимость этой формы для всех. Это немислимо

иначе, как при условии, что все, что должно быть положением какой-либо науки, уже содержится в каком-либо положении наукоучения, а следовательно, уже установлено в нем в подобающей ему форме. Это открывает нам легкий путь, чтобы возвратиться к содержанию абсолютно первого основоположения наукоучения, о котором мы теперь можем сказать несколько более, чем раньше.

Допустим, что *знать достоверно* значит не что иное, как иметь сознание неразрывности определенного содержания с определенной формой (это будет только словесным объяснением, тогда как реальное объяснение знания, безусловно, невозможно): если так, то уже теперь можно будет приблизительно усмотреть, как абсолютно первое основоположение всего знания определяет свою форму только своим содержанием, а свое содержание только своей формой, и тем самым всякому содержанию знания может быть определена его форма; ибо всякое возможное содержание покоится на его содержании. Поэтому, если наше предположение правильно и должно существовать абсолютно первое основоположение всякого знания, то содержание этого основоположения должно быть таким, которое содержало бы всякое возможное содержание, но само бы не содержалось ни в каком другом. То было бы содержание безусловное — абсолютное содержание.

Легко заметить, что при предположении возможности такого наукоучения вообще, в особенности же при предположении возможности его основоположения, всегда предполагается, что в человеческом знании действительно есть система. Если подобная система должна в нем быть, то можно, даже независимо от нашего описания наукоучения, доказать, что должно существовать подобное абсолютно первое основоположение.

Если подобной системы нет, то возможно мыслить только два случая. Или вообще нет ничего непосредственно достоверного; наше знание представляет множество рядов или один бесконечный ряд, в котором каждое положение обосновывается высшим, а это опять высшим и т. д.

Мы строим наши жилища на земле, она покоится на слоне, слон на черепахе, а она еще Бог весть на чем; и так далее до бесконечности. Если наше знание создано так, то, конечно, мы не можем изменить его; но тогда мы не имеем и никакого твердого знания; мы, может быть, дошли до некоторого достоверного члена в ряду и до него мы все нашли твердым; но кто же может поручиться, что мы не убедимся в отсутствии под ним основания, если пойдем еще глубже и не будем должны от него отказаться. Наша достоверность оказывается мнимой, и мы не можем быть никогда уверены в ней на следующий день.

Или возьмем второй случай — наше знание состоит из конечных, но многих рядов, каждый ряд заключается основоположением, которое обосновывается не каким-либо другим, но только само собой; но таких основоположений, которые все обосновываются сами собой и безусловно независимо от всех остальных, а следовательно, не имеют между собой никакой связи, но совершенно изолированы, существует много. В нас, положим, есть многие врожденные истины, которые все одинаково врождены и в отношении связи которых мы не можем ожидать никакого дальнейшего прозрения, так как последнее лежит за пределами врожденных истин; или в вещах вне нас есть многообразное простое, которое сообщается нам впечатлением, которое на нас производят вещи, но в связь его мы не можем проникнуть, ибо над простейшим во впечатлениях нет ничего еще более простого. Если дело обстоит так, если само человеческое знание по своей природе так отрывочно, как действительное знание у многих людей; если первоначально в нашем духе лежит множество нитей, которые между собой не связаны ни в какой точке и не могут быть нигде связаны: то мы опять-таки не можем спорить против нашей природы; в этом случае наше знание будет в той области, на которую оно простирается, конечно, знанием прочным; но это не будет *единое* знание, а множество наук. Правда, наше жилище в этом случае стояло бы крепко, но оно не было бы единым, скрепленным в одно целое

зданием, а собранием комнат, из которых нам было бы невозможно переходить из одной в другую. Это было бы жилище, в котором мы бы всегда блуждали и с которым мы никогда бы не освоились. В нем не было бы света, и мы со всеми нашими богатствами оставались бы бедны, ибо мы их никогда бы не переглядывали, никогда бы не рассматривали как целое и никогда бы не могли знать, чем мы, собственно, обладаем; мы никогда не могли бы применить часть их для улучшения остального, ибо никакая часть не имела бы отношения ко всему прочему. Более того, наше знание не было бы никогда законченным; мы должны были бы ежедневно ожидать, что в нас откроется новая врожденная истина или что опыт даст нам нечто новое простое. Мы должны были бы всегда быть готовыми выстроить для себя где-либо новый домик. Тогда не было бы нужно никакого общего наукоучения, чтобы обосновать другие науки. Каждая была бы обоснована сама по себе. Было бы столько наук, сколько отдельных непосредственно достоверных основоположений.

Но если в человеческом духе должны быть не только один или несколько обломков системы, как в первом случае, или несколько систем, как во втором, но одна законченная и единственная система, то должно быть такое высшее абсолютно первое основоположение. Если от него наше знание будет распространяться по многим рядам, из которых будут исходить тоже многие ряды, и т. д., то все же все должны прочно охватываться единственным кольцом, которое ни к чему не прикреплено, но держит своей собственной силой и себя, и всю систему. Мы имеем здесь держащийся собственной силой притяжения земной шар, центральная точка которого со всемогущей силой притягивает все, что бы мы только в самом деле ни построили на его поверхности, а не где-либо в воздухе, притом перпендикулярно, и не под кривым углом, и не позволяет вырвать пылинку из своей сферы.

Существует ли подобная система и то, что является ее условием, — подобное основоположение, об этом мы не

можем ничего решить до исследования. Основоположение не допускает доказательства не только как простое положение, но и как основоположение всего знания. Остается сделать следующую попытку. Если мы найдем положение, которое имеет внутренние условия основоположения человеческого знания, то посмотрим, не имеет ли оно и внешних, можно ли свести к нему все то, что мы знаем или думаем, что знаем. Если нам это удастся, то мы доказали через действительное установление науки, что она возможна и что существует система человеческого знания, которой она есть изображение. Если это нам не удастся, то или вообще не существует подобной системы, или же мы ее только не открыли и должны предоставить открытие ее нашим более счастливым продолжателям. Утверждать же, что вообще таковой не существует, потому что мы ее не открыли, есть притязание, опровергать которое — ниже достоинства серьезного исследования.

# ОТДЕЛ ВТОРОЙ

## ОБЪЯСНЕНИЕ ПОНЯТИЯ НАУКОУЧЕНИЯ

### § 3

Я называю научным объяснением какого-нибудь понятия (а ясно, что здесь может быть речь не о каком другом, как об этом высшем из всех объяснений), когда указывают его место в системе человеческих наук вообще, т. е. показывают, какое понятие определяет ему его место и какому другому оно определяется через него. Но понятие наукоучения так же мало может иметь места в системе всех наук, как понятие знания вообще. Скорее оно само есть место для всех научных понятий и указывает им место в себе самом и через посредство самого себя. Ясно, что здесь идет речь о гипотетическом объяснении, т. е. вопрос ставится так: предполагая, что уже существуют науки и что есть в них истина (чего все нельзя знать до общего наукоучения), как относится имеющее быть установленным наукоучение к этим наукам?

Также и на этот вопрос ответ заключается в простом понятии наукоучения. Науки относятся к нему, как обоснованное к своей основе; оно не указывает ему его место,

но оно указывает всем им их место в себе самом\* и через самого себя. Соответственно с этим здесь надлежит сделать только дальнейшее развитие этого ответа.

1) Наукоучение должно бы было быть наукой всех наук. Отсюда прежде всего возникает вопрос: как оно может поручиться, что обосновывается не только науки известные и до сих пор изобретенные, но и все могущие быть изобретенными и возможные и что им исчерпана вся область человеческого знания?\*\*\*

2) Оно должно было бы в этом отношении давать всем наукам их основоположения. Соответственно с этим все положения, которые суть основоположения в какой-либо отдельной науке, суть вместе и внутренние положения наукоучения; одно и то же положение следует рассматривать с двух точек зрения: как положение, содержащееся в наукоучении, и как основоположение, стоящее во главе частной науки. Наукоучение выводит дальнейшие заключения из положения как содержащегося в нем; и частная наука умозаключает из этого же положения как своего основоположения. Таким образом, или в обеих науках мы имеем одно и то же: все частные науки содержатся в наукоучении не только по своим основоположениям, но и по своим выведенным положениям, и нет никаких частных наук, есть только части одного и того же наукоучения; или же в обеих науках заключают различным образом, что тоже невозможно, так как наукоучение должно давать всем наукам их форму; или должно прибавиться к положению наукоучения еще нечто, что, впрочем, не может быть заимствовано откуда бы то ни было, кроме наукоучения, если это положение должно стать основоположением частной науки. Возникает вопрос, каково же это привходящее, или же — так как это привходящее составляет сущность различия — какова определен-

---

\* Собственно, не в наукоучении, но в системе знания, отображением которой оно должно быть. (Авторская заметка на полях.)

\*\* Это против Энезидема. (Авторская заметка на полях.)

ная граница между наукоучением и каждой частной наукой?

3) Наукоучение должно далее определить в этом же отношении всем наукам их форму. Как это может произойти, уже указано выше. Но на нашем пути выступает другая наука под именем *логики*, с такими же притязаниями. Следует разрешить спор между обеими, надлежит исследовать, как наукоучение относится к логике.

4) Наукоучение само есть наука, и выше уже определено, что оно в этом отношении должно дать. Но поскольку оно — просто наука, знание в формальном значении слова, оно — наука *о чем-нибудь*; оно имеет некоторый предмет, а из вышесказанного ясно, что этот предмет — не иной, как система человеческого знания вообще\* Возникает вопрос, как относится наука, как наука, к своему предмету как таковому.

#### § 4. В КАКОЙ МЕРЕ НАУКОУЧЕНИЕ МОЖЕТ БЫТЬ УВЕРЕНО, ЧТО ОНО ИСЧЕРПАЛО ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ ЗНАНИЕ ВООБЩЕ?

Бывшее доселе человеческое знание, истинное или воображаемое, не есть человеческое знание вообще. Положим, что некоторый философ действительно охватил первое и мог бы дать доказательство путем совершенной индукции, что оно содержится в его системе, он этим еще далеко не выполнил бы задачу философии вообще; ибо как мог бы он посредством своей индукции из предыдущего опыта доказать, что и в будущем не будет сделано открытие, которое не подойдет под его систему? Не более основательным выходом было бы утверждение, что он хотел

---

\* Ибо оно спрашивает: 1) Как возможна наука вообще? 2) Ее притязание — в том, чтобы исчерпать человеческое познание, построенное на одном единственном основоположении. (*Авторская заметка на полях.*)

исчерпать только возможное для настоящей сферы человеческого существования знание; ибо если его философия имеет значение только для этой сферы, то он не знает никакой другой возможной сферы, не знает, следовательно, и ее границ, которые должны быть исчерпаны его философией; он произвольно провел границу, значимость которой едва ли может быть доказана чем-нибудь другим, как только предыдущим опытом, которому всегда может противоречить, даже в указанной сфере, будущий опыт. Человеческое знание вообще должно быть исчерпано, это значит, что должно быть безусловно и необходимо определено, что человек может знать не только на теперешней ступени своего существования, но и на всех возможных и мыслимых ступенях\*

Это возможно только при следующих условиях: прежде всего следует показать, что установленное основоположение исчерпано, а затем что невозможно другое основоположение, кроме установленного.

---

\* Ответ на одно возможное возражение, которое, впрочем, мог бы сделать только популярный философ. (*Прибавление к 1-му изд.*)

Собственно задачи человеческого духа бесконечны как по их числу, так и по объему; их разрешение было бы возможно только через совершенное приближение к бесконечному, что само по себе невозможно, но они таковы только потому, что они даются как бесконечные. Существует бесконечное множество радиусов бесконечного круга, центр которого дан; и как только дан центр, даны и весь бесконечный круг, и бесконечно многие его радиусы. Одна конечная точка последних, правда, лежит в бесконечности; но другая лежит в центре, и эта последняя — обща всем. Центр дан; направление линий также дано, ибо они должны быть прямыми линиями; следовательно, все радиусы даны (единичные радиусы из бесконечного числа таковых определяются через постепенное развитие нашей первоначальной ограниченности, как долженствующие быть проведенными; но они этим не даны; даны они одновременно с центром). Человеческое знание бесконечно по степеням, но по качеству своему оно совершенно определяется своими законами и может быть вполне исчерпано. Задачи ставятся и должны быть исчерпаны, но они не разрешены и не могут быть разрешены. (*Последнее предложение включено из авторской заметки на полях.*)

Основоположение исчерпано, если на нем построена полная система, т. е., если основоположение необходимо приводит ко всем установленным положениям и все установленные положения необходимо снова приводят к нему. Если в целой системе не встречается положения, которое может быть истинно, если основоположение ложно, или ложно, если основоположение истинно, это будет отрицательное доказательство того, что никакое положение не является излишне взятым в систему; ибо то, которое не принадлежало бы к системе, могло бы быть истинным, если основоположение ложно, и ложным, если бы основоположение и было истинным. Если дано основоположение, то должны быть даны все положения; в нем и через его посредство дано каждое отдельное положение. Из того, что мы говорили выше о связи отдельных положений в наукоучении, ясно, что эта наука производит указанное отрицательное доказательство в себе самой и через себя. Им доказывається, что наука вообще *систематична*, что все ее части связаны в одном-единственном основоположении. Наука есть *система*, иначе говоря, она закончена, когда далее не может быть выведено ни одно положение, и этим дается положительное доказательство, что в системе нет ни одного недостающего положения. Вопрос состоит только в следующем: когда и при каких условиях может быть выведено какое-либо дальнейшее положение; ибо ясно, что только относительный и отрицательный признак — я не вижу, что может следовать дальше, — ничего не доказывает. После меня может прийти другой, который увидит нечто там, где я ничего не видел. Мы нуждаемся в положительном признаке для доказательства, что дальше безусловно и необходимо ничего не может быть выведено; и таким признаком может быть только то, что само основоположение, из которого мы исходим, есть вместе с тем и последний результат. Тогда было бы ясно, что мы не могли бы идти дальше, не проделывая сызнова тот путь, который мы уже раз прошли. При последующем установлении науки будет видно, что она действительно проде-

львает этот круг и покидает исследователя у той самой точки, из которой она вместе с ним вышла; что она таким образом также приводит второе положительное доказательство в себе и через себя саму\*.

Но если установленное основоположение и исчерпано и на нем построена целостная система, то отсюда еще не следует, что ее исчерпанием исчерпано человеческое знание вообще; разве только мы сначала предположим то, что должно быть доказано, именно, что это основоположение есть основоположение человеческого знания вообще. К такой целостной системе, правда, ничего не может быть ни прибавлено, ни отнято; но что мешает тому, что в будущем, хотя бы даже до сих пор и не было ничего подобного, через умножение опыта достигнут человеческого сознания такие положения, которые не опираются на это основоположение и которые, следовательно, предполагают одно или несколько других основоположений? Коротче говоря, почему рядом с *этой* законченной системой не может находиться в человеческом духе еще одна или несколько систем? Они, правда, не имели бы ни с первой системой, ни между собой ни малейшей связи и хотя бы самой незначительной общей точки, но они и не должны иметь этого, если они образуют не одну, а многие системы. Таким образом, если должна быть удовлетворительно доказана невозможность таких новых открытий, то следует доказать, что в человеческом знании может быть только одна единственная система. Так как это положение, что все человеческое знание представляет одно-единственное связанное в себе самом знание, само должно быть частью человеческого знания, то оно может обосновываться един-

---

\* Наукоучение имеет, следовательно, абсолютную целостность. В нем одно ведет ко всему и все к одному. Оно — единственная наука, которая может быть закончена. Законченность поэтому — ее отличительный признак. Все другие науки бесконечны и никогда не могут быть закончены, ибо они не возвращаются вспять к своему основоположению. Наукоучение может это доказать для всех и дать основание для этого. (Авторская заметка на полях.)

ственно на установленном как основоположение человеческого знания положении и никак иначе не может быть доказано, как через него. Этим был бы — пока, по крайней мере, — добыт тот результат, что другое когда-либо достигшее человеческого сознания основоположение было бы не только *другим и отличным* от установленного основоположения, но и противоречащим последнему по форме. Ибо при вышеуказанной предпосылке в установленном основоположении должно бы содержаться положение: “В человеческом знании есть одна единственная система”. Каждое положение, следовательно, которое бы не должно было принадлежать к этой единственной системе, было бы не только отличным от этой системы, но даже противоречило бы ей уже своим существованием, поскольку эта система должна была бы быть единственной возможной. Оно противоречило бы выведенному положению единственности системы; и, так как все положения этой системы неразрывно связаны между собой, так что, если какое-либо одно из них истинно, необходимо все должны быть истинны, и если какое-либо ложно, необходимо все ложны, — то оно противоречило бы каждому положению системы и в особенности — ее основоположению. Предположим, что и это чуждое положение было бы систематически обосновано вышеописанным способом в сознании, тогда система, к которой оно принадлежит, должна, в силу одного формального противоречия своего существования, противоречить *материально* первой системе и опираться на основоположение, прямо противоположное первому основоположению; так что если бы первое, например, гласило: я есмь я, то второе должно бы утверждать: я есмь не я.

Из этого противоречия еще не должна и не может прямо быть выведена невозможность подобного второго основоположения. Если в первом основоположении заключено положение: “Система человеческого знания должна быть единой”, — то в нем содержится также и то положение, что этой единой системе не должно ни-

чего противоречить; но оба положения — только следствия из него самого, и как только принимается абсолютная значимость всего того, что из него следует, тем самым уже принимается, что оно есть абсолютно первое и единственное основоположение и безусловно повелевает в человеческом знании. Следовательно, здесь есть круг, из которого никогда не может выйти человеческий дух; и будет совершенно правильным определенно признать этот круг, чтобы не впасть в затруднение когда-нибудь, вследствие неожиданного его открытия. Он заключается в следующем: если положение *X* есть первое, высшее и абсолютное основоположение человеческого знания, то в человеческом знании есть одна единая система; ибо последнее вытекает из положения *X*: так как в человеческом знании должна быть одна единая система, то положение *X*, которое действительно (согласно установленной науке) обосновывает систему, есть основоположение человеческого знания вообще, и основанная на нем система есть эта единая система человеческого знания.

Нет причины выходить из этого круга. Требовать, чтобы он был уничтожен, значит требовать, чтобы человеческое знание было совершенно безосновно, чтобы не было ничего безусловно достоверного, но чтобы все человеческое знание было только обусловлено и никакое положение не имело бы значение само по себе, но каждое значило бы только под условием, что значит то положение, из которого следует; одним словом, этим мы утверждаем, что вообще нет истины непосредственной, а есть только истина опосредствованная; ее нет *без чего-либо, чем она опосредствована*. Кто имеет охоту исследовать, может всегда исследовать, что бы он знал, если бы его “я” не было бы Я, т. е. если бы он не существовал и не мог бы отличить никакое не-Я от своего Я.

§ 5. КАКОВА ГРАНИЦА, КОТОРАЯ ОТЛИЧАЕТ  
ОБЩЕЕ НАУКОУЧЕНИЕ ОТ ЧАСТНОЙ,  
ИМ ОБОСНОВАННОЙ НАУКИ?

Мы нашли выше (§ 3), что одно и то же положение не может быть в одинаковом отношении и положением общего наукоучения, и основоположением какой-либо частной науки, но что должно привзойти еще нечто, если оно должно быть последним. То, что должно привзойти, не может быть взято ниоткуда, как только из общего наукоучения, ибо в нем содержится все возможное человеческое знание; но там оно не должно заключаться в положении, которое теперь, через его прибавление, возвышается до степени основоположения частной науки; ибо иначе это положение было бы уже там основоположением, и мы не имели бы границы между частными науками и частями общего наукоучения. Следовательно, должно быть единичное положение наукоучения, которое соединяется с положением, долженствующим стать основоположением. Так как мы здесь должны ответить на возражение, не непосредственно исходящее из понятия наукоучения, но вытекающее из предположения, что, кроме наукоучения, существуют еще отдельные от него науки, то мы можем на него ответить не иначе как также предположением; и мы сделали пока достаточно, показав хотя бы некоторую возможность требуемого ограничения. Что оно дает истинную границу, хотя бы это и было так на самом деле, этого мы здесь не можем, да и не должны доказывать.

Поэтому допустим, что наукоучение содержит те определенные действия человеческого духа, которые он вынужденно и необходимо производит, все равно, условно или безусловно; пусть оно при этом устанавливает, как высшее основание объяснения этих необходимых действий вообще, способность человеческого духа определять себя безусловно, без принуждения и понуждения к действию вооб-

ще; таким образом, было бы дано через наукоучение некоторое необходимое и некоторое не необходимое свободное действие. Действия человеческого духа, поскольку он действует необходимо, были бы определены наукоучением, но они не были бы им определены, поскольку он действует свободно. Положим далее, что и свободные действия должны быть определены из какого-либо основания; в таком случае это не могло бы произойти в наукоучении: так как речь идет об *определении*, это должно было бы произойти в *науках*, и именно в частных науках. Предмет же этих свободных действий не может быть чем-либо другим, кроме данного через наукоучение необходимого, так как нет ничего, чего бы оно не дало, и оно вообще ничего не дает, кроме необходимого. Поэтому в основоположении частной науки должно быть определено действие, которое оставлено свободным наукоучением: наукоучение дало бы основоположению необходимое и свободу вообще, частная же наука дала бы этой свободе ее определение, и, таким образом, была бы найдена точная линия границы; и, коль скоро некоторое в себе свободное действие получало бы определенное направление, мы бы тем самым переходили из области общего наукоучения в сферу частной науки. Я поясняю это ниже двумя примерами.

Наукоучение дает, как необходимое, пространство и точку как абсолютную границу; но оно предоставляет воображению полную свободу полагать точку где ему угодно. Как только эта свобода — определяется, например, чтобы двигать точку для ограничения неограниченного пространства и этим проводить линию\*, — мы уже не

---

\* Вопрос к математикам: «не содержится ли понятие прямизны уже в понятии линии? Существуют ли другие линии, кроме прямых? И не является ли так называемая кривая линия не чем иным, как сочетанием бесконечно многих бесконечно близких точек? Происхождение последней, как пограничной линии бесконечного пространства (от Я как центра проводятся бесконечно многие бесконечные радиусы, которым, однако, наша ограниченная сила воображения

в области наукоучения, но в сфере частной науки, которая называется геометрией. Задача вообще ограничивать пространство по определенному правилу или конструкция в пространстве есть основоположение геометрии, и последняя тем самым резко отделяется от наукоучения.

Через наукоучение нам дана, как необходимая, некоторая природа\*, которая должна рассматриваться как независимая от нас по своему бытию, и даны законы, по которым она должна быть наблюдаема\*\*; но сила суждения сохраняет при этом свою полную свободу применять или не применять эти законы; или же при разнообразии как законов, так и предметов — применять какой ей угодно закон к любому предмету, например рассматривать человеческое тело как простое вещество, или как организованную,

---

должна полагать конечную точку; эти конечные точки, мыслимые как одно целое, и есть первоначальная круговая линия), как мне кажется, ручается за это; а отсюда ясно, что и почему: задача измерить ее через прямую линию бесконечна и может быть разрешена только при совершенном приближении к бесконечности. Точно так же отсюда ясно, почему нельзя определить прямую линию. (Примеч. к 1-му изд.)

\* Некоторое безусловно независимое от законов простого представления не-Я. (1-е изд.)

\*\* Как ни странно это может показаться многим естествоиспытателям, но в свое время будет показано, что можно строго доказать, что они сами вкладывают в природу те законы, которым они предполагают научиться от нее через наблюдение, и что самое малейшее, как и самое величайшее — как строение ничтожнейшей былинки, так и движение небесных тел допускают вывод до всякого наблюдения из основоположения всего человеческого знания. Правда, что никакой закон природы и вообще никакой закон не достигнет сознания, если не дан предмет, к которому он применяется; правда, что не все предметы одинаково необходимы и не все в одинаковой мере должны согласоваться с ними; правда, что никакой единичный предмет не согласуется вполне с ними и не может вполне согласоваться, — но именно поэтому правда то, что мы научаемся им не через наблюдение, но кладем их в основу всякого наблюдения, и что они суть не столько законы для независимой от нас природы, сколько законы для нас самих, как мы должны наблюдать эту природу. (Примечание к 1-му изд.)

или как одушевленную животной жизнью материю. Но как только сила суждения получит задачу рассматривать определенный предмет по определенному закону\*, чтобы увидеть, совпадает ли он с ним и в какой мере, она уже не свободна, но подчинена правилу; а поэтому мы находимся уже не в наукоучении, но в области другой науки, которая называется естественной наукой. Задача вообще связывать каждый данный в опыте предмет с каждым данным в нашем духе законом природы есть основоположение естественной науки; она вся слагается из экспериментов (но, однако, не из пассивного отношения к беспорядочным воздействиям природы на нас), которыми мы задаемся произвольно и которым природа может соответствовать или не соответствовать, и этим естественная история достаточно отделена от наукоучения вообще.

Таким образом, уже здесь видно то, что мы упоминаем лишь вскользь, — почему только наукоучение будет обладать абсолютной целостностью, все же прочие науки будут бесконечны. Наукоучение содержит только необходимое; если оно необходимо во всяком рассмотрении, то оно необходимо и в отношении количества, т. е. необходимо ограничено. Все другие науки исходят из свободы как нашего духа, так и безусловно независимой от нас природы. Если это должна быть действительная свобода, если она не должна стоять безусловно ни под каким законом, то ей нельзя приписать и никакой определенной области действия, что было бы возможно только через посредство некоторого закона. Таким образом, от исчерпывающего наукоучения нечего ждать какой-либо опасности для бесконечного совершенствования человеческого духа; оно им не только не уничтожается, но скорее наоборот, оно им удостоверяется и ставится вне всякого сомнения,

---

\* Например, допускает ли животная жизнь объяснения из неорганической, является ли кристаллизация переходом от химического соединения к организму, одинакова ли или различна сущность магнетической и электрической силы и т. д. (*Авторская заметка на полях.*)

и ему дается задача, которую оно вовек не может окончить.

### § 6. КАК ОТНОСИТСЯ ОБЩЕЕ НАУКОУЧЕНИЕ В ОСОБЕННОСТИ К ЛОГИКЕ?

Наукоучение должно устанавливать форму для всех возможных наук. Это же делает, по обычному мнению, в котором тоже должно быть нечто истинное, и логика. Как относятся между собой обе эти науки, как относятся они в особенности к тому делу, на которое обе притязают?

Как только мы вспомним, что логика должна давать всем возможным наукам только одну форму, наукоучение же не одну форму, но и содержание, нам будет открыт уже легкий путь, чтобы углубиться в это крайне важное исследование. В наукоучении форма никогда не отделена от содержания, а также и содержание — от формы; в каждом его положении то и другое связано теснейшим образом. Если в положениях логики должна заключаться только форма, но не содержание возможных наук, то положения эти не суть вместе с тем положения наукоучения, но совершенно отличаются от них, а следовательно, и вся наука не есть ни само наукоучение, ни даже часть его; как бы странным ни показалось это кому-либо при современном укладе философии, она вообще не философская, но отдельная частная наука, отчего, конечно, достоинство ее не терпит никакого ущерба.

Если она такова, то должно быть обнаружено определение свободы, посредством которого научное мышление переходит из области наукоучения в логику и в котором, следовательно, лежит граница между обеими науками. Такое определение свободы легко показать. Именно в наукоучении содержание и форма необходимо объединены. Логика должна установить только форму, отдельную

от содержания; это отделение, так как оно не первоначально, может быть произведено только свободой. Свободное отделение чистой формы от содержания будет, таким образом, тем, что дает бытие логике. Такое отделение называют *отвлечением*; и, таким образом, сущность логики состоит в отвлечении от всякого содержания наукоучения.

Но, таким образом, положения логики были бы только формой, что невозможно, ибо в понятии положения вообще содержится, что оно должно иметь и то, и другое — и содержание, и форму (§ 1). Поэтому то, что в наукоучении является только формой, должно быть в логике содержанием; и это содержание должно снова получить общую форму наукоучения, которая здесь, однако, определенно мыслится как форма логического положения. Это второе действие свободы, через которое форма делается своим собственным содержанием\* и возвращается к себе самой, называется *рефлексией*. Никакое отвлечение невозможно без рефлексии и никакая рефлексия — без отвлечения. Оба действия, мыслимые отдельными друг от друга и рассматриваемые каждое для себя, суть действия свободы; но если оба именно в этом отделении относятся друг к другу, то, при условии одного, другое необходимо; для синтетического же мышления оба суть одно и то же действие, рассматриваемое с двух сторон.

Отсюда вытекает определенное отношение логики к наукоучению. Первая не обосновывает последнее, но последнее обосновывает первую: наукоучение безусловно не может быть доказано из логики, и ему нельзя предпосылать как значимого никакого логического положения, даже закона противоречия; наоборот, всякое логическое положение и вся логика должны быть доказаны из наукоучения, — должно быть показано, что установленные в последнем формы суть действительно формы достоверного содержания в наукоучении. Таким образом, логика полу-

---

\* Формой формы как своего содержания. (1-е изд.)

чает свою значимость от наукоучения, но не наукоучение от логики.

Далее, не наукоучение *обуславливается и определяется* логикой, но логика — наукоучением. Наукоучение не получает даже от логики свою форму, но имеет эту форму в себе самом и устанавливает ее только для возможного отвлечения через свободу. Наоборот, наукоучение обуславливает значимость и применимость логических положений. Формы, которые устанавливает последнее, не могут быть применены в обыкновенном процессе мышления и в частных науках к какому-либо другому содержанию, кроме того, которое они уже объемлют в себе в наукоучении, — не необходимо ко всему содержанию, которое они там охватывают, ибо таким образом не возникла бы частная наука, но повторились бы лишь части наукоучения, — не необходимо к части последнего, к содержанию, заключающемуся в том содержании. Вне этого условия построенная, таким образом, частная наука будет воздушным замком, как бы логически правильно ни выводились в ней заключения\*

Наконец, наукоучение необходимо — не как ясно продуманная, систематически установленная наука, но как природная склонность; логика же — искусственный продукт человеческого духа в его свободе. Без первого вообще не было бы возможно никакое знание и никакая наука; без последней все науки были бы только позднее выполнены. Первое — исключительное условие всякой науки; последняя — в высокой мере благодетельное изобретение, чтобы обеспечить и облегчить научный прогресс.

Я изложу выведенное сейчас систематически на примерах.

$A = A$  — это, без сомнения, логически правильное положение, и, поскольку оно таково, его значение заключается в следующем: *если A положено, то A положено*. Тут

---

\* Таковы докантовские догматические системы, которые устанавливают ложное понятие вещи. (Авторская заметка на полях.)

возникают два вопроса: положено ли  $A$ ? и в какой мере, и почему  $A$  положено, *если* оно положено, — или: как вообще связываются вместе это *если* и это *то*.

Положим:  $A$  в вышеуказанном положении значит  $Я$  и имеет свое определенное содержание; тогда положение будет гласить:  $Я$  есмь  $Я$ ; или же — *если*  $Я$  положено, то  $Я$  положено. Но так как субъект положения есть абсолютный субъект, субъект безусловно, то в этом единственном случае вместе с формой положения полагается его внутреннее содержание.  $Я$  положено *потому*, что  $Я$  себя положило.  $Я$  есмь *потому*, что  $Я$  есмь. Логика, следовательно, говорит: *если*  $A$  есть, есть  $A$ ; наукоучение же утверждает: *так как*  $A$  (это определенное  $A = Я$ ) есть, то есть  $A$ . И через это будет разрешен и вопрос: положено ли  $A$ ? (это определенное  $A$ ); ответ будет таков: оно положено, *ибо* оно положено. Оно положено безусловно и необходимо.

Положим, что  $A$  в вышеприведенном положении означает не  $Я$ , но что-либо другое; тогда из вышесказанного следует усмотреть условие, при котором можно сказать:  $A$  положено, — и почему мы уполномочены заключать: если  $A$  положено, то оно положено. Именно положение  $A = A$  первоначально значимо *только для Я*; оно выведено из положения наукоучения —  $Я$  есмь  $Я$ ; следовательно, всякое содержание, к которому оно применимо, должно находиться в  $Я$  и в нем содержаться. Никакое  $A$ , стало быть, не может быть чем-либо иным, как только *положенным в Я*, и, таким образом, наше положение будет гласить: что положено в  $Я$ , то положено; если  $A$  положено в  $Я$ , то оно положено (поскольку именно оно положено как возможное действительное или необходимое), и, таким образом, оно бесспорно истинно, если  $Я$  должно быть  $Я$ . Если далее  $Я$  положено, потому что оно положено, то все, что положено в  $Я$ , положено, потому что оно положено; и если только  $A$  есть нечто положенное в  $Я$ , то оно положено, если оно положено; таким образом, и второй вопрос также получает ответ.

§ 7. КАК ОТНОСИТСЯ НАУКОУЧЕНИЕ  
КАК НАУКА К СВОЕМУ ПРЕДМЕТУ?\*

Каждое положение в наукоучении имеет форму и содержание: мы знаем нечто, и *есть* нечто, о чем мы это знаем. Но и само наукоучение есть наука о некотором предмете, а не сам этот предмет. Следовательно, оно будет вообще со всеми своими положениями формой некоторого, уже до него данного, содержания. Как относится оно к этому содержанию и что следует из этого отношения?

Объект наукоучения есть, по всему предыдущему, система человеческого знания. Она дана независимо от науки о ней, но устанавливается последней в систематической форме. Что же представляет из себя эта новая форма, чем отличается она от той формы, которая должна быть дана до науки, и как вообще отличается наука от своего объекта?

То, что присутствует в человеческом духе независимо от науки, может быть также названо его действиями. Они суть то "*нечто*", что есть в наличности; они совершаются некоторым определенным способом; через этот определенный способ одно из них отличается от другого; и это отличие есть то, "*как*" они совершаются. Таким образом, в человеческом духе изначально, до нашего знания, есть содержание и форма, и то и другое неразрывно связаны; каждое действие совершается определенным способом по некоторому закону, и этот закон определяет действие. Если все эти действия связаны между собой и стоят под общими, особенными и единичными законами, то для возможного наблюдателя есть в наличности некоторая система.

Но совершенно не необходимо, чтобы эти действия в самом деле совершались в нашем духе одно за другим по порядку времени в той систематической форме, в которой

---

\* Следует заметить, что от этого вопроса мы до сих пор совершенно отвлеклись, так что все предыдущее следует изменить после ответа на него. (Авторская заметка на полях.)

они будут выведены как вытекающие друг от друга; так что сначала совершится то, которое содержит в себе все другие и дает высший наиболее общий закон, а затем те, которые менее в себе объемлют, и т. д. Далее, из сказанного совершенно не следует, чтобы все они совершались в чистом, не смешанном виде, так чтобы многие, которые могут быть различаемы возможным наблюдателем, не являлись бы в действительности как одно единое действие; например, если высшим действием интеллигенции\* будет полагать себя саму\*\*, то совершенно не необходимо, чтобы это действие было по времени первым, которое достигало бы ясного сознания; и также мало необходимо, чтобы оно когда-либо достигло сознания в чистоте, чтобы интеллигенция\*\*\* была способна когда-либо мыслить "Я *есмы*" без того, чтобы в то же время не мыслить ничего другого, что *не есть она сама*\*\*\*\*.

Тут мы имеем уже весь материал для возможного наукоучения, но не саму эту науку. Чтобы создать последнюю, необходимо еще одно действие человеческого духа, не содержащееся между всеми этими действиями; оно заключается в том, чтобы возвести к сознанию свой образ действия вообще. Так как оно не должно содержаться между теми действиями, которые все необходимы, необходимые же все есть налицо, то оно должно быть действием свободы. Наукоучение, таким образом, поскольку оно должно быть систематической наукой, возникает совершенно так же, как и все возможные науки, поскольку они должны быть систематическими, — через некоторое определение свободы; последняя здесь определяется в особенности к тому, чтобы вообще возвести к сознанию способ действия интеллигенции\*\*\*\*\*; и наукоучение отличается

---

\* Действие человеческого духа. (1-е изд.)

\*\* Свое собственное существование. (1-е изд.)

\*\*\* Человеческий дух. (1-е изд.)

\*\*\*\* Без того, чтобы в то же время не мыслить, что нечто не есть Я.

\*\*\*\*\* Способ действия человеческого духа. (1-е изд.)

от других наук только тем, что объект последних есть само свободное действие, объект же первого — действия необходимые.

Через это свободное действие нечто, что уже само по себе есть форма, необходимое действие интеллигенции\* воспринимается как содержание в некоторую новую форму, в форму знания или сознания; и таким образом, это действие будет действием рефлексии. Указанные необходимые действия выделяются из ряда, в котором они сами в себе могут встречаться, и утверждаются отдельными и чистыми от всякой примеси; таким образом это действие будет также и действием отвлечения; рефлексия невозможна без предварительного отвлечения.

Форма сознания, в которую должен быть воспринят вообще необходимый образ действия интеллигенции\*\*, несомненно сама принадлежит к ее необходимым способам действия; способ действия интеллигенции, несомненно, воспринимается в ней совершенно так же, как и все, что в ней воспринимается; поэтому сам по себе не представляет трудности ответ на вопрос: откуда берется для целей возможного наукоучения эта форма? Но если мы оставим в стороне вопрос о форме, то вся трудность сосредоточится в вопросе о содержании. Если необходимый способ действия интеллигенции\*\*\* сам по себе должен быть воспринят в форму сознания, то она уже должна быть известной как таковая, следовательно, уже воспринятой в эту форму; тут мы были бы заключены в круг.

Согласно сказанному выше, этот способ действия вообще должен быть отделен рефлектирующим отвлечением от всего, что не есть он. Это отвлечение происходит через свободу, и философствующая сила суждения\*\*\*\* вовсе не руководится в нем слепым принуждением. Вся трудность, следовательно, заключается в вопросе: по каким

---

\* Человеческого духа. (1-е изд.)

\*\* Человеческого духа. (1-е изд.)

\*\*\* Человеческого духа. (1-е изд.)

\*\*\*\* Человеческий дух. (1-е изд.)

правилам поступает свобода в этом отделении? Как знает философ\*, что он должен принять как необходимый способ действия интеллигенции\*\* и что он должен оставить как случайное?\*\*\*

Этого он безусловно не может знать, пока не возведено к сознанию то, что он еще только должен возвести к нему, что было бы противоречиво. Следовательно для этого действия нет никакого правила, и не может быть никакого. Человеческий дух делает различные попытки; через слепое хождение вокруг да около он приходит к рассвету и уже затем переходит отсюда к светлому дню. Его ведут первоначально смутные чувства\*\*\*\* (происхождение и действительность которых должно изобразить наукоучение); и мы до сих пор не имели бы никакого ясного понятия и были бы все глыбой земли, оторванной от почвы, если бы не начали смутно чувствовать то, что мы только после ясно узнали. — Это же подтверждает и история философии; и мы теперь указали настоящую причину, почему то, что лежит совершенно открыто в каждом человеческом духе и что каждый может схватить руками, если

---

\* Человеческий дух. (1-е изд.)

\*\* Как необходимый образ действия интеллигенции. (Прибавление ко 2-му изд.)

\*\*\* Как случайное. (Прибавление ко 2-му изд.)

\*\*\*\* Отсюда следует, что философ нуждается в смутном чувстве правильного, или гении, не в меньшей степени, чем поэт или художник, только в другом роде: последний нуждается в чувстве красоты, первый — в чувстве истины, которое несомненно существует.

Один достойный уважения философский писатель рассердился, я хорошо не вижу отчего и почему, на невинные мысли этого примечания. "Пусть оставят пустое слово "гений" канатным плясунам, французским поварам — прекрасным душам, художникам и т. д., а для серьезных наук установят лучше теорию изобретения" Да, это следовало бы сделать, и это, несомненно, будет сделано, как только наука дойдет до возможности такого изобретения. Но в какой мере стоит вышесказанное в противоречии с подобным предприятием, и как же должна быть изобретена сама такая теория изобретения? Не через теорию ли изобретения теории изобретения? А эта как? (Вторая часть этого примечания прибавлена во 2-м издании.)

оно ему ясно представлено, достигло первоначально сознания немногих только после многообразных блужданий вокруг да около. Все философы стремились к указанной цели, все хотели отделить рефлексией необходимый способ действия интеллигенции\* от ее случайных условий; и все действительно отделяли ее, только более или менее чисто, более или менее полно. В целом же философская сила суждения двигалась все дальше вперед и все ближе подходила к своей цели.

Так как эта рефлексия — не поскольку она вообще производится или не производится, так как в этом отношении она свободна, но поскольку она производится *сообразно законам*, поскольку (при условии, что она вообще имеет место) определяется ее род, — также принадлежит к необходимым способам действия интеллигенции\*\*, то ее законы должны встретиться в системе этих способов действия вообще\*\*\*, и несомненно возможно впоследствии, по завершении науки, увидеть, удовлетворили ли мы этим законам или нет: следовательно, мы могли бы верить, что по крайней мере впоследствии будет возможно очевидное доказательство правильности нашей научной системы как таковой.

Но законы рефлексии, которые мы в процессе научного изучения нашли единственно возможными для установления через них наукоучения\*\*\*\*, — если они и согласуются с теми, которые мы гипотетически предположили как правила нашего действования, — суть сами результат предшествующего применения последних; здесь поэтому открывается новый круг: мы предположили некоторые законы рефлексии и находим теперь в процессе научного изучения те же самые законы как единственно правильные\*\*\*\*\*, следовательно, мы были совершенно

\* Человеческого духа. (1-е изд.)

\*\* Человеческого духа. (1-е изд.)

\*\*\* В системе человеческого духа. (1-е изд.)

\*\*\*\* Единственно наукоучение. (Прибавление ко 2-му изд.)

\*\*\*\*\* Единственно правильные. (Прибавление ко 2-му изд.)

правы в нашем предположении, и наша наука по форме правильна. Если бы мы предположили другие законы, то, без сомнения, нашли бы в науке и другие как единственно правильные\*; спрашивается только, согласуются ли они с предположенными или нет; если бы они не согласовались с ними, то было бы совершенно очевидно, что или предположенные, или найденные, или, вернее всего, и те и другие были бы ложны. Мы, следовательно, не можем в таком доказательстве после того, как оно дано, заключать об указанной ложности логического круга, но мы заключаем из *согласия* предположенного и найденного\*\* о правильности системы. Но это — только отрицательное доказательство, которое обосновывает одну вероятность. Если предположенные и найденные рефлексии *не* согласуются между собою, то система наверное ложна. Если они совпадут, то она *может быть* правильной. Но она *не должна* быть необходимо правильной; ибо, хотя, если в человеческом знании есть только одна система, при *правильном умозаключении* можно найти подобное согласование только *одним единственным способом*, все же останется возможным случай, что согласование произведено случайно двумя или более обуславливающими согласование *неправильными умозаключениями*. Дело обстоит совершенно так, как если бы я делал поверку деления умножением. Если я получу как произведение не желаемую величину, но какую-нибудь другую, то, наверно, я где-нибудь сосчитал неверно; если я получу ее, то вероятно, что я правильно сосчитал, но только вероятно; ибо я мог бы и в делении, и в умножении сделать одну и ту же ошибку, например, в обоих случаях сказать  $5 \times 9 = 36$ ; и тогда согласование ничего бы не доказывало. Так же обстоит дело и в наукоучении: оно не есть только правило, но вместе с этим исчисление. Кто сомневается в правильности нашего произведения, не сомневается тем самым в том вечно значимом законе, что надо полагать один множитель столько

---

\* Единственно правильные. (Прибавление ко 2-му изд.)

\*\* Предположенного и найденного. (Прибавление ко 2-му изд.)

раз, сколько в другом есть единиц; быть может, этот закон ему столь же близок к сердцу, как и нам: он сомневается только в том, действительно ли мы его соблюдали.

Поэтому даже при высшем единстве системы, которое есть отрицательное доказательство ее правильности, всегда остается еще нечто, что никогда не может быть строго доказано, но может только допущено как вероятное, а именно что само это единство не возникло случайно — через неправильное умозаключение. Можно многими способами повысить эту вероятность; можно несколько раз продумать ряды положений, когда они уже не присутствуют в нашей памяти; можно проделать обратный путь и идти от результата назад к основоположению; можно рефлексировать снова о самой своей рефлексии и т. д. Вероятность будет все больше, но то, что было простой вероятностью, никогда не станет достоверностью. Если мы при этом сознаем, что мы честно исследовали\* и не стреми-

---

\* Философ нуждается не только в чутке к истине, но и в любви к ней. Я уже не говорю о том, что он не должен стараться утвердить заранее предположенные результаты софизмами, которые он сознает, но при этом надеется, что они не будут открыты никем из его современников; тогда он сам знает, что не любит истину. Но относительно этого каждый сам себе судья, и никто не имеет права обвинять в этой нечистоте другого, если нет совершенно ясных тому доказательств. Но он должен быть настороже и против произвольных софизмов, которым никакой исследователь не подвержен более, нежели исследователь человеческого духа: он должен не только смутно чувствовать, но довести до ясного сознания, как свое высшее правило, то, что он ищет только истину, какова бы она ни была; он должен даже приветствовать ту истину, что вообще нет истины, если только она окажется истиной. Никакое положение, каким бы сухим и каверзным оно ему ни казалось, не должно быть безразличным для него — все должны быть для него одинаково священны, ибо все они принадлежат к системе истины и каждое поддерживает всех. Он никогда не должен спрашивать, каковы будут последствия, но должен прямо идти своей дорогой, каковы бы они ни были. Он не должен бояться никаких трудов и всегда сохранять способность отказаться от труднейших и глубокомысленнейших работ, как только их неосновательность будет ему доказана или будет открыта им

лись к получению заранее предположенных результатов, то можно совершенно удовлетвориться этой вероятностью и требовать от каждого, кто сомневается в надежности нашей системы, *чтобы он показал нам ошибку в наших умозаключениях*, но никогда нельзя притязать на непогрешимость. Система человеческого духа, коей изображением должно быть наукоучение, абсолютно достоверна и непогрешима; все, что в ней обосновано, безусловно истинно; она никогда не заблуждается, и то, что когда-нибудь было или будет необходимым\* в какой-либо человеческой душе, — истинно. Если *люди* ошибались, то ошибка коренилась не в необходимом, но рефлектирующая сила суждения совершила ее в своей свободе, смешав один закон с другим. Если наше наукоучение — удачное изображение этой системы, то оно безусловно достоверно и непогрешимо, как и она; но вопрос именно в том, удачно ли наше изображение и в какой мере\*\*; и этому мы никогда

---

самим. Если он и тогда ошибется, то это будет лишь та участь, которая доселе постигала всех мыслителей.

\* Необходимым. (*Прибавление ко 2-му изд.*)

\*\* Скромность этого замечания противопоставили последующей большой нескромности автора. Конечно, он не мог предвидеть, с какими возражениями и с каким изложением этих возражений он будет иметь дело, и знал большинство философских писателей далеко не так хорошо, как он теперь их знает; иначе он бы не упустил высказать заранее свой образ мысли также относительно тех случаев, которые действительно наступили. Между тем предыдущее замечание не заключает в себе ничего, что стояло бы в противоречии с его последующим поведением. Выше он говорит о возражениях против его выводов, но так далеко до сих пор еще не дошли его противники; они еще спорят об основоположении, т. е. обо всем том облике, который автор дает философии; но об этом, по глубокому его убеждению тогдашнему и теперешнему, не может быть никакого спора, если только сознают, о чем идет речь; на такое возражение он действительно не рассчитывал. Он говорит о возражениях, которые пытаются придать себе хотя бы видимость основательности, хотя бы видимость того, что они действительно что-либо *показывают* и *идоказывают*, но ничего подобного нет в возражениях тех, кого якобы поразила его мнимая нескромность. Вот объяснение, необхо-

не можем дать строгого, но только обосновывающее вероятность доказательства. Оно будет истинным только, если и поскольку оно удачно. Мы не законодатели человеческого духа, но его историографы — не газетные о нем писатели, а прагматические историки.

Сюда присоединяется еще и то обстоятельство, что система может быть действительно верна в целом, хотя бы отдельные ее части и не имели полной очевидности. Мы можем здесь и там делать неправильные выводы, могут быть пропущены промежуточные положения, доказуемые положения могут быть выставлены без доказательства или доказаны неправильно — и важнейшие результаты все же будут правильны. Это кажется невозможным; кажется, что малейшее отклонение от прямой линии необходимо должно привести к бесконечно возрастающему отклонению: и так было бы несомненно, если бы человек должен был всего, что он знает, достигнуть ясным мышлением; и если бы в нем гораздо более не властвовала без его сознания основная способность разума и новыми отклонениями от прямого пути *формально* и логически правильного рассуждения не возвращала бы его снова к единственно верному *материально* результату, которого он никогда не мог бы достигнуть посредством правильного умозаключе-

---

димости которого автор раньше не мог предположить. Болтовня, творцы которой не приобрели нужных предварительных знаний и не проделали необходимых предварительных упражнений, из которой сейчас же видно, что они не знают, о чем идет речь, которая ведется с лаяньем и визгом, не может произойти от рвения к прогрессу науки и, стало быть, должна вытекать из иных недостойных мотивов (зависти, мстительности, славолюбия, жажды гонорара и т. д.), — подобная болтовня не заслуживает ни малейшего снисхождения, и возражения на нее не имеют отношения к правилам научного спора.

Почему не делают эти истолкователи из этого и других подобных мест заключения — единственного, которое может иметь место, — что тон, который им не нравится, произошел только от их тона? (Примечание 2-го изд.)

ния из неправильных промежуточных положений\* ; если бы чувство часто не исправляло через новое отступление от прямого пути рассуждения старые заблуждения и не приводило его вновь туда, куда бы он никогда не возвратился через правильное умозаключение.

Следовательно, если и должно быть установлено общезначимое наукоучение, все же философствующая сила суждения будет в этой области работать для непрерывного его усовершенствования\*\*, она всегда будет заполнять пропуски, оттачивать доказательства и еще точнее определять определения.

К этому я должен добавить еще два замечания:

Наукоучение предполагает известными и значимыми правила рефлексии и отвлечения; оно по необходимости должно это делать и не должно этого стыдиться или делать из этого тайну и скрывать это. Оно может выражаться и делать заключения совершенно так же, как и всякая другая наука; оно может предполагать все правила логики и применять все понятия, в которых оно нуждается. Но эти предположения делаются только для того, чтобы стать понятным, следовательно, без извлечения из них каких-либо заключений. Все доказуемое должно быть доказано — все положения, кроме первого и высшего основоположения, должны быть выведены. Так, например, ни логический закон противоположения (противоречия), который обосновывает все анализы, ни закон достаточного основания (нет ничего противоположного, что было бы не равно в чем-либо третьем, и нет ничего равного, что бы не противопоставлялось бы в некотором третьем), что обосновывает все синтезы, не выведены из абсолютно первого основоположения, но из двух покоящихся на нем основоположений. Оба последние, правда, суть также основоположения, но не абсолютные; в них только есть нечто абсолютное. Эти положения так же, как и логические

---

\* Если бы человек был только мыслящее, но не чувствующее в то же время существо.

\*\* Совершенства. (1-е изд.)

покоящиеся на них положения, правда, должны быть не доказаны, но выведены. Скажу еще яснее. То, что устанавливает наукоучение, — это мыслимое и выраженное в словах положение; то в человеческом духе, что соответствует этому положению, есть некоторое его действие, которое само по себе вовсе не необходимо должно быть *мыслимо*. Это действие не вынуждает нас ничего предполагать, кроме того, без чего оно было бы невозможным *как* действие; и это предполагается не молчаливо, но обязанность наукоучения — установить это предположение ясно и определенно *как* такое, без которого будет невозможно действие. Например, пусть будет действие *D* четвертым в ряду, тогда ему должно предшествовать действие *C* и быть показано как исключительное условие его возможности (возможности действия *D\**), а последнему, в свою очередь\*\*, должно предшествовать действие *B*. Действие же *A* просто возможно: оно совершенно безусловно, следовательно, ему ничего не должно и не может быть предпослано. Но самое *мышление* действия *A* есть совершенно другое действие, которое предполагает гораздо больше. Положим, что это мышление будет в ряду установленных действий *D*, тогда ясно, что для него должны быть предположены *A*, *B*, *C*, и так как это мышление есть первое дело наукоучения, то они должны быть предположены молчаливо. Впервые в положении *D* будут доказаны предположения первого; но тогда будет снова предположено многое. Форма науки поэтому постоянно упреждает ее содержание, и это есть вышеуказанная причина, почему наука как таковая имеет только вероятность. Изложенное и изложение заключаются в двух различных рядах. В первом не предполагается ничего недоказанного; для возможности второго должно быть необходимо предположено нечто, что может быть доказано только впоследствии.

Рефлексия, которая господствует во всем наукоучении, поскольку оно есть наука, есть *представление*; но отсю-

\* Возможности действия *D*. (Прибавление 2 изд.)

\*\* В свою очередь. (Прибавление 2 изд.)

да отнюдь не следует, что все, о чем мы рефлектируем, — также только представление. В наукоучении представляется Я; но из этого не следует, что оно представляется только в качестве представляющего\*: в нем могут быть найдены и другие определения. Я как философствующий *субъект* — бесспорно, только представляющее; Я как *объект* философствования может быть еще чем-либо сверх того. Представление есть высшее и абсолютно первое действие философа как такового; абсолютно первое действие человеческого духа, конечно, может быть иным. Что оно будет таким, это вероятно до всякого опыта уже потому, что представление может быть совершенно исчерпано, и его способ действия абсолютно необходим, а следовательно, должен иметь последнее основание своей необходимости, которое, в качестве последнего основания, не может иметь никакого высшего над собой. При этом предположении наука, построенная на понятии представления, может быть в высокой мере полезной пропедевтикой к науке, но она не может быть самим наукоучением. Но из выше данных объяснений твердо вытекает, что все способы действия интеллигенции\*\*, которые наукоучение должно исчерпать, могут достигнуть сознания только в форме представления — только в той мере и в том виде, в каком они представляются.

---

\* Представляется только интеллигенцией. (1-е изд.)

\*\* Человеческого духа. (1-е изд.)

# ОТДЕЛ ТРЕТИЙ

## ГИПОТЕТИЧЕСКОЕ РАЗДЕЛЕНИЕ НАУКОУЧЕНИЯ\*

### § 8

Абсолютно первое основоположение должно быть обще всему наукоучению, ибо оно должно обосновать не только часть человеческого знания, но все знание. Разделение возможно только через противоположение, члены которого, в свою очередь, должны быть равны некоторому третьему.

Положим, Я будет высшим понятием, и Я противопоставляется не-Я, тогда ясно, что последнее не может противопоставляться без того, чтобы быть *положено*, и притом быть положено в высшем понятии — в Я. Таким образом, Я подлежало бы рассмотрению с двух точек зрения: как такое, в котором полагается не-Я, и как такое, *которое* противопоставляется не-Я, и следовательно само полагается в абсолютном Я. Последнее Я должно быть, поскольку оба полагаются в абсолютном Я, равно в нем не-Я и в том

---

\* Весь третий отдел с послесловием отсутствует во 2 изд. Он не напечатан и в Полном собрании сочинений Фихте. (*Прим. ред.*)

же отношении ему противоположно. Это могло бы быть мыслимо только при условии чего-то третьего в Я, в чем оба были бы равны, и это третье было бы понятием количества. Оба имели бы количество, определяемое своим противоположным\*. Или Я определяется через не-Я (по своему количеству); оно постольку зависимо; оно называется интеллигенцией, и часть наукоучения, которая говорит о нем, есть его теоретическая часть; она обосновывается на выводимом из основоположений и доказываемом ими понятии представления вообще.

Но Я должно быть определено абсолютно и безусловно через себя самого: если оно определяется через не-Я, то оно не определяет себя самого, что противоречит высшему и абсолютно первому основоположению. Чтобы избегнуть этого противоречия, мы должны допустить, что не-Я, которое должно определять интеллигенцию, само определяется через Я, которое в этом действовании не будет представляющим, но будет иметь абсолютную причинность. Но так как подобная причинность должна совершенно упразднить противолежащее не-Я, а с ним вместе и от него зависящее представление, то допущение ее противоречит второму и третьему основоположению, и она должна быть представлена как противоречащая представлению, как *непредставимая*, как причинность, которая не есть причинность. Но понятие причинности, которая не есть причинность, есть понятие стремления. Причинность мыслима только под условием законченного приближения к бесконечности, что само по себе немислимо. Это оказавшееся необходимым понятие стремления кладется в основу второй части наукоучения, которая называется практической.

Эта вторая часть сама по себе — самая важная; первая, правда, не менее важна, но только как основание для второй и потому, что вторая совершенно непонятна без

---

\* Только понятия Я, не-Я и количества (предела) безусловно *априорны*. Из них выводятся через противоположение и сравнение все другие понятия.

нее. Во второй части теоретическая часть впервые получает свое определенное ограничение и твердое основание, поскольку установлением необходимого стремления дается ответ на вопросы: почему мы должны вообще представлять при условии наличности воздействия; по какому праву относим мы представление к чему-то вне нас как к его причине; по какому праву мы вообще принимаем совершенно определенную законами способность представления (каковые законы представляются не как внутренние законы способности представления, но как законы стремящегося Я, применение коих обусловлено воздействием противоборствующего не-Я на чувство). В этой части обосновывается новая, совершенно определенная теория приятного, прекрасного и возвышенного, закономерности природы в ее свободе, учения о Боге, так называемого обычного человеческого рассудка и естественного чувства правды и, наконец, естественное право и учение о нравственности, основоположения коих не только формальны, но и материальны. Все это — через установление трех абсолютных. Одного — абсолютного Я и самоданных законов, представимых при условии некоторого воздействия не-Я; другого — не-Я абсолютного, независимого и свободного от всех наших законов, представимого при условии, что оно выражает их положительно или отрицательно, но всегда в конечной степени; и, наконец, абсолютной нашей способности — определять меру воздействия Я и не-Я, — представимой под условием, что она отличает воздействие не-Я от действия Я.

Академическим гражданам, согражданином которых я считаю за честь быть в скором времени, известно из объявлений о лекциях, какие чтения я предполагаю вести о науке, понятие которой я здесь пытался развить; и я только могу им об этом сказать, что я надеюсь дать им для обеих ее частей печатное руководство на правах рукопи-

си для моих *слушателей*\*. Избранные мною лекционные часы я укажу после моего прибытия в обычном месте.

Я должен выяснить еще один вопрос.

Как вам, без сомнения, известно, науки изобретены не для праздного занятия ума и не для потребностей утонченной роскоши. В последнем случае ученый принадлежал бы именно к тому классу, к которому принадлежат все такие живые орудия роскоши, которая есть только роскошь, да и в этом классе его первенство было бы спорно. Все наше исследование должно идти к высшей цели человечества — к облагораживанию рода, коего мы сочлены; от питомцев наук должна распространяться, как из центра, человечность в высшем смысле этого слова. Каждый прирост, который получает наука, умножает обязанности ее слуг. Поэтому делается все необходимее серьезно ответить на следующие вопросы: каково, собственно, назначение ученого? Какое ему отведено место в порядке вещей? В каком отношении находятся ученые между собой, к другим людям вообще и в особенности к различным отдельным сословиям последних? Как и какими средствами могут они всего лучше выполнить обязанности, налагаемые на них этими отношениями, и как они должны подготовить себя к этому уменью? На эти вопросы я и попытаюсь ответить в своих публичных чтениях, которые я объявил под названием “Мораль для ученых”<sup>6</sup>. Не ожидайте от этих бесед систематической науки; недостатки ученых чаще обнаруживаются в действовании, чем в знании. Позвольте нам скорее соединиться в эти часы как обществу друзей, которых соединяют более нежели одни узы, чтобы взаимно ободрять друг друга высоким, пламенным чувством наших общих обязанностей.

---

\* Последнее не для того, чтобы сузить права критики, но чтобы засвидетельствовать мое уважение критике и представительнице ее — публике.

ОСНОВА  
ОБЩЕГО НАУКОУЧЕНИЯ

## ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ

При выработке нового изложения наукоучения творцу этой науки стало снова ясно, что никакое другое его изложение не может сделать нынешнее первое совершенно лишним и ненужным. Большая часть философствующей публики, по-видимому, еще не настолько подготовлена к новому взгляду, чтобы для нее не было полезно столкнуться с одним и тем же содержанием в двух весьма различных формах и затем признать его за одно и то же. Далее, ход данного изложения таков, что всегда будет очень полезно сводить к нему тот метод, которому должно будет следовать новое изложение и который рассчитан скорее на понятность, покамест не появится строго научное изложение. Наконец, в нынешнем изложении многие из главных пунктов представлены с такой обстоятельностью и ясностью, превзойти которую автор не надеется. В новом изложении он принужден будет неоднократно ссылаться на образцы в этом роде.

Вот те причины, которые побудили нас позаботиться о новой перепечатке без изменений этого первого, уже распроданного изложения. Новое изложение появится в будущем году.

*Берлин, август 1801 года*

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Мне нечего было бы сказать публике об этой книге, которая, собственно говоря, для нее не предназначалась, если бы она не была самым нескромным образом выставлена перед одной частью ее и притом еще в незаконченном виде. Пока что ограничусь относительно этого только таким замечанием!

Я думал и продолжаю еще думать, что открыл тот путь, по которому философия может достигнуть положения очевидной науки. Я скромно заявил об этом, я изложил то, как бы я разрабатывал эту идею, и как я теперь, при изменившемся положении, должен ее разработать, и начал приводить мой план в исполнение. Это было естественно. И столь же естественно было, что другие знатоки и работники науки исследовали, проверяли, обсуждали мою идею и старались опровергнуть меня, какими бы причинами — внутренними или внешними — не объяснялось при этом их недовольство тем путем, которым я хотел вести науку. Но к чему же должно было понадобиться отвергать мои утверждения так прямо безо всякой проверки, стараться всего больше о том, как бы извратить их, и пользоваться каждым случаем для того, чтобы со страстью их поносить и о них злословить, — это остается непонятным. Что же могло вывести из себя до такой степени этих критиков? Должен ли я говорить с почтением о тех, кто повторяет чужие слова и высказывает поверхностные суждения, что не внушает мне ни малейшего

уважения? Что должно было обязать меня к этому? — Особенно при том условии, что у меня было не мало своего дела, и каждый кропатель мог бы спокойно идти своей дорогой, если только не заставлял меня очищать самому себе место изобличением его кропательства.

Или их враждебное отношение имело еще какое-нибудь основание? — Для честных людей, для которых только и имеет смысл говорить это, скажу следующее. — Чем бы ни было мое учение, — истинной философией или фантастикой и бессмыслицей, это не имеет значения для моей личности, если только я честно вел исследование. Счастье открытия истинной философии так же мало повысило бы мою личную ценность, как мало понизило бы ее несчастье — впасть в новые ошибки на основе ошибок всех времен. О моей личности я вообще не думаю: к истине же я пламенею, и то, что я считаю за истинное, то я буду всегда повторять так энергично и так решительно, как только могу.

В настоящей книге, если присоединить к ней еще сочинение “Очерк особенностей наукоучения по отношению к теоретической способности”, я, как мне думается, настолько полно изложил мою систему, что всякий знающий ее будет в состоянии дать себе полный отчет в основании и объеме этой системы, а так же в том, как, опираясь на это основание, нужно ее строить дальше. Мое положение не позволяет мне дать какие-либо определенные обещания относительно того, когда и как я продолжу ее разработку.

Мое изложение я сам считаю чрезвычайно несовершенным и недостаточным, отчасти потому, что оно было предназначено для моих слушателей, причем я мог всегда вносить добавления изустным изложением, и должно было появляться в свете отдельными листами по мере надобности их для моих лекций; отчасти же потому, что я старался по мере возможности избегать прочно установленной терминологии, которая представляет наименее удобное средство для буквоедов — вытравить из всякой системы ее дух и превратить ее в сухой остов. Я буду придержи-

ваться этого правила и при дальнейших обработках системы, пока не будет достигнуто ее конечное и совершенное изложение. Пока же я совсем еще не собираюсь заниматься дальнейшими пристройками, а хотел бы только побудить публику вместе со мною обдумать будущее построение. Тогда можно будет из одной только общей связи уразуметь целое и составить о нем общее представление, не определив еще с точностью ни одного отдельного положения. Такой метод, разумеется, предполагает добрую волю — воздать системе по заслугам, а не преднамеренное старание видеть в ней лишь ошибки.

Я слышал много жалоб на темноту и непостоянность той части этой книги, которая стала известна до сих пор во внешних кругах, а равно и сочинения “О понятии наукоучения”

Если жалобы, слышащиеся по поводу этого последнего сочинения, касаются, главным образом, его восьмого параграфа, то возможно, конечно, что я был не прав, изложив там основные положения системы, определяемые у меня ею в ее целом, без самой системы, и пообещав себе, что найду у читателей и критиков достаточно терпения, чтобы оставить все в том же неопределенном виде, в каком я там все оставил. Если же жалобы относятся ко всему сочинению, то я наперед признаюсь, что таких людей, которым оно было непонятно, я в сфере умозрения никогда не буду в состоянии написать ничего понятного. Если упомянутое сочинение знаменует границу их понимания, то в то же время оно представляет границу моей понятности. Наши умы разделены между собою этой границей, и я прошу их не тратить время на чтение моего сочинения. — Пусть такое непонимание имеет любое основание; но уже в самом наукоучении заключается некоторое основание того, почему оно должно навсегда остаться непонятным для некоторых читателей. А именно: оно предполагает способность свободы внутреннего созерцания. — Затем каждый философский писатель имеет полное право требовать, чтобы читатель не упустил нити рассуждения

и не забывал ничего предшествующего, когда он обращается к последующему. Ничего такого, при таких условиях нельзя бы было понять в этих сочинениях и что при этом не должно бы было необходимым образом быть правильно понято, мне, по крайней мере, в них неизвестно. Во всяком случае я думаю, что сам автор книги имеет свой голос при ответе на этот вопрос. То, что мыслилось с полной ясностью, понятно. А я знаю, что мыслил все с полной ясностью, так что мог бы каждое свое утверждение довести до любой степени ясности, если бы у меня было для этого достаточно времени и места.

В особенности же я считаю нужным напомнить, что я не хотел всего сказать моему читателю, но стремился оставить ему кое-что также и для его собственного размышления. Есть целый ряд недоразумений, которые я, конечно, предвижу и которые я мог бы устранить двумя словами. Но я не сказал и этих двух слов, так как я хотел способствовать самостоятельному мышлению. Наукоучение вообще не должно *навязываться*, а должно *быть потребностью*, как то было у его автора.

Будущих критиков этого сочинения прошу войти в рассмотрение целого и на каждую отдельную мысль смотреть с точки зрения целого. Рецензент из Галле высказывает предположение, что я хотел просто пошутить; и другие критики сочинения “О понятии наукоучения”, по-видимому, думали то же самое. Так легкомысленно идут они мимо сущности дела, а их замечания настолько забавны, что словно они на шутку отвечали шуткой.

В виду того, что при троекратной переработке этой системы мои мысли относительно отдельных ее положений каждый раз оказывались видоизмененными, можно ждать, что и при дальнейшем размышлении они будут меняться и развиваться. Я сам буду над этим работать самым тщательным образом и буду рад каждому идущему к делу замечанию других. — Далее, сколь бы глубоко я ни был убежден в том, что те основоположения, на которых стоит вся эта система, непоколебимы, и как бы сильно ни выра-

жал я там и сям это мое убеждение, имея на то полное право, все-таки остается возможность, — правда, для меня пока немислимая, что они все же будут поколеблены. Я был бы рад также и этому, так как истина от этого выиграла бы. Пусть только займутся ими и попытаются поколебать их.

Что такое, собственно говоря, моя система, и в какой класс можно ее поместить, — представляет ли она собою осуществление подлинного критицизма, как я думаю, или что-нибудь другое (как бы ее при этом ни именовать), все это не важно. Я не сомневаюсь, что ей подыщут не одно имя и что ее будут обвинять во многих друг другу прямо противоположных ересьях. Пусть будет так, — только пусть мне не указывают на старые опровержения, а непосредственно опровергают.

*Йена, на Пасхальную ярмарку, 1795 г.*

# ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

## ОСНОВОПОЛОЖЕНИЯ ВСЕГО НАУКОУЧЕНИЯ

### § 1. ПЕРВОЕ СОВЕРШЕННО БЕЗУСЛОВНОЕ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЕ

Мы должны *отыскать* абсолютно первое, совершенно безусловное основоположение всего человеческого знания. Быть *доказано* или *определено* оно не может, раз оно должно быть абсолютно первым основоположением.

Оно должно выражать собою то *дело-действие* (*Thathandlung*), которое не встречается и которого нельзя встретить среди эмпирических определений нашего сознания, которое, напротив того, лежит в основании всякого сознания и только одно делает его возможным\*. При изложении такого дела-действия следует опасаться не столько того, что при этом *не* будет мыслиться то, что нужно

---

\* Это упускается из виду всеми теми, кто по этому поводу замечает что-либо то, что высказывается первым основоположением, не встречается среди фактов сознания, либо же оно противоречит им.

мыслить, — ибо об этом позаботилась уже природа нашего духа, — сколько того, что при этом будет мыслиться то, чего не следует мыслить. Это делает необходимым *рефлексию* о том, что можно было бы, пожалуй, сначала признать за такое дело-действие, и *отвлечение* от всего того, что к нему в действительности не относится.

Даже и эта отвлекающая рефлексия не в состоянии сделать фактом сознания то, что таковым не является, но она дает возможность установить, что такое дело-действие должно быть необходимо мыслимо как основание всякого сознания.

Законы (законы общей логики), согласно которым необходимо должно мыслиться такое дело-действие, как основание человеческого знания, или — что то же — правила, согласно которым совершается указанная рефлексия, еще не обнаружены, не раскрыты как значимые; но они молчаливо предполагаются как нечто известное и установленное. Только позднее они будут выведены из того основоположения, установление которого правильно лишь при условии их правильности. Это — круг, но круг неизбежный (см.: О понятии наукоучения, § 7). А так как он неизбежен и является свободно признанным кругом, то и при установлении высшего основоположения можно ссылаться на все законы общей логики.

Приступая к этому размышлению, мы должны отправиться от какого-либо такого положения, которое не откажется признать каждый человек. Таких положений могло бы быть, конечно, и несколько. Размышление свободно; и не имеет значения, из какой точки оно исходит. Мы избираем такое положение, от которого до нашей цели всего короче расстояние.

Раз только это положение будет признано, — вместе с ним должно быть признано как дело-действие также и то, что мы хотим положить в основу всего наукоучения; и размышление должно показать, что его как таковое надлежит признать *одновременно с этим положением*. — Мы установим какой-нибудь факт эмпирического сознания, и

затем одно за другим от него будут отделяться эмпирические определения, пока не останется лишь то, чего уже безусловно нельзя отмыслить прочь и от чего далее уже ничего более нельзя отделить.

1. Положение: *A есть A* (то же, что и  $A = A$ , так как таков смысл логической связки) признается каждым и притом безо всякого размышления над ним; оно признается за нечто совершенно достоверное и установленное.

Но если бы кто-нибудь стал требовать его доказательства, то в ответ на это мы не прибегли бы к доказательству, а сказали бы, что это положение безусловно достоверно, т. е. *без всякого дальнейшего основания на то*. Отвечая так и вызывая тем, без сомнения, всеобщее одобрение, мы приписываем себе этим способность *полагать нечто безусловным образом*.

2. Утверждением, что только что приведенное положение достоверно, *не утверждается* того, что *A существует*. Положение: *A есть A* не однозначаше с положением *A есть* или *существует некоторое A*. (*Бытие*, полагаемое без предиката, выражает собою нечто совсем другое по сравнению с бытием, которое полагается с предикатом, о чем см. ниже). Положим, *A* означает заключающееся между двумя линиями пространство; в таком случае первое положение остается по-прежнему истинным, тогда как положение — *A есть* — было бы явно ошибочным. — Но этим мы *утверждаем: если A есть, то есть A*. Следовательно, о том, *есть ли A* вообще или нет, вовсе не поднимается вопроса. Вопрос касается не *содержания* положения, а только его *формы*. Спрашивается не о том, *о чем* что-либо известно, а о том, *что* известно о каком-либо предмете, что бы это ни был за предмет.

Следовательно, утверждением, что вышеприведенное положение безусловно достоверно, устанавливается *то*, что между таким *если* и таким *то* существует необходимая связь. *Необходимая связь между ними* и есть то, что полагается *безусловно и без всякого дальнейшего основа-*

ния. Предварительно я буду называть эту необходимую связь =  $X$ .

3. Относительно того, существует ли само  $A$ , или не существует, этим еще ничего не полагается. Таким образом, возникает вопрос о том, при каком же условии  $A$  существует?

а)  $X$  по меньшей мере полагается в  $Я$  и через посредство  $Я$ , — ибо в вышеупомянутом суждении судит ведь  $Я$  и судит согласно  $X$ , как некоторому закону. Этот последний, следовательно, дан  $Я$ ; а так как он устанавливается безусловно и без всякого дальнейшего на то основания, то он должен быть дан  $Я$  самим же  $Я$ .

б) О том, полагается ли  $A$  вообще и как оно полагается, мы ничего не знаем. Но так как  $X$  должно означать собою некоторую связь между неизвестным полаганием  $A$  и некоторым при условии такого полагания абсолютным полаганием того же самого  $A$ , то, — по меньшей мере, поскольку такая связь полагается,  $A$  полагается в  $Я$  и через посредство  $Я$ , точно так же, как и  $X$ . —  $X$  возможно лишь в отношении к какому-нибудь  $A$ , но  $X$  действительно полагается в  $Я$ ; стало быть и  $A$  должно полагаться в  $Я$ , поскольку с ним соотнесено  $X$ .

с)  $X$  стоит в отношении к тому  $A$ , которое в вышеуказанном положении занимает логическое место субъекта, а равно и к тому  $A$ , которое занимает там логическое место предиката — ибо оба они воссоединяются через  $X$ . Стало быть оба они, поскольку они полагаются, полагаются в  $Я$ ; и то из них, которое стоит в роли предиката, полагается безусловно на том условии, что полагается также и то, которое стоит в роли субъекта. Соответственно этому вышеуказанное положение может быть выражено также следующим образом: если  $A$  полагается в  $Я$ , оно полагается, или же оно существует.

4. Таким образом  $Я$  через посредство  $X$  полагает следующее:  $A$  есть в наличности для судящего  $Я$  безусловно и исключительно в силу его положенности в  $Я$  вообще, т. е. им полагается, что в  $Я$  — будет ли оно преиму-

шественно полагающим, или судящим, или еще каким — есть нечто, что равно себе всегда, что всегда остается одним и тем же. И безусловно полагаемое  $X$  можно выразить также следующим образом:  $Я = Я$ ; Я есмь Я.

5. Путем такой операции мы уже достигли незаметным образом положения: Я есмь (правда, не как выражения некоторого дела-действия, но все же как выражения некоторого факта).

Ибо  $X$  полагается безусловно, — это факт эмпирического сознания.  $X$  же равно положению: Я есмь Я; следовательно, и это положение полагается безусловно.

Но положение: Я есмь Я, имеет совсем другое значение, чем положение:  $A$  есть  $A$ . —  $A$  именно, это последнее положение обладает содержанием лишь при некотором определенном условии. Если  $A$  полагается, то оно, как  $A$ , полагается, конечно, вместе с предикатом  $A$ . Но этим положением совершенно еще нечего не решается относительно того, полагается ли оно вообще, следовательно, — полагается ли оно с каким-либо предикатом. Положение же: Я есмь Я имеет безусловную и непосредственную значимость, так как оно тождественно положению  $X^*$ ; оно имеет значимость не только по форме, но также и по своему содержанию. Им Я полагается не под условием, а как таковое, с предикатом его равенства самому себе. Оно, стало быть, положено; и положение может быть также выражено следующим образом: Я есмь.

Это положение: Я есмь пока основано только на факте и обладает единственно лишь фактической значимостью. Ежели положение  $A = A$  (или, выражаясь точнее, то, что в нем безусловно полагается  $= X$ ) должно быть достоверно, то достоверным должно быть также и положение: Я есмь. Ну, а то, что мы принуждены признать  $X$  за не-

---

\* Т. е. выражаясь совсем просто: Я, полагающее  $A$  в роли предиката, благодаря тому, что оно полагается в роли субъекта, знает необходимым образом о своем субъекто-положении, стало быть, о самом себе, зрит вновь себя самого, есть для себя самого оно само.

что безусловно достоверное, есть факт эмпирического сознания; и тоже самое относится, стало быть, и к положению: Я есмь, на котором основывается X. Соответственно с этим основанием для объяснения всех фактов эмпирического сознания является то, что прежде всякого положения в я должно быть положено само Я. — (Основанием *всех* фактов, говорю я; — и это зависит от доказательства того положения, что X есть высший факт эмпирического сознания, лежащий в основании всех других и во всех других содержащийся; это же положение должно было бы быть допущено без всяких доказательств, несмотря на то, что все наукоучение занято тем, как бы его доказать.)

б. Возвратимся к той точке, из которой мы вышли.

а) Положением  $A = A$  осуществляется *суждение*. Всякое же суждение есть согласно эмпирическому сознанию некоторое действие человеческого духа; ибо оно обладает в эмпирическом самосознании всеми условиями действия, которые в целях рефлексии нужно предполагать известными и установленными.

б) В основании же этого действия лежит нечто, в свою очередь уже не основывающееся ни на чем более высоком, именно  $X = Я$  есмь.

с) Следовательно, *нечто, безусловным образом положенное и на себе самом основанное*, есть основание *некоторого достоверного* (и как то станет ясно по изложению всего наукоучения, *всякого*) действия человеческого духа, стало быть, являет собою его чистый характер, — чистый характер деятельности как таковой, оставляя в стороне ее отдельные эмпирические условия.

Значит, положение Я самим собою есть его чистая деятельность. — Я *полагает себя самого*, и оно *есть* только благодаря этому самоположению. И наоборот, Я *есть*, и оно *полагает* свое бытие благодаря только своему бытию. — Оно является в одно и то же время и тем, что совершает действие, и продуктом этого действия; — действующим началом и тем, что получается в результате этой деятельности. Действие и дело суть одно и то же<sup>1</sup>, и

потому *Я есмь* есть выражение некоторого дела-действия и притом дела-действия единственно только и возможно, как то должно выясниться из всего наукоучения.

7. Обратимся теперь еще раз к рассмотрению положения: *Я есмь Я*.

а) *Я* полагается безусловно. Положим, что в этом положении *Я*, занимающее место формального субъекта\*, означает собою *безусловно полагаемое Я*, а *Я*, занимающее место предиката, — *сущее Я*. В таком случае безусловно значимым суждением, что они суть одно и то же, высказывается или безусловно полагается следующее: *Я есть потому, что оно положило себя*.

б) *Я* в первом смысле и *Я* во втором смысле должны быть друг другу совершенно равны. Потому можно также обратить вышеуказанное положение и сказать: *Я* полагает себя самого просто *потому, что оно есть*. Оно *полагает* себя единственно лишь через свое бытие и *есть* единственно через то, что оно положено.

Это совершенно уясняет, в каком смысле мы употребляем здесь слово *Я*, и приводит нас к определенному объяснению *Я* как абсолютного субъекта. *То, бытие (сущность) чего состоит единственно только в том, что оно полагает себя самого как сущее, есть Я*, как абсолютный субъект. Поскольку оно *полагает* себя, оно *есть*, и

---

\* Во всяком случае это так, также и согласно логической форме каждого положения. В положении  $A = A$  первое *A* есть нечто такое, что полагается в *Я* либо безусловно, как и само *Я*, или же на каком-нибудь основании, как любое определенное не-*Я*. При этом *Я* действует как абсолютный субъект, и потому-то первое *A* именуется субъектом. Вторым *A* обозначается то, что преднаходится я, делающим себя самого объектом своей рефлексии, как нечто в нем самом *положенное*, потому что оно сперва *положило* в себе это нечто. Судящее *Я* высказывает, собственно, нечто не об *A*, а о самом себе, — а именно, что находит в себе некоторое *A*. И потому-то второе *A* именуется предикатом. — Таким образом в положении  $A = B$ , *A* означает то, что полагается в данный момент, *B* же — то, что уже найдено как *положенное*. — *Есть* выражает переход *Я* от положения к размышлению над положением.

поскольку оно *есть*, оно *полагает* себя. И соответственно с этим Я безусловно, необходимо для Я. Что не существует для себя самого, не есть Я.

(К пояснению сказанного! — Приходится сталкиваться с вопросом, — *что такое* был я до того, как пришел к самосознанию? Естественный ответ на это таков: я не был ничем, так как я не был Я. Я есть лишь постольку, поскольку оно сознает себя самого. — Возможность подобного вопроса зиждется на смещении Я как *субъекта* с Я как *объектом* рефлексии абсолютного субъекта, и вопрос этот сам по себе совершенно недопустим. Я представляет самого себя, вбирает постольку самого себя в форму представления и только тогда становится *нечто*, объектом. Сознание получает в этой форме некоторый субстрат, который *существует* и в отсутствии действительного сознания и к тому же еще мыслится телесным. Представляя себе такое положение вещей, затем спрашивают: *что* такое был я до тех пор, т. е. что такое субстрат сознания? Но и в таком случае незаметно для себя *примысливают абсолютный субъект* как субъект, созерцающий этот субстрат. Следовательно, при этом примысливают незаметно как раз то, от чего хотели отвлечься и тем самым противоречат себе. Ничего нельзя помыслить без того, чтобы не примыслить своего Я как сознающего самого себя; от своего самосознания никогда нельзя отвлечься. Следовательно, ни один вопрос, подобный вышеозначенному, не может быть разрешен, ибо такие вопросы нельзя ставить себе, если хорошенько поймешь себя самого.)

8. Если Я есть лишь постольку, поскольку оно себя полагает, то оно есть также лишь для полагающего и полагает лишь для сущего. — *Я есть для Я.* — Если же оно полагает себя безусловно лишь таким, каково оно есть, оно полагает себя необходимым образом и существует с необходимостью для Я. *Я емь только для меня; для меня же Я емь необходимо* (говоря: *для меня*, я уже предполагаю мое бытие).

9. Полагать самого себя и быть, — утверждения, применительно к Я совершенно одинаковые. Положение: Я есмь, потому, что Я положил себя, — может быть потому выражено также и следующим образом: *Я есмь безусловно потому, что Я есмь.*

Далее, полагающее себя само Я и сущее Я совершенно равны друг другу, суть одно и то же. Я есть то самое, чем оно себя полагает; и оно полагает себя как *то самое*, что оно есть. Таким образом: *Я есмь безусловно то, что Я есмь.*

10. Непосредственным выражением раскрытого теперь смысла дела-действия может быть признана следующая формула: *Я есмь безусловно, т. е. Я есмь безусловно потому, что Я есмь; и Я есмь безусловно то, что Я есмь; в обоих случаях — для Я.*

Если поставить повествование об этом деле-действии во главе наукоучения, то его нужно будет выразить следующим образом: *Я первоначально полагает безусловно свое собственное бытие\**



Мы отправились из положения  $A = A$  не в том предположении, чтобы, исходя из него, можно было бы доказать положение: Я есмь, а потому, что нам необходимо было отправиться от чего-нибудь *достоверного*, данного в эмпирическом сознании. Но само наше исследование показало нам, что не положение:  $A = A$  служит основанием для

---

\* Все это значит, если прибегнуть к помощи других слов, которыми я стал с тех пор выражаться, следующее: Я *есть* по необходимости тождество субъекта и объекта, — субъект-объект; и оно является таким прямо, без всякого дальнейшего посредства. Таков смысл, говорю я, всего вышесказанного. Но такое утверждение не так-то легко понять и уразуметь в его чрезвычайной, до наукоучения постоянно пренебрегавшейся важности, как то можно было бы думать. Поэтому нельзя опустить предшествующих его разъяснений. (Примечание ко 2-му изд.)

положения Я есмь, а, наоборот, это последнее положение обосновывает собою первое.

Если отвлечься в положении: Я есмь от определенного содержания, — от Я, и оставить только форму, данную вместе с этим содержанием, — *форму заключения от положенности к бытию*, как то должно быть сделано в целях логики (см.: О понятии наукоучения, § 6), то в качестве *основоположения логики* получится положение  $A = A$ , которое только в наукоучении может получить свое доказательство и определение. *Доказательство*:  $A$  есть  $A$  потому, что Я, которым положено было  $A$ , равно *тому*, в котором оно положено; *определение*: все, что есть, есть лишь постольку, поскольку оно положено в Я; вне же Я нет ничего. Никакое возможное  $A$  в вышеуказанном положении (никакая *вещь*) не может быть ничем другим, кроме как чем-либо положенным в Я.

Если, далее, отвлечься от всякого суждения как определенного действия и иметь в виду только данный в указанной выше форме *вид* действия человеческого духа вообще, то мы будем иметь *категорию реальности*. Все, к чему применимо положение:  $A = A$ , имеет, *поскольку это положение к нему применимо*, реальность. То, что полагается одним только положением какой-либо вещи (чего-либо в Я положенного), составляет в ней реальность, есть ее сущность.

(Маймоновский скептицизм опирается в конечном счете на вопрос о нашем праве применять категорию реальности. Этого права нельзя вывести ни из какого другого, мы к этому безусловно уполномочены. Скорее из него должны быть выведены все другие возможные права; и сам Маймоновский скептицизм незаметным образом предполагает его, признавая правильность общей логики. — Однако, может быть указано нечто такое, из чего выводится в свою очередь каждая категория; это — Я, как абсолютный субъект. Относительно всего остального, к чему только она должна быть применима, нужно пока-

зять, что на него реальность переносится из Я, что оно необходимо должно быть, поскольку есть Я.)



На наше положение, как абсолютное основоположение всего знания, намекал *Кант* в своей дедукции категорий; но он нигде не установил его определенно как основоположение. До него *Картезий*<sup>2</sup> указывал подобное же положение: cogito ergo sum<sup>3</sup>, которое не только должно было быть меньшей посылкой и заключением некоторого силлогизма, коего большая посылка гласила: quodcumque cogitat, est<sup>4</sup>, — но которое он считал для себя возможным рассматривать так же, как непосредственный факт сознания. В таком случае оно значило то же, что cogitans sum, ergo sum (или, как выразились бы мы, sum, ergo sum). Но в таком случае прибавка cogitans совершенно излишня. Нет необходимости мыслить, если существуешь, но необходимо существовать, если мыслишь. Мышление отнюдь не составляет сущности бытия и есть лишь особое его определение; кроме него существует ряд иных определений нашего бытия. — *Рейнгольд* устанавливает принцип представления; и в картезианской форме его основоположение гласило бы так: repraesento, ergo sum<sup>5</sup>, или, правильнее, repraesentans sum, ergo sum. Он делает значительный шаг вперед по сравнению с Картезием. Однако, если он имеет в виду установить не только пропедевтику в науку, а и эту последнюю самую, этот шаг недостаточен; ибо и представление не составляет сущность бытия, а есть лишь особое его определение; кроме этого существуют еще и другие определения нашего бытия, *тогда бы для того, чтобы достигнуть эмпирического сознания, они и должны были пройти через среду представления.*

За пределы нашего положения в указанном смысле вышел *Спиноза*<sup>6</sup>. Он не отрицает единства эмпирического сознания, но отрицает совершенно чистое сознание. По

его мнению, весь ряд представлений эмпирического субъекта относится к единому чистому субъекту так, как отдельное представление к ряду. Для него Я (то Я, которое он называет *своим* или же *я моим Я*) есть не безусловно *потому*, что оно есть, а потому, что есть *нечто другое*. Правда, Я, по его мнению, есть *Я для Я*, но он спрашивает при этом, чем бы оно было для чего-то вне Я. Такое “вне Я” было бы равным образом некоторым Я, по отношению к которому положенное Я (например, *мое я*) и все возможные, могущие быть положенными Я были бы видоизменениями. Он отделяет *чистое* и *эмпирическое* сознание. Первое он полагает в Боге, который никогда не сознает себя, так как чистое сознание никогда не достигает сознания; второе же он полагает в отдельной модификации Божества. В таком виде его система вполне последовательна и неопровержима, так как она находится в такой сфере, куда разум не может за ней следовать. Но она лишена оснований; ибо что давало ей право выходить за пределы данного в эмпирическом сознании чистого сознания? — Не трудно показать, что толкнуло его к его системе; это — необходимое стремление установить в человеческом познании высшее единство. Это единство имеется в его системе, и ошибка — лишь в мнении, будто он заключает из теоретически разумных оснований там, где он на деле был влеком лишь чисто практической потребностью; ошибка — в том, что он думал, будто он устанавливает нечто действительно данное, тогда как на деле он устанавливал лишь некоторый скрытый, но навсегда недостижимый идеал. Его высшее единство мы снова обретаем в наукоучении, но не как нечто такое, что *есть*, а как нечто такое, что *должно*, хотя и не *может* быть нами произведено. — Я замечу еще, что если переступить за пределы *Я есмь*, то неизбежно придешь к спинозизму. (Что лейбницава<sup>7</sup> система, взятая мысленно в ее завершении, есть не что иное, как спинозизм, показывает в своей весьма поучительной статье “О прогрессах философии и т. д.” Соломон Маймон). — И что существует только

две вполне последовательных системы: *критическая*, которая признает такую границу, и *спинозистическая*, которая ее переходит.

## § 2. ВТОРОЕ ПО СВОЕМУ СОДЕРЖАНИЮ ОБУСЛОВЛЕННОЕ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЕ

Второе основоположение не может быть ни доказано, ни выведено по той же самой причине, по какой нельзя этого сделать и с первым. Поэтому и в данном случае совершенно так же, как выше, мы будем исходить из некоторого факта эмпирического сознания; оперировать с ним мы будем так же, как в первом случае, пользуясь одинаковым на то правом.

1. Положение:  $-A$  не  $= A$  будет, без сомнения, каждым признано совершенно достоверным и неоспоримым, и вряд ли можно ожидать, чтобы кто-нибудь стал требовать его доказательства.

2. Если же такое доказательство оказалось бы все же возможным, то в нашей системе (правильность которой, сама по себе, конечно, до полного завершения науки проблематична) его можно было бы получить только из положения  $A = A$ .

3. Но такое доказательство невозможно. Ибо, если даже предположить самое большее, а именно, что установленное положение совершенно одинаково с положением:  $-A = -A$ , а следовательно,  $-A$  одинаково с некоторым, полагаемым в  $Я$ ,  $У$ , и что положение это имеет в таком случае следующий смысл: если противоположное  $A$  полагается, то оно полагается, — то и тогда бы тут полагалась безусловно та же самая связь ( $= X$ ), как и выше; т. е. тут не было бы никакого положения, выведенного из положения:  $A = A$ , а фигурировало бы просто само это положение... И таким образом, действительно, форма

этого положения, поскольку оно является только логическим положением, подчиняется высшей форме, *форменности* вообще — единству сознания.

4. Совершенно не затронутым остается еще вопрос о том, полагается ли противоположность  $A$  и на условии какой *формы чистого действия*? Если бы вышеустановленное положение было выведено, это условие в свою очередь должно бы было выводиться из положения:  $A = A$ . Но такого условия из него никак не может получиться, так как форма противоположения не только не содержится в форме положения, а наоборот даже, противоположна ей. Противоположное, стало быть, противопоставляется без всякого условия и непосредственно.  $-A$  полагается как таковое единственно потому, что оно полагается.

Таким образом, достоверность того, что среди действий  $Я$  находится некоторое противоположение, — та же, что и достоверность наличности положения:  $-A \neq A$  среди действий эмпирического сознания. И это противоположение, если рассматривать его только со стороны его формы, представляет собою некоторое непосредственно возможное действие, никаким условиям не подчиняющееся и никаким более высоким основанием не обосновываемое.

(*Логическая* форма положения как положения подчиняется (как только установлено положение:  $-A = -A$ ) условию тождества субъекта и предиката (т. е. представляющего  $Я$  и  $Я$  представляемого, в качестве представляющего. См.: с. 79, прим.). Но и самая возможность противоположения как такового тоже предполагает тождество сознания; и путь, проделываемый действующим в этой функции  $Я$ , оказывается, собственно говоря, следующим:  $A$  (просто положенное) =  $A$  (тому, которое служит предметом размышления). Этому  $A$ , как объекту размышления, силой абсолютного действия противопоставляется  $-A$ , и затем относительно этого последнего признается, что оно противоположно также и просто положенному  $A$ , так как первое  $A$  равно этому последнему. Это же равенство

основывается (§ 1) на тождестве Я полагающего с Я размышляющим; далее предполагается, что действующее в обоих актах и о них судящее Я есть одно и то же Я. Если бы оно могло быть противоположно самому себе в обоих этих действиях, то  $-A$  было бы  $= A$ . Следовательно, переход от полагания к противоположению также возможен лишь через тождество Я.

5. Итак, противоположное, поскольку оно есть *противоположное* (как простая противность вообще), полагается через это абсолютное действие, и только через него. Всякая противоположность как таковая существует лишь в силу действия Я, а не по какому-либо другому основанию. Противоположность полагается вообще только силою Я.

6. Ежели какое-либо  $-A$  должно быть положено, то должно быть положено и некоторое  $A$ . Следовательно, действие противоположения в некотором другом отношении также обусловлено. Возможно ли вообще какое-нибудь действие, — это зависит от некоторого другого действия; действие, значит, со стороны содержания обуславливается как действие вообще; оно является действием по отношению к другому действию. То, что действие совершается именно так, а не иначе, это не обусловлено; действие со стороны своей *формы* (в отношении своего *как*) безусловно.

(Противоположение возможно лишь при условии единства сознания полагающего и противоположающего. Если бы сознание первого действия не было связано с сознанием второго, то второе полагание не было бы *противоположением*, а лишь просто полаганием. Только через отношение к некоторому полаганию оно становится противоположением.)

7. До сих пор шла речь о действии как только действии, о способе действия. Теперь мы перейдем к его продукту  $= -A$ .

В  $-A$  мы можем в свою очередь различить два момента: его форму и его содержание. Форма определяет

в нем то, что оно вообще являет собою некоторую противоположность (какому-либо  $X$ ). Если оно противоположно какому-нибудь определенному  $A$ , оно обладает содержанием; само оно не есть что-либо определенное.

8. Форма  $-A$  определяется безусловным действием:  $-A$  есть некоторая противоположность потому, что оно являет собою продукт противопоставления. Содержание же определяется через  $A$ .  $-A$  не есть то, что есть  $A$ . Все его существо заключается в том, что оно не есть то, что есть  $A$ . — Я знаю относительно  $-A$ , что оно являет собою противоположность некоторому  $A$ . Знать же, что из себя представляет или не представляет то, о чем я знаю только что сказанное, я могу лишь при том условии, что я знаю  $A$ .

9. Первоначально ничто не полагается, кроме Я; и только это последнее есть то, что полагается безусловно (§ 1). Значит, только одному Я можно и безусловно противопоставлять. Но противоположное Я есть не-Я.

10. Сколь несомненна среди фактов эмпирического сознания наличность безусловного признания достоверности положения:  $-A$  не- $A$ , столь же несомненно Я безусловно противопоставляется некоторое не-Я. Из этого первоначального противопоставления вообще; стало быть, все это имеет по отношению к нему первоначальную значимость: по форме оно, следовательно, совершенно безусловно, со стороны же материи — обусловлено. И таким образом, было бы найдено второе основоположение всего человеческого знания.

11. В силу простого противопоставления, не-Я должно быть присуще противоположное всему тому, что присуще Я.

(Обыкновенно полагают, что понятие не-Я есть лишь общее понятие, возникшее благодаря отвлечению от всего представляемого. Но нетрудно показать неосновательность такого объяснения. Как только я должен представить себе что-нибудь, мне необходимо противопоставить его представляющему. И, конечно, в объекте представле-

ния может и должно находиться некоторое  $X$ , благодаря которому объект этот выступает как то, что должно быть представлено, и не как представляющая инстанция. Но никакой другой предмет не может дать мне понять, что все то, в чем заключается этот  $X$ , есть не представляющая инстанция, а то, что должно быть представлено. Чтобы я мог утверждать какой-либо предмет, я должен уже его знать; он должен, стало быть, содержаться во мне, — представляющем, первично до всякого возможного опыта. — И это до того бросается в глаза, что всякий, кто этого не понимает и не поднимается отсюда до трансцендентального идеализма, бесспорно должен быть духовно слеп.)



Из материального положения: *Я есмь* возникло путем отвлечения от его содержания чисто формальное и логическое положение:  $A = A$ . Из установленного в настоящем параграфе положения при помощи такого же отвлечения возникает логическое положение:  $-A \neq A$ , которое я именую принципом противоположения. Мы пока еще не можем надлежащим образом его определить или выразить в словесной формуле, причина чего выяснится в следующем параграфе. Если, наконец, отвлечься совершенно от определенного акта суждения и иметь в виду лишь форму заключения от противоположения к не-бытию, то получится категория отрицания. И ее сущность тоже можно будет как следует понять только в следующем параграфе.

### § 3. ТРЕТЬЕ ПО ФОРМЕ СВОЕЙ ОБУСЛОВЛЕННОЕ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЕ

С каждым шагом вперед, который мы делаем в нашей науке, мы все больше и больше приближаемся к той области, где все может быть доказано. В первом основоположении ничего не должно было доказывать и ничего нельзя было доказать; оно было безусловно и по форме, и по

содержанию и достоверно без какого-либо высшего основания. Во втором основоположении хоть и нельзя было вывести *действия противоположения*, но как только это действие было хотя бы только по форме безусловно положено, можно было строго доказать, что *противоположное* неизбежно должно быть = не-Я. Третье основоположение почти всецело доступно доказательству, так как оно определяется не так, как второе основоположение со стороны содержания, а, наоборот, со стороны формы, определяется в отличие от второго не одним, а двумя положениями.

Это основоположение определяется со стороны своей формы и только со стороны содержания безусловно. Т. е. *задача действия*, им устанавливаемая, определенно задается двумя предшествующими положениями, решение же ее не дается. Решение осуществляется безусловно и непосредственно властным велением разума.

Мы начнем, стало быть, с дедукции, выводящей задачу, и дойдем с нею, куда окажется возможным. Невозможность продолжить дедукцию покажет нам, конечно, где нам придется ее оборвать и сослаться на указанное безусловное веление разума, вытекающее из задачи.

А) 1. Поскольку полагается не-Я, Я не полагается, так как через не-Я Я совершенно уничтожается.

Не-Я же, полагается в Я, так как оно противопоставляется. А всякое противоположение предполагает тождество Я, в котором нечто полагается и противопоставляется положенному. Следовательно, Я не полагается в Я, поскольку в нем полагается не-Я.

2. Но не-Я может быть полагаемо лишь постольку, поскольку в Я (в тождественном сознании) полагается некоторое Я, которому оно может быть противопоставлено. Итак, не-Я должно быть полагаемо в тождественном сознании.

Следовательно, в нем необходимо полагается также и Я, поскольку должно быть положено не-Я.

3. Эти два заключения противоположны друг другу: оба они развиты из второго основоположения анализом и,

стало быть, оба заключаются в нем. Значит, второе основоположение противопоставляется само себе и уничтожает само себя.

4. Но оно уничтожает себя само лишь постольку, поскольку полагаемое уничтожается противопоставляемым, следовательно, поскольку оно само имеет значимость. И вот оно должно уничтожаться само собою и быть лишено значимости.

Следовательно, оно не уничтожает себя.

Второе основоположение уничтожает себя; но с другой стороны оно себя не уничтожает.

5. Если дело обстоит так со вторым основоположением, то и с первым оно обстоит не иначе. Оно тоже уничтожает себя самого и не уничтожает себя самого.

Ибо —

Если  $Я = Я$ , то все, что полагается в  $Я$ , полагается.

И все второе основоположение должно быть полагаемо в  $Я$  и вместе не должно быть в нем полагаемо.

Следовательно,  $Я \neq Я$ , но  $Я = \text{не-}Я$  и  $\text{не-}Я = Я$ .

В) Все эти выводы получены из установленных основоположений согласно законам рефлексии, принятым как значимые; все они поэтому должны быть правильными. Если же они правильны, то тем самым разрушается тождество сознания, — этот единственный фундамент нашего знания. Этим определяется наша задача. А именно: должен быть найден некоторый  $X$ , через посредство коего все эти выводы могли бы оказаться правильными, без нарушения тождества сознания.

1. Противоположности, которые подлежат объединению, находятся в  $Я$ , как сознанию; потому и  $X$  также должно быть в сознании.

2. И  $Я$ , и  $\text{не-}Я$  суть оба — продукты первичных действий  $Я$ ; и само сознание есть такой продукт первого первоначального действия  $Я$ , — положения  $Я$  самим собою.

3. Но, согласно выше сделанным выводам, действие, продуктом которого является  $\text{не-}Я$  — противоположение, совершенно невозможно без  $X$ . Следовательно, само  $X$

должно быть продуктом, и именно продуктом первоначального действия  $Y$ . Следовательно, существует действие человеческого духа  $= Y$ , продуктом которого является  $X$ .

4. Форма этого действия вполне определяется вышеозначенной задачей. Противоположности Я и не-Я должны быть через нее соединены, уравнены друг с другом, не уничтожая при этом друг друга. Вышеупомянутые противоположности должны быть приняты в тождество единого сознания.

5. Как это можно было бы сделать и каким образом это удастся сделать, через это вовсе еще не определяется; это определение не содержится в задаче, и его никак нельзя из нее извлечь. Поэтому мы должны, как это приходилось нам и выше делать, прибегнуть к эксперименту и задаться вопросом, как можно соединить в мысли  $A$  и  $-A$ , бытие и небытие, реальность и отрицание, — так, чтобы они при этом друг друга не разрушали и не уничтожали?

6. Едва ли кто-либо ответит на этот вопрос иначе, чем следующим образом: они будут друг друга взаимно *ограничивать*. Следовательно, если такой ответ правилен, действие  $Y$  будет *взаимограничением* обеих противоположностей, а  $X$  будет обозначать *границу*.

Не следует понимать моего утверждения в том смысле, будто понятие границ есть аналитическое понятие, которое заключается в соединении реальности с отрицанием и может быть оттуда развито. Хотя противоположные понятия даются двумя первыми основоположениями, а требование их соединения заключается в первом, тем не менее способ их соединения в них вовсе не содержится; он определяется *особым* законом нашего духа, который должен быть вызван к действию в сознании указанным экспериментом.

7. Но в понятии границы содержится больше, чем искомое  $X$ ; в нем одновременно содержится понятие реальности и отрицания, которые объединяются. Поэтому, чтобы

получить  $X$  в чистом виде, мы должны еще произвести отвлечение.

8. *Ограничить* что-нибудь значит уничтожить его реальность путем отрицания не *всецело*, а только *отчасти*. Следовательно, в понятии границ, кроме понятий реальности и отрицания, заключается еще понятие *делимости* (способности количественного определения вообще, не какого-либо *определенного* количества). Это понятие и есть искомое  $X$ ; и, следовательно, действием  $Y$ , как  $Я$ , так и не- $Я$ , *просто полагается как делимое*.

9. *Как Я, так и не-Я полагаются как делимые*. Ибо действие  $Y$  не может *следовать* за действием противоположения, т. е. оно не может быть так рассматриваемо, как будто бы это последнее действие его впервые делало возможным, так как согласно вышеприведенному доказательству без него уничтожает себя и, стало быть, невозможно самое противоположение. Далее действие  $Y$  не может и *предшествовать* действию противоположения, так как оно предпринимается лишь для того, чтобы сделать возможным противоположение, и делимость есть ничто в отсутствии в этом последнем и вместе с ним. Эти два действия представляют собою одно и то же и различаются только в рефлексии. Поэтому, поскольку  $Я$  противоплагается некоторое не- $Я$ , и то  $Я$ , которому противоплагается нечто, и то не- $Я$ , которое противоплагается, полагаются делимыми.

С) Теперь нам предстоит еще только исследовать, действительно ли установленным действием решается задача и все противоположности объединяются.

1. Первый вывод получает теперь следующий вид.  $Я$  не полагается в  $Я$  постольку, т. е. в той части реальности, поскольку, т. е. в которой полагается не- $Я$ . Некоторая часть реальности, т. е. та ее часть, которая присваивается не- $Я$ , уничтожается в  $Я$ . Этому положению не противоречит второе положение. Поскольку полагается не- $Я$ , должно быть полагается также и  $Я$ ; а именно, они оба полагаются вообще, как делимые, по их реальности.

Только теперь, благодаря установленному понятию, можно сказать о них обоих: они суть *ничто*. Абсолютное Я первого основоположения не есть нечто (оно не обладает никаким предикатом и никакого предиката не может иметь); оно есть безусловно лишь то, что оно есть, и этому нельзя дать дальнейшего объяснения. Теперь через это понятие до сознания доведена вся реальность; и из нее на долю не-Я приходится та часть, которая не присуща Я, и наоборот. То и другое представляют собою нечто; не-Я — то, что не есть Я, и наоборот. Не-Я, будучи противопоставлено абсолютному Я (которому оно может быть противопоставлено единственно лишь постольку, поскольку оно представляется, а не поскольку оно есть в себе, как то будет в свое время показано) являет собою *безусловное ничто*; будучи противопоставлено ограниченному Я, оно знаменует собою *отрицательную величину*.

2. Я должно быть равно самому себе, и все же самому себе противопоставлено. Но оно равно самому себе в отношении сознания — сознание едино, но в этом же сознании полагается абсолютное Я, как неделимое. Наоборот, то Я, которому противопоставляется не-Я, делимо. Следовательно, Я, поскольку ему противопоставляется не-Я, само противопоставляется абсолютному Я.

Таким образом, все противоречия объединяются при сохранении единства сознания; и это служит как бы проверкою того, действительно ли установленное понятие правильно.

Д) В виду того, что, согласно нашему предположению, которое может быть доказано лишь по завершении наукоучения, возможно только одно совершенно безусловное, только одно обусловленное со стороны содержания и только одно обусловленное по форме основоположение, и не более, — сверх установленных основоположений уже не может быть никаких других. Совокупность того, что является безусловно и непосредственно достоверным, теперь исчерпана, и я могу выразить все это в следующей

формуле: *Я противопоставляю в Я делимому Я — делимое не-Я.*

За пределы этого познания не заходит никакая философия; добраться же до него должна каждая основательная философия; и, поскольку она это делает, она становится наукоучением. Все, что отныне будет происходить в системе человеческого духа, должно быть выведено из установленных основоположений.



1. Мы объединили противоположные Я и не-Я посредством понятия делимости. Если отвлечься от определенного содержания, от Я и не-Я, и удержать *только одну форму объединения противоположностей через понятие делимости*, то получится логическое положение, которое до сих пор именовалось принципом *основания*:  $A$  отчасти =  $-A$  и наоборот. Каждая противоположность равна своей противоположности в некотором одном признаке =  $X$ ; и все одинаковое противопоставляется тому, что с ним одинаково в некотором признаке =  $X$ . Такой признак =  $X$  называется основанием, в первом случае — основанием *отношения*, во втором случае — основанием *различия*. Ибо уравнивать или сравнивать противоположное значит *соотносить*, а противопоставлять уравненное значит *различать*. Это логическое положение *доказывается и определяется* установленным нами материальным основоположением.

Оно *доказывается*, ибо

а) Все противопоставленное =  $-A$  противопоставляется  $A$ , а это  $A$  полагается.

Положением какого-либо  $-A$  уничтожается  $A$ , но вместе с тем и не уничтожается.

Следовательно, оно уничтожается лишь отчасти; и вместо  $X$  в  $A$ , которое не уничтожается, в  $-A$  полагается не  $-X$ , а само  $X$ ; и стало быть  $A = -A$  в  $X$ . И это было первое.

б) Все уравненное ( $= A = B$ ) равно самому себе в качестве положенного в Я.  $A = A$ .  $B = B$ .

И вот  $B$  полагается  $= A$ , следовательно  $B$  не полагается через  $A$ ; ибо, если бы оно им полагалось, то оно было бы  $= A$  и не было бы  $= B$ . (Т. е. было бы не два положенных момента, а только одно положение).

Если же  $B$  не полагается через полагание  $A$ , оно постольку  $= -A$ ; и через уравнение того и другого не полагается ни  $A$ , ни  $B$ , а какое-нибудь  $X$ , которое  $= X$  и  $= A$  и  $= B$ . И это было второе.

Отсюда ясно, каким образом может быть правомерно положение  $A = B$ , которое само по себе противоречит положению  $A = A$ .  $X = X$ ,  $A = X$ ,  $B = X$ ; следовательно,  $A = B$ , поскольку они оба  $= X$ ; но  $A = -B$ , поскольку они оба  $= -X$ .

Одинаковости противопологаются друг другу, а противоположности уравниваются только в *одной* части. Ибо, если бы они противопологались во многих частях, т. е., если бы в самих противоположностях были противоположные признаки, то одинаковость обеих относилась бы к тому, в чем равны подвергаемые сравнению моменты, и они не были бы, следовательно, противоположны; и наоборот. Каждое обоснованное суждение имеет, стало быть, только одно основание отношения и только одно основание различия. Если же оно их имеет несколько, оно представляет собою уже не одно суждение, а несколько.

2. Логический принцип основания *определяется* вышеозначенным материальным основоположением, т. е. его значимость в свою очередь ограничивается; оно имеет силу только для одной части нашего познания.

Различные вещи могут быть противопоставлены или уподоблены друг другу в каком-либо признаке лишь при том условии, что они вообще равны или противоположны. Этим, однако, совсем еще не утверждается, что все, что бы ни появлялось в нашем сознании, просто и без всякого дальнейшего условия должно быть подобно чему-либо

другому и противоположно чему-нибудь третьему. Суждение о том, чему ничто не может быть уподоблено и чему ничто не может быть противопоставлено, не подчиняется совсем принципу основания, так как оно не подчинено условию его значимости; оно ничем не обосновывается, но само обосновывает все возможные суждения; оно не имеет никакого основания, но само представляет основание всего обоснованного. Предметом подобных суждений является абсолютное Я; и все суждения, субъектом которых оно является, имеет силу просто и без всякого основания; об этом ниже мы будем говорить подробнее.

3. То действие, которое в сравниваемых (вещах) ищет признака, в коем они *противополагаются* друг другу, называется *антитетическим* приемом; обыкновенно же его именуют *аналитическим* приемом, что менее удобно, отчасти потому, что при таком обозначении не совсем исключается взгляд, будто из понятия можно добыть путем его раскрытия нечто такое, чего сначала в него не вложили синтезом, отчасти же потому, что первым наименованием яснее обозначается, что этот прием представляет собою противоположность синтетического. *Синтетический* же прием состоит как раз в том, что в противоположностях ищется тот признак, в котором они равны друг другу. По своей чисто логической форме, совершенно отвлеченной от всякого познавательного содержания, а так же и от того, как оно достигается, суждения, получающиеся первым путем, называются антитетическими или отрицательными, суждения же, получающиеся последним путем, — синтетическими или утвердительными.

4. Раз логические правила, которым подчиняется всякий антитезис и синтез, выводятся из третьего основоположения наукоучения, то из него выводится, стало быть, и правомочие вообще всякого антитезиса и синтеза. Но при изложении этого основоположения мы видели, что первоначальное действие, им выражаемое, действие сочетания противоположностей в некотором третьем, невозможно без действия противоположения, и что это последнее в

свою очередь невозможно без действия сочетания; стало быть, оба эти действия неразрывно связаны друг с другом и могут быть разъединены лишь в рефлексии. Отсюда следует, что логические действия, основывающиеся на этих первоначальных действиях и представляющие собою, собственно говоря, лишь их отдельные и более частные определения, равным образом невозможны одни без других. Никакой антитезис невозможен без синтеза, ибо антитезис ведь заключается в розыске у подобных элементов противоположного признака; но подобные элементы не были бы подобны, если бы не были уподоблены сначала некоторым синтетическим актом. В чистом антитезисе мы отвлекаемся от того, что они сначала были уравнены таким актом; они просто принимаются при этом как равные без исследования, почему это так; рефлексия направляется тут лишь на противоположное в них, и это последнее, благодаря тому, доводится до ясного и отчетливого сознания. — Также и наоборот, никакой синтез не возможен без антитезиса. Противоположности должны быть объединены; но они не были бы противоположны, если бы они не были противоположены через некоторое действие Я, от которого в синтезе мы отвлекаемся, дабы путем рефлексии довести до сознания лишь основание отношения. — Следовательно, по содержанию вообще не существует чисто аналитических суждений; и при их помощи нельзя не только далеко подвинуться вперед, как говорит *Кант*, но совсем нельзя двинуться с места.

5. Знаменитый вопрос, который Кант поставил во главу угла Критики чистого Разума: как возможны синтетические суждения a priori? — получает таким образом свое самое общее и наиболее удовлетворительное разрешение. Мы выдвинули в лице третьего основоположения такой синтез противопоставленных Я и не-Я, посредством полагаемой их делимости, о возможности которого нельзя ставить дальнейшего вопроса и для которого нельзя привести никакого основания. Этот синтез непосредственно возможен; мы уполномочены к нему безо всякого дальнейшего

основания. Все прочие синтезы, которые должны иметь силу, должны в нем заключаться; они должны быть осуществляемы одновременно в нем и вместе с ним; поскольку это доказано, тем самым дается самое убедительное доказательство того, что и они обладают таким же значением, как он.

6. *Все они должны заключаться в нем*; и этим нам предначертывается самым определенной образом тот путь, которым мы должны идти в дальнейшем в нашей науке. — Тут должны быть синтезы; стало быть, нашим постоянным приемом отныне (по крайней мере в теоретической части наукоучения, так как в практической его части дело обстоит как раз наоборот, как то в свое время будет показано) будет синтетический прием; каждое положение будет содержать в себе некоторый синтез. — Но ни один синтез невозможен без предшествовавшего ему анти-тезиса, от которого мы, однако, отвлекаемся, поскольку он является действием, и отыскиваем только его продукт, — противоположное. Мы должны, значит, при каждом положении исходить из указания противоположностей, которые подлежат объединению. — Все установленные синтезы должны содержаться в высшем синтезе, нами только что осуществленном, и допускать свое выведение из него. Нам надлежит, значит, заняться разысканием в связанных им Я и не-Я, поскольку они связаны между собою им, оставшихся противоположных признаков, и затем соединить эти признаки через новое основание отношения, которое со своей стороны должно заключаться в высшем изо всех оснований отношения; — потом, в связанных этим первым синтезом противоположностях, нам надлежит опять искать новых противоположностей; эти последние вновь соединить через посредство какого-нибудь нового отношения, содержащегося в только что выведенном основании; — и продолжать так, сколько нам будет возможно: пока мы не придем в конце-концов к таким противоположностям, которых уже нельзя будет более как следует связать между собою, и благодаря этому перей-

дем в область практической части. Таким образом, ход нашего изложения определен, надежен и предписан самым существом дела; и мы можем заранее знать, что при надлежащей внимательности нам невозможно будет ошибиться, идя по этому пути.

7. Сколько мало возможен антитезис без синтеза или синтез без антитезиса, столь же мало возможны они без тезиса, без некоторого безусловного положения, через которое просто полагается как таковое некоторое А (Я), не будучи ни с чем уравниваемо и ничему другому противопоставляемо. Будучи поставлен в связь с нашей системой, тезис придает целому крепость и завершение. Наша система должна быть системой и притом единой системой; противоположности подлежат объединению, пока еще есть хоть что-нибудь противоположное, доколе не будет достигнуто абсолютное единство; последнее, как то будет показано в свое время, может быть достигнуто, конечно, только путем законченного приближения к бесконечному, что по существу своему невозможно. — Необходимость противопоставлять и связывать определенным образом основывается непосредственно на третьем основоположении; необходимость же вообще связывать покоится на первом, высшем и абсолютно безусловном основоположении. *Форма* системы основывается на высшем синтезе; то же, *что* вообще должна быть какая-нибудь система, — на абсолютном тезисе. — Этих разъяснений достаточно для применения сделанного замечания к нашей системе вообще; но существует еще другое, обладающее большею важностью, применение его к форме суждений, которого мы по многим основаниям не должны обходить здесь молчанием. А именно, ради аналогии, подобно тому, как существуют антитетические и синтетические суждения, должны бы также существовать и тетические суждения, которые были бы в каком-либо определении прямо противоположны первым. И действительно, правильность суждений первых двух родов предполагает некоторое основание, именно двойное основание, — основание отношения

и основание различия, которые оба могут быть указаны, а если суждение должно быть доказано, то и должны быть указаны. Например, птица — животное. Тут основанием отношения, которое служит предметом рефлексии, является то определенное понятие животного, согласно ко-ему оно состоит из материи, из организованной материи, из материи, наделенной животной жизнью; основанием же различия, от которого отвлекаются, является специфическое различие разных животных видов, выражающееся в том, что они имеют две или четыре ноги, наделены перьями, чешуей или покрытой волосами кожей. Или же: растение не есть животное. Тут основанием различия, на которое направляется рефлексия, является специфическое различие между растением и животным; основанием же отношения, от которого отвлекаются, является организация вообще. Тетическое же суждение есть такое, в котором ничто не приравнивается и не противопоставляется ничему другому, а только полагается себе равным; оно, следовательно, не могло бы предполагать никакого основания отношения или различия. Тем третьим, что оно согласно логической форме все же должно предполагать, была бы просто некоторая задача, задаваемая некоторому основанию. Первоначальным высшим суждением этого рода является утверждение: Я есмь, в котором об Я ничего не высказывается и место предиката сохраняется до бесконечности пустым для возможного определения Я. В этом роде — все суждения, которые подводятся под это, т. е. под абсолютное положение Я, (если даже они не всякий раз имеют Я своим логическим субъектом); например, человек свободен. Это суждение рассматривается либо как суждение положительное (в каком случае оно значило бы: человек принадлежит к классу свободных существ), и тогда бы нужно было указать основание отношения между человеком и свободными существами, которое как основание свободы содержалось бы в понятии свободного существа вообще и понятии человека в частности; но, не говоря уже о трудности найти такое основание, нельзя

указать даже класса свободных существ. — Либо это суждение рассматривается как суждение отрицательное; в таком случае человек в нем противопоставляется всем существам, подчиняющимся закону естественной необходимости; но тогда нужно было бы указать основание различия между необходимым и ненеобходимым и показать, что оно заключается не в понятии человека, а в понятии противоположных существ; вместе с тем было бы необходимо указать такой признак, в котором они совпадают. Но человек, поскольку по отношению к нему может иметь силу предикат свободы, т. е. поскольку он абсолютен и не является ни представленным, не представимым субъектом, не имеет ничего общего с естественными существами и, стало быть, также и не противопоставляется им. Однако же, в силу логической формы суждения, которая положительна, оба понятия должны быть объединены; но их нельзя объединить ни в каком понятии, а только в идеи такого Я, сознание которого не определяется ничем внешним ему, а скорее само определяет одним своим сознанием все, вне его находящееся; но эта идея в свою очередь невысказанна, так как она содержит в себе для нас противоречие. Однако она установлена для нас ради высшей практической цели. Человек должен до бесконечности все более и более приближаться к недостижимой по существу своему свободе. — Так суждение вкуса: *А* красиво есть (поскольку в *А* наличен признак, присущий также и идеалу прекрасного) тетиическое суждение; ибо я не могу сравнивать этот признак с идеалом, так как я не знаю этого последнего. Задача моего духа, возникающая из его абсолютного положения, есть скорее нахождение такого идеала; но эта задача могла бы быть решена только по совершенном приближении к бесконечному. — Кант и его последователи назвали поэтому совершенно справедливо эти суждения *бесконечными*, хотя никто из них, насколько мне известно, не дал им отчетливого и определенного объяснения.

8. Для тетиического суждения нельзя, стало быть, привести никакого основания; но образ действия человеческо-

го духа при тетическом суждении вообще основывается на положении Я себя самого единственно и только самим собою. Сравнение этого обоснования тетических суждений вообще с обоснованием суждений антитетических и синтетических очень полезно и дает наиболее ясное и определенное понимание своеобразного характера критической системы.

Все противоположности, противоположающиеся друг другу в каком-либо понятии, выражающем собою основание их различия, согласуются вновь в каком-либо *высшем* (более общем, объемистом) понятии, которое называют родовым понятием; т. е. при этом предполагается некоторый такой синтез, в котором обе противоположности заключаются, заключаются именно постольку, поскольку они уподобляются друг другу (например, золото и серебро содержатся как нечто одинаковое в понятии металла, которое не содержит в себе того понятия, в котором они противоположаются друг другу, в данном случае, например, не содержит определенного цвета). Отсюда — логическое правило определения, гласящее, что определение должно указывать родовое понятие, содержащее в себе основание отношения, и специфическое различие, содержащее в себе основание различия. — В свою очередь все одинаковое противоположается одно другому в некотором *низшем* понятии, выражающем какое-либо отдельное определение, от которого в суждении отношения отвлекаются; т. е. всякий синтез предполагает предшествующий антитезис. Например, в понятии тела отвлекаются от различия цветов, определенной тяжести, от различия вкусов, запахов и т. д.; и таким образом все, что заполняет собою пространство, непроницаемо и наделено какою-либо тяжестью, может быть телом, сколь бы противоположны ни были тела между собою относительно упомянутых признаков. — (*Какие* определения являются более общими или более специальными, и, стало быть, *какие* понятия играют роль более высоких или более низких понятий, будет установлено наукоучением. Чем меньше во-

обще тех посредствующих понятий, при помощи которых данное понятие выводится из высшего понятия, — из понятия реальности, тем оно само выше; чем больше их, тем ниже оно. *Y* является определенно более низким понятием, чем *X*, если в ряду его выведения из высшего понятия встречается *X*; и точно также наоборот.)

Но с тем, что безусловно полагается, — с *Я*, дело обстоит совсем иначе. В то же самое время, как ему противоплагается некоторое не-*Я*, оно ему и приравнивается, но только не в более высоком понятии (которое бы их обоих заключало в себе и предполагало бы некоторый более высокий синтез или, по меньшей мере, тезис), как то бывает при всех остальных сравнениях, а в более низком понятии. Для того, чтобы быть уравнено с не-*Я*, *Я* само должно быть опущено до более низкого понятия, понятия делимости; но в этом же понятии оно противоплагается понятию не-*Я*. Здесь имеет место, стало быть, не *восхождение*, как бывает в иных случаях при каждом синтезе, а *нисхождение*. *Я* и не-*Я*, поскольку они уравниваются и противоплагаются через понятие взаимной ограниченности, сами суть нечто (акциденции) в *Я* как делимой субстанции; они положены *Я*, как абсолютным не допускающим ограничения субъектом, которому ничто не равно и ничто не противоплагается. — Потому все суждения, логическим субъектом которых является ограниченное или определенное *Я*, или же нечто определяющее *Я*, должны быть ограничены или определены чем-либо высшим. Все же суждения, логическим субъектом которых является безусловно неопределимое *Я*, не могут быть определяемы ничем высшим, так как абсолютное *Я* ничем высшим не определяется. Они обосновываются и определяются единственно лишь сами собою.

В том и состоит сущность *критической философии*, что в ней устанавливается некоторое абсолютное *Я* как нечто совершенно безусловное и ничем высшим неопределимое; и если эта философия делает последовательные выводы из этого основоположения, она становится науко-

учением. Напротив того, *догматична* та философия<sup>8</sup>, которая приравнивает и противопоставляет нечто самому Я в себе; что случается как раз в долженствующем занимать более высокое место понятии *вещи* (Eins), которое вместе с тем совершенно произвольно рассматривается как безусловно высшее понятие. В критической системе вещь есть то, что полагается в Я; в догматической же системе она представляет собою то, в чем полагается само Я. Критицизм *имманентен* потому, что он все полагает в Я, догматизм же *трансцендентен*, ибо он идет за пределы Я. Поскольку догматизм может быть последователен, спинозизм является наиболее последовательным его продуктом. Если поступать с догматизмом согласно его собственным основоположениям, как то, конечно, и следует, то его нужно спросить о том, почему он признает свою вещь в себе безо всякого высшего основания на то, тогда как относительно Я он задавал вопрос о высшем основании, — почему вещь в себе имеет абсолютную значимость, тогда как Я должно было быть ее лишено. В оправдание он не в состоянии сослаться на какие-либо правомочия, и потому мы в праве требовать, чтобы, следуя своим собственным основоположениям, он ничего не принимал без основания, чтобы он указал и для понятия вещи в себе в свою очередь высшее родовое понятие, повторил затем то же самое для этого последнего и так далее до бесконечности. Последовательно развитый догматизм таким образом либо отрицает, что наше познание вообще имеет основание, что вообще в человеческом духе есть некоторая система, или же он противоречит самому себе. Последовательно развитый догматизм есть скептицизм, сомневающийся в своем сомнении; ибо он неизбежно должен разрушить единство сознания, а вместе с ним всю логику. Следовательно, это — даже вовсе и не догматизм; он противоречит самому себе, выдавая себя за таковой\*.

---

\* Существует только две системы: критическая и догматическая. Скептицизм в той форме, как он выше определен, вовсе не представляет собою системы, так как он отрицает самую возмож-

Так Спиноза полагает основание единства сознания в некоторой субстанции, в которой сознание с необходимостью определяется как со стороны материи (определенного ряда представления), так и со стороны формы единства. Но я спрашиваю его: в чем заключается в свою очередь основание необходимости этой субстанции как со стороны ее материи (различных заключающихся в ней рядов представления), так и со стороны ее формы (согласно которой в ней должны исчерпываться и образовать некоторую *целостную* систему *все возможные* ряды представления)? Но для такой необходимости он не указывает мне никакого дальнейшего основания, а говорит: это просто так есть. И он говорит мне это потому, что он вынужден принять нечто абсолютно первое, некоторое высшее единство.

Но в таком случае он должен был бы остановиться на данном ему в сознании единстве и не имел надобности изобретать еще высшее единство, так как его к этому ничто не вынуждало.

Было бы совершенно невозможно объяснить, — как мог бы какой-нибудь мыслитель когда-либо выйти за пределы Я, либо, выйдя за эти пределы, — найти способ где-нибудь остановиться, если бы мы не находили в качестве совершенно достаточного основания этого явления некоторой практической данности. Именно эта последняя, а не какая-либо теоретическая данность, как то, по-видимому, думали, побуждала догматика выходить за пределы Я, —

---

ность системы вообще. Но отрицать такую возможность он может только систематически, стало быть, он противоречит себе самому и лишен всякого смысла. Природа человеческого духа уже позаботилась о том, чтобы он был сверх того невозможен. Еще никогда ни один человек не был всерьез таким скептиком. Совсем другое дело — критический скептицизм, — скептицизм Юма<sup>9</sup>, Маймона, Энезидема, который раскрывает недостаточность даваемых доселе оснований и тем самым указывает, где следует искать оснований более надежных. Он приносит науке во всяком случае пользу, если и не всегда со стороны содержания, то непременно уже со стороны формы. И плохо понимает выгоды науки тот, кто отказывает в должном уважении проицательному скептику.

а именно чувство зависимости нашего Я, поскольку оно является практическим, от некоторого не-Я, совершенно не подчиняющегося нашему законодательству и постольку свободного. Практическая же данность принуждала догматика и к тому, чтобы стараться где-нибудь остановиться, — именно чувство необходимого подчинения всякого не-Я практическим законам Я и единства его с ними; причем это единство никоим образом не являет собою как предмет понятия чего-либо существующего в наличности, а представляет собою как предмет некоторой идеи нечто, что должно существовать и должно быть нами создано, как то станет ясно в свое время.

Отсюда, наконец, явствует, что догматизм вообще вовсе не является тем, за что он себя выдает, что вышеприведенными выводами мы оказали ему несправедливость, и что сам он неправ в отношении к себе, навлекая на себя такие выводы. Его высшим единством не является в действительности и не может быть ничто другое, как единство сознания; и его вещь представляет собою субстрат делимости вообще или же ту высшую субстанцию, в которой полагаются оба момента, и Я и не-Я (интеллигенция и протяженность Спинозы). До чистого абсолютного Я он вовсе не возвышается, не говоря уже о том, что ему не удастся перешагнуть за его пределы. Он доходит в тех случаях, когда, как в системе Спинозы, ему удастся пойти дальше всего, до нашего второго и третьего основоположения, но никогда не достигает первого абсолютно безусловного основоположения; обыкновенно — он далеко не возвышается до этих пределов. Критической философии было предоставлено сделать этот последний шаг и тем дать завершение наукоучению. Теоретическая часть нашего наукоучения, которая тоже будет развита только из двух последних основоположений, при чисто регулятивном значении первого основоположения, действительно являет собою систематический спинозизм, как то станет ясно в свое время (с тою лишь разницей, что Я каждого человека само представляет собою единственную высшую

субстанцию). Но наша система присоединяет еще практическую часть, которая обосновывает и определяет первую и тем дает всей науке завершение, исчерпывает все то, что может быть найдено в человеческом духе, и этим вновь примиряет с философией здравый человеческий рассудок, оскорбленный всею докантовской философией, нашей же теоретической системой на первый взгляд отторгнутый от философии безо всякой надежды на примирение.

9. Если отвлечься от определенной формы суждения, от того, что оно есть *противопоставляющее* или *сравнивающее* суждение, построенное на *основании различия* или на *основании отношения*, и имеет в виду лишь общую черту *действенности* этого рода действия, которая состоит в том, чтобы ограничивать одно другим, то получится категория *определения* (ограничения, у Канта — лимитация). А именно, определением называется положение количества вообще, будь то количество реальности или количество отрицания.

# ЧАСТЬ ВТОРАЯ

## ОСНОВАНИЕ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

### § 4. ПЕРВОЕ ПОЛОЖЕНИЕ

Прежде чем вступить на наш путь, поразмыслим над ним немного. — Итак, мы установили три логических основоположения: основоположение *тождества*, обосновывающее собою все остальные, и затем два других, обосновывающихся взаимно в первом, — основоположение *противоположения* и основоположение *основания*. Два последних основоположения делают вообще впервые возможным синтетический метод; они устанавливают и обосновывают его форму. И мы, стало быть, не имеем надобности ни в чем дальнейшем для того, чтобы при размышлении быть уверенными в формальной значимости нашего метода. — Равным образом, в первом синтетическом действии в основном синтезе (синтезе Я и не-Я) дано уже содержание для всех возможных будущих синтезов, и мы не нуждаемся ни в чем дальнейшем также и с этой стороны. Из этого основного синтеза должно быть

возможно вывести все то, что относится к сфере научения.

Но если что-нибудь должно быть возможно вывести из него, то в соединяемых им понятиях неизбежно должны содержаться другие понятия, до сих пор еще не установленные; и нашей задачей является найти их. При этом приходится действовать следующим образом. — Согласно § 3, все синтетические понятия возникают через объединение противоположностей. Поэтому прежде всего необходимо заняться разысканием таких противоположных признаков у установленных понятий (в данном случае у Я и не-Я, поскольку они полагаются как взаимно друг друга определяющие); это и осуществляется рефлексией, которая представляет собою произвольное действие нашего духа. — Я сказал: заняться *разысканием*. Значит, при этом предполагается, что они, эти признаки, уже имеются в наличности и совсем не должны еще только быть искусственно созданы нашим размышлением (чего это последнее вообще не может сделать), т. е. предполагается некоторое первоначально необходимое антитетическое действие Я.

Рефлексия имеет своей задачей установить это антитетическое действие, и постольку эта рефлексия прежде всего аналитична. А именно: дойти при помощи рефлексии до ясного сознания того, что противоположные признаки, содержащиеся в каком-либо определенном понятии = *A*, *противоположны* — значит проанализировать понятие *A*. В нашем же случае необходимо особенно отметить то, что рефлексией анализируется понятие, которое ей совсем еще не дано, но должно быть впервые найдено анализом. Анализируемое понятие в нашем случае до совершения анализа = *X*. Возникает вопрос: как может быть анализируемо понятие еще неизвестное?

Никакое антитетическое действие, хотя оно и предполагается в целях возможности анализа вообще, невозможно без какого-либо синтетического действия; и именно: всякое определенное антитетическое действие требует с

необходимостью своего определенного синтетического действия (§ 3). Оба тесно объединены между собой, представляют одно и то же действие и различаются только в рефлексии. Следовательно, от антитезиса можно заключить к синтезису; равным образом, можно установить и то третье, в чем обе противоположности объединяются, — но только не как продукт рефлексии, а как ее находку и как продукт того первичного синтетического действия Я, которое поэтому, *как* действие, подобно до сих пор установленным действиям, тоже не должно доходить до эмпирического сознания. Таким образом, мы попадаем с этого момента в круг исключительно синтетических действий, которые однако же не являются такими абсолютно безусловными действиями, как первые. Но нашей дедукцией будет показано, что это все действия, и действия Я. И это столь же несомненно, сколь несомненно, что первый синтез, из которого они получаются путем развития и с которым образуют одно и то же, есть такое действие Я; а то, что этот синтез таков, столь же несомненно, как и то, что таково же высшее дело-действие Я, через посредство которого Я полагает себя самого. — Действия, которые будут установлены, суть действия *синтетические*; мышление же, их устанавливающее, *аналитично*.

Но те антитезисы, которые предполагаются ради возможности анализа, совершаемого рефлексией, должны быть мысленно взяты как предшествующие, т. е. как такие антитезисы, от которых зависит возможность синтетических понятий, которые должны быть указаны. Однако никакой антитезис невозможен без синтеза. Следовательно, высший синтез должен быть предположен, как уже совершившийся, и нашей задачей должно быть разыскание такого синтеза и его определенное установление. Правда, собственно говоря, такой синтез должен уже быть установлен в предыдущих параграфах; но ведь легко могло бы оказаться, что вследствие перехода в совершенно новую часть науки понадобилось бы указать еще на нечто особенное.

**А. Определение синтетического положения,  
подлежащего анализу**

Как Я, так и не-Я — оба полагаются через Я и в Я как допускающие *взаимное* ограничение *друг другом*, т. е. так, что реальность одного из них уничтожает реальность другого, и наоборот (§ 3).

В этом положении заключаются два следующих положения:

1. Я *полагает не-Я как ограниченное через Я*. Из этого положения, которое в будущем, именно в практической части науки, будет играть большую роль, в настоящий момент, как по крайней мере кажется, нельзя еще сделать никакого употребления. Ибо до настоящего момента не-Я представляет собой ничто; оно лишено реальности, и потому совершенно невозможно себе представить, как в нем может быть через Я уничтожена какая-нибудь реальность, которой оно вовсе не имеет, как может оно быть ограничено, когда оно представляет собой ничто. Таким образом, это положение представляется совершенно негодным для пользования, по меньшей мере пока не-Я не будет каким-либо способом сообщена реальность. Правда, то положение, в котором оно содержится, а именно что Я и не-Я взаимно ограничивают друг друга, положено; но зато совсем еще проблематично, полагается ли им и содержится ли в нем только что установленное положение. Я может быть также ограничиваемо не-Я только и только в том смысле, в каком оно его сначала само ограничило, — в каком ограничении получило свое начало впервые в самом Я. Может быть, не-Я ограничивает совсем не Я в себе, а только ограничение (Einschränken) Я. В таком случае вышеприведенное положение было бы истинно и правильно без того, чтобы не-Я нужно было приписывать абсолютную реальность, и без того, чтобы установленное выше проблематически положение содержалось в нем.

2. В том же положении заключается еще следующее: *Я полагает себя самого ограниченным через не-Я*. Из этого положения можно сделать применение, и оно должно быть принято как нечто достоверное, так как его можно вывести из вышеустановленного положения.

*Я* полагается сначала как абсолютная, а затем как допускающая ограничение, способная к количественному определению реальность, именно как реальность, способная к ограничению через не-Я. Но все то это полагается через Я; таковы моменты нашего положения.

(Впоследствии мы увидим:

1. что последнее положение обосновывает теоретическую часть наукоучения, — но только по завершении последнего, как то и должно быть при синтетическом методе;

2. что первое, пока проблематическое положение обосновывает практическую часть науки. Но так как оно само проблематично, то равным образом проблематичной является и возможность такой практической части. Отсюда следует,

3. почему рефлексия должна исходить из теоретической части, оставляя без внимания то, что в дальнейшем окажется, что не теоретическая способность делает возможной практическую, а наоборот, практическая — теоретическую (что разум по своей сущности только практичен и что он лишь через применение своих законов к ограничивающему его не-Я становится теоретическим). — Рефлексия должна поступать так потому, что *мыслимость* практического основоположения основывается на мыслимости теоретического основоположения. А при рефлексии ведь дело идет как раз о мыслимости.

4. Отсюда следует, что такое разделение наукоучения на теоретическое и практическое наукоучение, которое мы здесь сделали, только проблематично (по каковой причине мы и принуждены были произвести его только так — мимоходом и не в состоянии были провести резкую пограничную линию, которая как таковая еще неизвестна). Мы еще совсем не знаем, доведем ли мы теоретическую часть

наукоучения до завершения, или же, быть может, мы натолкнемся на противоречие, которое окажется совершенно непобедимым; тем менее можем мы знать, будем ли мы вынуждены из теоретической части перейти в особую практическую часть.)

**В. Синтез содержащихся в установленном положении противоположностей вообще, в общих чертах**

Положение: *Я полагает себя как определенное через не-Я* — только что было выведено из третьего основоположения. Если верно это основоположение, то верным должно быть также и оно. Но оно должно быть верно; это так же достоверно, как то, что единство сознания не должно быть уничтожено и Я не должно переставать быть Я (§ 3). Следовательно, и положение наше необходимо должно иметь силу постольку, поскольку должно оставаться нерушимым единство сознания.

Прежде всего мы обязаны проанализировать его, т. е. посмотреть, содержатся ли в нем противоположности, и если да, то что это за противоположности.

Я полагает себя как *определенное через не-Я*. Следовательно, Я должно не определять, а само быть определяемым. Не-Я же должно определять, полагать границы для реальности Я. Стало быть в установленном нами положении прежде всего заключается следующее положение:

*не-Я определяет* (деятельно) Я (которое постольку находится в страдательном состоянии). *Я полагает себя* определенным абсолютной деятельностью. Всякая деятельность, по меньшей мере насколько мы это теперь можем уразуметь, должна исходить из Я. Я ввело самого себя и не-Я — обоих в количественное определение. Но то, что Я полагает самого себя как определенное, значит, очевидно, то же, что *Я определяет себя само*. Стало быть, в установленном положении заключается следующее положение:

*Я определяет себя само* (путем абсолютной деятельности).

В настоящий момент мы совершенно отвлекаемся от вопроса, не противоречит ли каждое из обоих положений самому себе, не содержит ли оно внутреннего противоречия и, следовательно, не разрушает ли оно себя само. Но зато непосредственно очевидно, что положения наши противоречат друг другу взаимно, что Я не может быть деятельным, раз оно должно пребывать в страдательном состоянии, и наоборот.

(Правда, понятия *деятельности* и *страдательного* состояния еще не выведены и не раскрыты как противоположные, но и нет никакой надобности выводить что-либо еще из этих понятий как противоположных; мы воспользовались здесь этими словами лишь с той целью, чтобы яснее высказать свою мысль. Что в одном из положений утверждается именно то, что в другом отрицается, и наоборот, это очевидно; а это ведь, конечно, противоречие).

Два положения, заключающихся в одном и том же положении, противоречат друг другу, стало быть, они взаимно уничтожаются; равным образом уничтожается и то положение, в котором они содержатся. Так именно обстоит дело с вышеустановленным положением: оно, стало быть, уничтожает себя само.

Но оно не должно уничтожить себя, раз только не должно быть разрушено единство сознания. Нам нужно, стало быть, попытаться объединить указанные противоположности (т. е., согласно вышесказанному, это не значит, что мы должны, погрузившись в рефлексию, измыслить для них путем какой-нибудь хитрости некоторую точку объединения; это значит, что, так как единство сознания полагается одновременно с тем положением, которое грозит его разрушить, то в нашем сознании такая точка объединения уже должна быть налицо и что наше дело — лишь отыскать ее при помощи рефлексии. Мы только что проанализировали синтетическое понятие  $= X$ , которое действительно имеется тут в наличности, и из найденных анализов противоположностей мы должны

заклЮчить, что за понятие представляет из себя неизвестное X).

Приступим к решению нашей задачи.

Итак, в одном положении утверждается то, что в другом отрицается. Стало быть, это реальность и отрицание разрушают друг друга и вместе должны не уничтожаться взаимно, а быть объединены (§ 3) путем ограничения или определения.

Поскольку утверждается: Я определяет себя само — постольку Я приписывается абсолютная полнота реальности. Я может определять себя единственно лишь как реальность, так как оно положено как реальность просто (§ 1) и в нем не положено никакого отрицания. При этом раз Я должно определять самого себя, это не значит, что оно уничтожает в себе реальность, — так как этим оно было бы поставлено в противоречие с самим собой; но это должно значить, что Я определяет реальность и через ее посредство — себя самого. Оно полагает всю реальность как некоторое абсолютное количество. За пределами этой реальности больше нет никакой реальности. Эта реальность полагается внутрь (ins) Я. Стало быть, Я определено постольку, поскольку определена реальность.

Кроме того, следует еще заметить, что это — абсолютный акт Я, тот самый акт его, который изображается в § 3, где Я полагает себя самого как количество, и который, в предвидении дальнейших следствий, должен был теперь быть установлен ясно и отчетливо.

Не-Я противопоставляется Я; и в нем пребывает отрицание так же, как в Я — реальность. Раз в Я положена абсолютная полнота реальности, то в не-Я неизбежно должна быть положена абсолютная полнота отрицания; и само отрицание должно быть положено как абсолютная полнота.

Оба момента, абсолютная полнота реальности в Я и абсолютная полнота отрицания в не-Я, должны быть объединены путем определения. Стало быть, Я *определяет отчасти* себя само, *отчасти же* получает определе-

ние — другими словами, положение следует взять в *двояком* значении, причем оба его значения должны существовать рядом друг с другом.

Но оба они должны быть мыслимы как *одно и то же*, т. е. в том отношении, в котором Я получает определение, оно должно определять себя само; и в том же отношении, в котором оно себя определяет, оно должно получить определение.

Что Я *получает* определение — это значит, что в нем уничтожается реальность. Если, следовательно, Я полагает в себе только *одну часть* абсолютной полноты реальности, оно тем самым уничтожает в себе остальную часть этой полноты и полагает часть реальности, равную уничтоженной реальности, путем противоположения (§ 2) и равенства количества с самим собой (§ 3) в не-Я. Степень есть всегда степень, будь то степень реальности или отрицания. (Разделите, например, полноту реальности на десять равных частей; положите затем пять из них в Я; тем самым вы положите неизбежно в Я пять частей отрицания.)

Сколько частей отрицания полагает в себе Я, столько же частей реальности полагает оно в не-Я, причем эта реальность в противоположном как раз и уничтожает в нем реальность. (Если, например, пять частей отрицания полагаются в Я, то тем самым пять частей реальности полагаются в не-Я.)

Следовательно, Я полагает в себе отрицание, поскольку оно полагает в не-Я реальность, и полагает в себе реальность, поскольку оно полагает в не-Я отрицание. Оно полагает, стало быть, себя как *самоопределяющееся*, поскольку оно *получает* определение, и полагает себя *получающим* определение, поскольку оно само собою *определяется*. Таким образом задача, поскольку она была выше поставлена, разрешена.

(Поскольку она была поставлена! Ибо вопрос о том, как может Я полагать в себя отрицание или же в не-Я — реальность, все еще остается без ответа; а пока нельзя

решить этого вопроса, почти что ничего и не достигнуто. Мы отмечаем это для того, чтобы кажущееся ничтожество и недостаточность нашего разрешения никого не привели в смущение.)

Мы только что предприняли новый синтез. Понятие, устанавливаемое в этом синтезе, подводится под более высокое родовое понятие *определения*, так как им полагается количество. Но если это действительно другое понятие и если обозначаемый им синтез должен быть действительно новым синтезом, то должно быть возможно указать специфическое отличие его от понятия определения вообще — указать основание отличия этих двух понятий. — *Определением* вообще устанавливается лишь количество, безразлично как и каким образом; нашим же теперь только что установленным синтетическим понятием полагается количество *одного через количество другого, ему противоположного*, и наоборот. Определением реальности или отрицания Я определяется одновременно и отрицание или реальность не-Я, и наоборот. Я могу исходить из какой мне угодно противоположности и всякий раз в то же самое время определяю действием определения другую противоположность. Это более определенное определение хорошо было бы называть *взаимоопределением* (по аналогии со взаимодействием). Это — то же самое, что у Канта называется *отношением* (Relation).

### С. Синтез через взаимоопределение противоположностей, содержащихся в самом первом из противоположных положений

Вскоре мы увидим, что для разрешения главной трудности синтез через взаимоопределение не дает значительных результатов. Зато для метода мы получаем в нем твердую основу.

Если в главном положении, установленном в начале параграфа, заключаются все противоположности, которые должны быть здесь объединены — а они должны в нем

содержаться, согласно сделанному выше замечанию относительно метода, — если, далее, они должны быть объединены через понятие взаимоопределения, то противоположности, заключающиеся в объединенных уже общих положениях, должны уже быть необходимо косвенно объединены — через взаимоопределение. Подобно тому, как частные противоположности содержатся уже в установленных общих противоположностях, точно так же и объединяющее их синтетическое понятие должно подводиться под общее понятие взаимоопределения. Нам надлежит, стало быть, проделать с этим понятием совершенно то же самое, что мы выше проделали с понятием *определения* вообще. Мы *определили* его самого, т. е. мы ограничили сферу его объема меньшим количеством, поставив как условие, что количество одного момента должно быть определяемо его противоположностью, и наоборот. И таким образом мы получили понятие взаимоопределения. Согласно только что приведенному доказательству, нам надлежит теперь точнее определить самое это понятие, т. е. ограничить его сферу при помощи особого добавочного условия. И таким образом мы получим синтетические понятия, которые объемлются более высоким понятием взаимоопределения.

Это даст нам возможность определить эти понятия путем установления их точных границ, чем будет устранена всякая возможность их смешения и незаметного перехода из области одного в область другого. Всякое заблуждение тотчас же обнаруживается через недостаток в точном определении.

*Не-Я должно определять Я*, т. е. оно должно уничтожать в этом последнем реальность. Это же возможно лишь при том условии, что оно в себе самом содержит ту часть реальности, которую оно должно уничтожить в Я. Следовательно, *не-Я имеет в себе реальность*.

Но вся *реальность целиком полагается в Я* (in das Ich), не-Я же противоположно Я; следовательно, в него полагается одно лишь отрицание и никакой реальности. Все

не-Я есть отрицание; и, следовательно, оно не содержит в себе никакой реальности.

Эти два положения уничтожают друг друга взаимно. Но оба они содержатся в положении: не-Я определяет Я. Следовательно, это положение само себя уничтожает.

1. Это противоречие не разрешается еще понятием взаимоопределения. Правда, если мы предположим абсолютную полноту реальности *допускающей деление*, т. е. допускающей увеличение или уменьшение (хотя даже само право на такое предположение еще не выведено нами), то мы можем по произволу выделять из нее части и должны будем неизбежно при таком условии полагать их в не-Я; это все следует из понятия взаимоопределения. Но как же приходим мы к тому, чтобы выделять из реальности Я отдельные части? — вот вопрос, еще не затронутый этим понятием. Правда, рефлексия, следуя закону взаимоопределения, полагает реальность, уничтоженную в одном моменте, в противоположный ему момент, и наоборот, — если только она где-либо вообще уничтожила реальность. Но что же вообще уполномочивает или принуждает ее братья за осуществление взаимоопределения?

Выскажемся определеннее. — В Я (in das Ich) реальность полагается безусловно. В третьем основоположении, притом совершенно определенно, только что было положено не-Я как некоторое *количество*; но ведь всякое количество есть *нечто*, следовательно, есть *реальность*. И, однако же, не-Я должно быть отрицанием — следовательно, как бы реальным отрицанием (отрицательной величиной).

Согласно понятию чистого отношения, совершенно безразлично, какой из двух противоположностей будет приписана реальность и которой из них — отрицание. Это будет зависеть от того, который из двух объектов послужит для рефлексии точкой отправления. Так именно обстоит дело в математике, которая совершенно отвлекается ото всякого качества и имеет в виду только количество. Само по себе совершенно безразлично, назову ли я поло-

жительными величинами шаг назад или шаг вперед; все здесь зависит только от того, склоняюсь ли я считать конечным результатом сумму первых или же сумму вторых. Так обстоит дело и в наукоучении. Что в Я есть отрицание, то в не-Я есть реальность, и наоборот. Только это, и не более того, предписывается понятием взаимоотношения. Буду ли я называть то, что заключается в Я, реальностью или отрицанием, всецело зависит от моего произвола, ибо речь идет лишь об относительной\* реальности.

Таким образом, в самом понятии реальности оказывается двусмысленность, вводимая как раз понятием взаимоотношения. Если эту двусмысленность нельзя преодолеть, тем самым (уничтожается) единство сознания: Я есть реальность, и не-Я есть тоже реальность; в таком случае они уже более не противоположаются, и Я уже не = Я, но = не-Я.

2. Если указанное противоречие должно быть удовлетворительным образом разрешено, то прежде всего необходимо устранить вышеупомянутую двусмысленность, за которой в таком случае оно скрывается и потому может быть не действительным, а только кажущимся противоречием.

Источником всяческой реальности является Я, так как оно есть непосредственное и безусловно полагаемое. Только через посредство Я и вместе с ним дается и понятие реальности. Но Я есть потому, что оно *полагает себя*, и *полагает себя* потому, что оно *есть*. Следовательно, *самоположение* и *бытие* суть одно и то же. Но *понятия самоположения* и *деятельности* вообще суть, в свою очередь, одно и то же. Значит, всякая реальность

---

\* Замечательно, что в обыкновенном словоупотреблении слово *относительный* всегда употребляется правильно, всегда означает то, что отличается только количественно и ничем иным отличаться не может, — и что, тем не менее, со словом *отношение*, от которого происходит слово *относительный*, не связано никакого определенно-го понятия.

(в противоположность только *относительной* реальности).

(Чрезвычайно важно при этом мыслить понятие деятельности во всей его чистоте. Им не может быть обозначено что-либо такое, что не содержалось бы в абсолютном положении Я самим собою, ничего такого, что не заключалось бы непосредственно в положении: Я *есмы*. Отсюда ясно, что при этом следует совершенно отвлечься не только от всех *условий времени*, но и от всякого *объекта* деятельности. Дело-действие Я, поскольку оно полагает свое собственное бытие, не обращается на какой-либо объект, а возвращается в себя само. Только тогда, когда Я представляет себя самого, оно становится объектом. — Силе воображения очень трудно удержаться от того, чтобы не вмешивать этого последнего признака объекта, на который направляется деятельность, также и в чистое понятие деятельности; но достаточно быть предупрежденным относительно этого обмана для того, чтобы по меньшей мере в выводах отвлекаться от всего того, что может быть результатом такого вмешательства.)

3. Я должно быть определено, т. е. в нем должна быть уничтожена реальность или же *деятельность*, как мы только что определили понятие реальности. Стало быть, в нем полагается противоположность *деятельности*. Противоположность же деятельности называется *страдательным состоянием*. Страдание есть *положительное*, абсолютное отрицание, и постольку оно противоположно отрицанию только относительному.

(Было бы хорошо, если бы слово “страдание” имело поменьше посторонних значений. О том, что здесь идет речь не о болезненном ощущении, конечно, излишне даже упоминать. Но, пожалуй, следует отметить, что здесь нужно отвлечься от всех *временных условий*, а затем так-

ние только что установленного чистого понятия деятельности, и притом отрицание *количественное*, так как это понятие само количественно; ибо простое отрицание деятельности, отвлеченное ото всякого количества последней и потому = 0, было бы *покоем*. Все в Я, что не заключается непосредственно в “Я *есмь*” и не полагается непосредственно положением Я его собственными силами, является для него *страданием* (состоянием аффекта вообще.)

4. Если в то время, когда Я находится в состоянии страдания, должна быть сохранена абсолютная полнота реальности, то, согласно вышесказанному, в силу закона взаимоопределения в не-Я неизбежно должна быть перенесена деятельность равной же степени.

И таким образом получает свое разрешение вышеупомянутое противоречие. *Не-Я* как таковое лишено какой бы то ни было реальности; но оно имеет реальность, поскольку Я страдает, — в силу закона взаимоопределения. Это положение: *не-Я* обладает для Я реальностью (насколько, по крайней мере, мы это сейчас усматриваем) лишь постольку, поскольку Я находится в состоянии аффекта, помимо же этого условия аффекта Я не-Я не имеет никакой реальности, — это положение чрезвычайно важно по своим последствиям.

5. Выведенное теперь синтетическое понятие объемлется более высоким понятием взаимоопределения, так как в нем количество одного момента, не-Я, определяется количеством противоположного момента — Я. Но оно в то же время и специфически отличается от этого понятия. А именно, в понятии взаимоопределения было совершенно безразлично, которая из двух противоположностей определяется другою, которой из них приписывается реальность и которой — отрицание. В нем определялось количество, только количество и более ничего. — В данном же синтезе распределение ролей отнюдь не безразлично; напро-

тив того, тут определено, какому из двух членов противоположения присуща реальность, а не отрицание, и которому присуще отрицание, а не реальность. В данном синтезе, таким образом, полагается *деятельность*, и притом столько же деятельности в одном из моментов, сколько страдания в противоположном ему моменте, и наоборот.

Этот синтез будет именоваться у нас синтезом *действенности* (причинности). То, чему приписывается *деятельность* и постольку не приписывается *страдания*, называется *причиною*, — *Ursache*<sup>10</sup> (перво-реальностью, положительной безусловно полагаемой реальностью, что прекрасно выражается словом *Ursache*); то же, чему приписывается *страдание* и постольку не приписывается *деятельности*, называется *следствием* — *Bewirkte* (продуктом, следовательно, такой реальностью, которая зависит от другой реальности и не является перво-реальностью). Будучи умственно взяты в совокупности, причина и следствие составляют действие (*Wirkung*). Продукта же действия (*Bewirkte*) никогда не следовало бы называть действием (*Wirkung*).

(В понятии действенности, согласно тому, как оно только что было выведено, нужно совершенно отвлечься от эмпирических *условий времени*; и его прекрасно можно мыслить также и без них. Отчасти время еще не выведено до сих пор, и мы не в праве совсем здесь пользоваться его понятием; отчасти же вообще совсем неверно, что причину *как* таковую, т. е. поскольку она действительно выражается в каком-либо определенном действии, следует мыслить как нечто во времени предшествующее следствию, — как то в свое время станет ясно в самом схематизме. Причина и следствие должны даже мыслиться посредством синтетического единства как одно и то же. Не причина как таковая, а субстанция, которой приписывается действенность, предшествует действию во времени в силу оснований, которые будут указаны. Но в этом смысле также и та

субстанция, на которую производится воздействие, предшествует во времени порожденному в ней следствию.)

**Д. Синтез через посредство взаимоопределения  
двух противоположностей, содержащихся  
во втором из противоположных положений**

Второе положение, установленное как содержащееся в нашем главном положении — Я полагает себя, как определенное, т. е. определяет себя самого, — само заключает в себе противоположности и, стало быть, уничтожает себя. А так как оно не может уничтожать себя, не уничтожая косвенно также и единства сознания, то мы должны постараться объединить заключающиеся в нем противоположности при помощи нового синтеза.

а) Я определяется; оно есть *определяющее* начало (т. е. слово “определять” стоит тут в действительном залоге) и потому действенно.

б) Оно определяет себя; оно есть *определяемое* и потому находится в страдательном состоянии (определяемость по своему внутреннему смыслу всегда обозначает страдание, ограничение реальности). Стало быть, Я одновременно в одном и том же действии является и действенным, и страдательным. Ему в одно и то же время приписывается и реальность, и отрицание, что, без сомнения, есть противоречие.

Это противоречие нужно разрешить через понятие взаимоопределения; и, несомненно, оно было бы совершенно разрешено, если бы на место вышеприведенных положений можно было бы умственно поставить следующее: *Я определяет деятельностью свое страдание, или же страданием свою деятельность.* В таком случае оно было бы в одном и том же состоянии одновременно и действенно, и страдательно. Весь вопрос лишь в том, возможно ли мыслить такое положение и как его мыслить.

Для того, чтобы какое-либо определение вообще (какое-либо измерение) было возможно, необходимо уста-

новить некоторый масштаб. Но таким масштабом не могло бы быть ничто другое, кроме самого Я, так как первоначально с безусловностью полагается только Я.

Но в Я (*in das Ich*) полагается реальность. Следовательно, Я должно быть полагается как *абсолютная полнота реальности* (стало быть, как некоторое такое количество, в котором содержатся все количества и которое может быть мерилем для них всех), и притом первоначально и безусловно, если только синтез, сейчас установленный только проблематически, должен быть возможен, а противоречие должно быть разрешено удовлетворительным образом. Стало быть,

1. Я полагает безусловно, без всякого на то основания и помимо какого-либо условия, абсолютную *полноту реальности* как некоторое количество, больше которого, единственно в силу самого полагания, не может быть никакое другое; и этот абсолютный максимум реальности оно полагает *в себе самом*. — Все, что полагается в Я, есть реальность, и всякая реальность, какая только есть, полагается в Я (§ 1). Но эта реальность в Я представляет собой некоторое количество, именно некоторое безусловно полагаемое количество (§ 3).

2. Через этот безусловно полагаемый масштаб и посредством его применения должно быть определяемо количество любого недостатка в реальности (количество страдания). Но ведь недостаток есть ничто; и недостающее есть ничто. (Небытие не может быть воспринимаемо.) Следовательно, его можно определить только тем, что определена будет *остальная часть реальности*. Таким образом, Я в состоянии дать определение только ограниченному количеству своей *реальности*; и через его определение определяется одновременно также и количество *отрицания*. (Через посредство понятия взаимоопределения.)

(Мы отвлекаемся еще тут совершенно от определения отрицания как противоположности *реальности в себе*, в Я и сосредоточиваем наше внимание лишь на определении

некоторого количества реальности, которое меньше, чем полнота.)

3. Количество реальности, не равное полноте, само есть *отрицание*, а именно *отрицание полноты*. Оно противопоставляется полноте как ограниченное количество. Всякая же противоположность есть отрицание того, чему она противопоставляется. Всякое определенное количество есть полнота.

4. Но если должно быть возможно противополжить полноте такое количество, следовательно, сравнить его с нею (по правилам всякого синтеза и антитезиса), то между ними должно быть налицо какое-нибудь основание их отношения; и таким основанием является в таком случае понятие делимости (§ 3). В абсолютной полноте нет частей; но ее можно сравнивать с частями и отличать от них. Этим путем можно удовлетворительно разрешить вышеупомянутое противоречие.

5. Чтобы как следует уразуметь это, поразмыслим над понятием реальности. Понятие реальности равно понятию деятельности. Что всякая реальность полагается в Я (in das Ich) — это значит, что в нем полагается всякая деятельность, и наоборот: что все в Я есть реальность — это значит, что Я только деятельно; поскольку оно деятельно, оно есть только Я; поскольку же оно не деятельно, оно есть не-Я.

Всякое страдание есть не-деятельность. Страдания поэтому никак нельзя определить иначе, как только связывая его с деятельностью.

Это же, конечно, вполне соответствует нашей задаче, согласно которой страдание должно быть определено через посредство деятельности путем взаимоопределения.

6. Страдание может быть поставлено в отношение к деятельности только при том условии, если оно обладает каким-либо общим с ней основанием отношения. Но таким основанием не может быть ничто иное, кроме общего основания отношения между реальностью и отрицанием, основания отношения количества. Что страдание может

быть через количество поставлено в отношение к деятельности — это значит, что *страдание есть некоторое количество деятельности*.

7. Для того, чтобы можно было мыслить некоторое количество деятельности, нужно иметь какой-нибудь масштаб деятельности, т. е. нужно быть в обладании *деятельностью вообще* (что выше было названо абсолютной полнотой реальности). Количество вообще есть мера.

8. Если в Я полагается вообще вся деятельность, то полагать некоторое *количество деятельности* значит уменьшать ее; и такое количество, поскольку оно не есть *вся* деятельность, есть страдание, хотя в себе оно — также деятельность.

9. Таким образом, положением некоторого количества деятельности, противоположением его деятельности не постольку, поскольку она есть *деятельность вообще*, а поскольку она есть *вся* деятельность, полагается некоторое страдание. Другими словами, такое количество деятельности *как* таковое само полагается как страдание и *определяется* как таковое.

(*Определяется*, говорю я! Всякое страдание есть отрицание деятельности; некоторым количеством деятельности отрицается полнота ее. И поскольку это происходит, количество принадлежит к сфере страдания. — Если же его рассматривать вообще, как деятельность, то в таком случае оно не принадлежит к сфере страдания, но исключается из нее.)

10. Таким образом, мы теперь нашли такое X, которое является одновременно и реальностью и отрицанием, и деятельностью и страданием.

а) X есть *деятельность*, поскольку оно ставится в отношение к не-Я, потому что оно полагается в Я, и притом в Я полагающее и действующее.

б) X есть *страдание*, поскольку оно полагается в отношение к полноте деятельности. Оно не есть деятельность вообще, а некоторая *определенная* деятельность, некото-

рый род деятельности, принадлежащий к сфере деятельности вообще.

(Проведите какую-нибудь окружность  $= A$ , и вся содержащаяся в ней плоскость  $X$  будет противоположна бесконечной плоскости в бесконечном пространстве, которая исключается. Проведите в окружности  $A$  какой-нибудь другой круг  $B$ , и содержащаяся в нем плоскость  $= Y$  будет, во-первых, заключаться в сфере  $A$ , но вместе с тем, подобно ей, противопоставляться бесконечной плоскости, исключенной  $A$ , и постольку совершенно равняться плоскости  $X$ . Поскольку же вы будете рассматривать ее, как содержащуюся в  $B$ , она будет противопоставляться исключенной бесконечной плоскости, а следовательно, и той части плоскости  $X$ , которая в ней не лежит. Таким образом, пространство  $Y$  противопоставляется самому себе; действительно, оно является либо частью плоскости  $X$ , или же самостоятельно существующей плоскостью  $Y$ .)

Пример: *Я мыслю* есть прежде всего выражение деятельности; *Я* полагается тут как *мыслящее* и постольку как *действующее*. Но затем оно есть и выражение отрицания, ограничения, страдания, ибо *мышление* представляет собою особое определение бытия и его понятием исключаются все остальные виды бытия. Стало быть, понятие мышления противоположно самому себе; оно обозначает некоторую деятельность, если относится к мыслимому предмету; оно обозначает некоторое страдание, если относится к бытию вообще, ибо бытие должно быть ограничено для того, чтобы стало возможно мышление.

Каждый возможный предикат *Я* означает собою некоторое ограничение его. Субъект — *Я* — есть безусловно деятельное или сущее. Предикатом же (например, *Я представляю, Я стремлюсь* и т. д.) эта деятельность заключается в некоторую ограниченную сферу. (Как это происходит и благодаря чему — об этом здесь еще не место говорить.)

11. Теперь можно вполне уяснить себе, как может *Я* определять своей деятельностью и через ее посредство

свое страдательное состояние и как может оно быть одновременно и деятельным, и страдательным. Оно является *определяющим*, поскольку оно полагает себя с абсолютной самопроизвольностью в одну какую-либо определенную сферу изо всех, содержащихся в абсолютной полноте его реальностей, и поскольку рефлексия сосредоточивается только на этом абсолютном полагании и отвлекается от границ положенной сферы. Оно оказывается *определяемым*, поскольку оно рассматривается как нечто, полагаемое в этой определенной сфере, притом в отвлечении от самопроизвольности полагания.

12. Мы нашли первоначальное синтетическое действие Я, которым разрешается установленное противоречие, а благодаря этому — и некоторое новое синтетическое понятие, которое нам надлежит еще исследовать несколько обстоятельнее.

Это понятие знаменует собою, подобно предшествующему ему понятию действительности, некоторое более определенное взаимоотношение; и мы уясним себе то и другое самым наилучшим образом, если сравним их как со взаимоотношением, так и между собой.

Согласно правилам определения вообще, они должны быть: а) оба равны взаимоотношению, б) ему противоположны, в) равны друг другу, поскольку они противоположны взаимоотношению, д) противоположны друг другу.

а) Они равны взаимоотношению в том, что в них обоих, как и в нем, деятельность определяется страданием или же реальность — отрицанием (что то же самое), и наоборот.

б) Они оба противопологаются ему, ибо во взаимоотношении вообще только *полагается* вообще некоторая смена, но не *определяется* при этом. Остается предоставленным усмотрению каждого, совершать ли переход от реальности к отрицанию или же от отрицания к реальности. В обоих же последних выведенных синтезах порядок смены установлений определен.

с) Именно в том, что порядок в них обоих установлен, они подобны друг другу.

д) Что же касается самого порядка смены, они в этом противоположны. В понятии причинности деятельность определяется страданием, в только что выведенном же понятии страдание определяется деятельностью.

13. Поскольку Я рассматривается как охватывающее в себе весь и всецело определенный круг всяческих реальностей, оно есть *субстанция*. Поскольку же оно полагается в такую сферу этого круга, которая не всецело определена (как и чем она определяется, пока остается за пределами исследования), постольку оно *акцидентально* или же *в нем имеется некоторая акциденция*. Граница, отделяющая эту особую сферу от всего круга, и есть то, что делает из акциденции акциденцию<sup>11</sup>. Она представляет собою основание различия между субстанцией и акциденцией. Она заключается в круге; поэтому акциденция находится в субстанции и пребывает в ней. Но она исключает нечто из целого круга; поэтому акциденция не есть субстанция.

14. Никакая субстанция не может быть мыслима безотносительно к акциденции, так как Я становится субстанцией только через положение возможных сфер в абсолютный круг; только благодаря возможным акциденциям возникают *реальности*, так как в противном случае все реальности просто были бы одним и тем же. — Реальности Я суть его способы действия; оно есть субстанция, поскольку в нем полагаются все возможные способы действия (виды его бытия).

Никакая акциденция не мыслима без субстанции, так как для того, чтобы можно было познать, что нечто есть некоторая *определенная* реальность, я должен это нечто поставить в связь с *реальностью вообще*.

Субстанция есть *вся смена целиком, мыслимая вообще*; акциденция есть *нечто определенное, которое сменяется вместе с каким-либо другим сменяющимся*.

Первоначально есть только одна субстанция — Я. В этой единой субстанции полагаются все возможные реаль-

ности. — Каким образом несколько акциденций единой субстанции, *подобных в каком-либо признаке*, могут совмещаться в понимании и даже, в свою очередь, быть мыслимы как субстанции, акциденции которых определяются *различием таких признаков между собою* — различием, существующим наряду с подобием, — это мы увидим в свое время.

ПРИМЕЧАНИЕ

Неисследованной и совершенно невыясненной осталась частью та деятельность Я, посредством которой оно различает и затем сравнивает само себя как субстанцию и акциденцию, частью же то, что побуждает Я предпринимать это действие; причем, насколько мы можем заключить из первого синтеза, этим побуждающим началом должно быть, конечно, действие не-Я. Таким образом, как это обычно бывает при всяком синтезе, в середине все как следует соединено и связано; но не то мы видим на обоих крайних концах.

Это замечание освещает нам с новой стороны дело, делаемое наукоучением. Оно будет и далее продолжать вдвигать посредствующие звенья между противоположностями; но этим противоречие не будет вполне разрешено, а будет только передвинуто далее. Правда, когда между объединенными членами, относительно которых при более близком их рассмотрении оказывается, что они все же не совершенно объединены, продвигается какой-нибудь новый член, то, конечно, последнее указанное противоречие отпадает; но для того, чтобы разрешить его, пришлось взять новые конечные точки, которые, в свою очередь, противопологаются друг другу и должны снова быть соединяемы.

Подлинной высшей задачей, содержащей в себе все другие задачи, является следующая: как может Я непосредственно воздействовать на не-Я или же не-Я — на Я, раз оба должны быть друг другу противоположны. Между ними продвигают какое-нибудь X, на которое они оба воздействуют и через которое они, стало быть, косвенно

воздействуют и друг на друга. Но тотчас же замечают, что ведь и в этом  $X$  должна же быть какая-нибудь точка, в которой Я и не-Я непосредственно совпадают. Чтобы этому воспрепятствовать, вместо проведения точных границ продвигают между ними некоторое новое посредствующее звено  $Y$ . Но очень скоро оказывается, что и в нем, как в  $X$ , должна быть какая-либо точка, в которой бы противоположности непосредственно соприкасались. И можно было бы так продолжать до бесконечности, если бы узел затруднения не был — правда, не разрешаем, а не разбираем — некоторым властным предписанием разума, которое не делается философом, а только указывается им, а именно повелением: так как не-Я никак не может быть соединено с Я, то вообще не должно быть никакого не-Я.

На это можно еще посмотреть и с другой стороны. — Поскольку Я ограничивается не-Я, оно конечно; в себе же самом, поскольку оно полагается его собственной абсолютной деятельностью, оно бесконечно. Оба эти его момента, бесконечность и конечность, должны быть объединены между собой. Но такое объединение само по себе невозможно. Долгое время, правда, спор будет улаживаться через посредничество; бесконечное ограничивает конечное. Но в конце концов конечность вообще должна быть уничтожена, так как окажется совершенно невозможным достигнуть искомого объединения: все границы должны исчезнуть, и бесконечное Я одно только должно остаться как нечто единственное и всеединое.

Предположим, что в непрерывном пространстве  $A$  в точке  $m$  находится свет, а в точке  $n$  — тьма. Так как пространство непрерывно и между  $m$  и  $n$  нет никакого hiatus'a, то между обеими точками должна быть где-нибудь такая точка  $o$ , которая в одно и то же время является и светом и тьмою, что внутренне противоречиво. — Предположите в промежутке между ними посредствующее звено — сумерки. Допустим, что они тянутся от  $p$  до  $q$ ; тогда в  $p$  сумерки будут граничить со светом, а в  $q$  — с тьмою. Но этим ведь вы произвели только про-

стое перемещение и отнюдь не разрешили удовлетворительным образом противоречия. Сумерки представляют собою смесь света с тьмою. А ясный свет может граничить в точке  $p$  с сумерками только в том случае, если точка  $p$  будет в одно и то же время  $q$  — светом и сумерками: а так как сумерки только тем отличаются от света, что они являются также и тьмою, то — только в том случае, если точка эта будет одновременно и светом, и тьмою. И точно так же обстоит дело с ограничением в точке  $q$ . — Следовательно, противоречие может быть разрешено только следующим образом: свет и тьма вообще не противоположны между собой, а различаются лишь по степени. Тьма есть только чрезвычайно незначительное количество света. Совершенно также обстоит дело и с отношением между Я и не-Я.

**Е. Синтетическое объединение противоположности, наличной между двумя установленными формами взаимоотношения**

*Я полагает себя как определяемое через не-Я.* Таково было то главное положение, от которого мы отправились и которого нельзя было нарушать без того, чтобы в то же самое время не нарушалось и единство сознания. Однако в нем заключались противоречия, которые нам надлежало разрешить. Прежде всего, возник вопрос о том, как может Я в одно и то же время и *определять*, и быть *определяемо*? Мы ответили на него так: *определять* и быть *определяемым* значит, в силу понятия взаимоотношения, одно и то же. А именно, поскольку Я полагает в себя некоторое определенное количество отрицания, оно в то же время полагает и некоторое определенное количество реальности в не-Я, и наоборот. Оставалось задать себе вопрос о том, во что же должна быть полагается реальность, в Я или же в не-Я? На это при помощи понятия действительности был дан следующий ответ: в Я должно быть полагается отрицание или страдательность, и такое же точно количество реальности или деятельности должно быть — согласно правилу

взаимоопределения вообще — полагаемо в не-Я. Но как может быть полагаемо в Я некоторое страдательное состояние? — таков был дальнейший вопрос. И на это при помощи понятия субстанциальности был дан такой ответ: страдательность и деятельность в Я суть одно и то же, так как ведь страдательное состояние есть не что иное, как менее значительное количество деятельности.

Но такими ответами мы втянули себя в круг. Если Я полагает в себя деятельность некоторой менее значительной степени, то, разумеется, оно полагает тем в себя некоторое страдательное состояние, а в не-Я — некоторую деятельность. Но Я не может быть наделено способностью полагать в себя исключительно лишь деятельность некоторой менее значительной степени; ибо, в силу понятия субстанциальности, оно полагает в себя всю деятельность и не полагает в себе ничего иного, кроме деятельности. Следовательно, положению в Я деятельности менее значительной степени должна была бы предшествовать некоторая деятельность не-Я; и эта последняя должна бы была действительно уничтожить некоторую часть деятельности Я прежде, чем Я могло бы совершить положение в себя некоторой менее значительной степени ее. Однако это тоже невозможно, так как при помощи понятия действительности не-Я может быть наделено некоторой деятельностью лишь постольку, поскольку в Я полагается некоторое страдательное состояние.

Постараемся — пока еще не в методической форме — пролить побольше света на главный пункт, подлежащий обсуждению. При этом да будет мне позволено считать покамест понятие времени известным. — Предположите в качестве первого случая — согласно одному только понятию действительности, — что ограничение Я обязано своим происхождением всецело и исключительно лишь деятельности не-Я. Представьте себе, что не-Я в момент времени А не оказывает действия на Я. В таком случае в Я налична вся реальность и нет в нем никакого отрицания; и, следовательно, согласно вышесказанному, в не-Я не пола-

гается никакой реальности. Представьте себе, далее, что не-Я в момент времени *B* воздействует на Я деятельностью в три степени. В таком случае, в силу понятия взаимоотношения, в Я уничтожается, конечно, три степени реальности и на место их полагается три степени отрицания. Но при этом Я находится в чисто страдательном состоянии. Правда, степени отрицания в нем полагаются, но они только *полагаются* при этом — *для любого разумного существа*, находящегося вне Я, наблюдающего Я и не-Я в указанном действии и судящего о них согласно правилу взаимоотношения, *а не для самого Я*. Для этого было бы необходимо, чтобы Я могло сравнить свое состояние в момент *A* со своим состоянием в момент *B* и провести различие между различными количествами своей деятельности в эти моменты. Между тем пока еще не показано, как это возможно. В предположенном случае Я было бы, конечно, ограничено, но не сознавало бы этого своего ограничения. Или, говоря словами нашего положения, оно было бы, конечно, *определяемым*, но оно *не полагало бы себя* как определяемое, — только какое-нибудь внешнее ему существо могло бы положить его как определяемое.

Или предположите в качестве второго случая — согласно одному только понятию субстанциальности — что Я как таковое совершенно независимо от какого бы то ни было воздействия не-Я, обладает способностью полагать в себя произвольно некоторое уменьшенное количество реальности (предположение трансцендентального идеализма, а именно — предустановленной гармонии<sup>12</sup>, которая составляет такой идеализм); при этом мы оставляем совершенно без внимания то обстоятельство, что такое предположение противоречит уже безусловно — первому основоположению. — Дайте Я еще в обладание также и способность сравнивать это уменьшенное количество с безусловным целым и мерить его меркой этого последнего. Сделав такое предположение, представьте себе Я в момент *A* обладающим уменьшенной деятельностью в

две степени, в момент же *B* — уменьшенной же деятельностью в три степени. В таком случае нетрудно понять, как может *Я* признать себя в оба момента ограниченным, и при этом в момент *B* ограниченным более, чем в момент *A*. Но нет возможности понять при этом то, как может *Я* относить такое ограничение на счет чего-то в не-*Я* как его причины. Оно должно бы было, скорее, самого себя счесть за причину этого ограничения. Говоря словами нашего положения: *Я* полагало бы себя, конечно, в таком случае как определяемое, но только не как определяемое через не-*Я*. (Правомерность подобного отнесения к не-*Я* отрицается, конечно, догматическим идеалистом, и он постольку последователен. Однако же он не может отрицать самого факта отнесения — этого еще не приходило в голову никому. Но в таком случае он должен, по меньшей мере, объяснить этот признаваемый им факт, отвлекаясь от его правомерности. Этого же он не в состоянии сделать, исходя из своего предположения, и потому его философия остается неполной. Если же он, сверх того, еще принимает существование вещей вне нас, как то случается в учении о предуставленной гармонии, по меньшей мере у некоторых из Лейбницевых последователей, он оказывается, кроме того, также и непоследовательным.)

Каждый из двух синтезов, будучи употребляем в дело в отдельности, не объясняет, таким образом, того, что они должны объяснить, и вышеуказанное противоречие, стало быть, сохраняется: если *Я* полагает себя как определяемое, оно не определяется через не-*Я*; если же оно определяется через не-*Я* — оно не полагает себя само как определяемое.

I. Сформулируем теперь это противоречие с полной определенностью.

*Я* не может полагать в себе никакого страдательного состояния, не полагая в не-*Я* деятельности; но оно не может положить в не-*Я* никакой деятельности, не положив в себе некоторого страдания. Оно не может одного без другого; не в состоянии [полагать] ни того, ни друго-

го в отдельности; не может, стало быть, ничего из этого. Значит —

1. Я не полагает в себе страдания, поскольку оно полагает деятельность в не-Я, и не полагает деятельности в не-Я, поскольку полагает в себе страдательное состояние: оно вообще не полагает (надо иметь в виду, что отрицается при этом не *условие*, а *обусловленное*, что речь идет не о правиле взаимоопределения вообще как таковом, а о применении его вообще к данному случаю), как то было только что доказано.

2. Но Я должно полагать в себе страдание, а постольку и деятельность в не-Я, и наоборот (в силу заключения из выше с безусловностью положенных положений).

II. В первом из настоящих положений отрицается то, что утверждается во втором.

Они относятся друг к другу, стало быть, как отрицание и реальность. Отрицание же и реальность объединяются через количество. Оба положения должны иметь силу, но оба они должны иметь ее только *отчасти*. Их нужно мыслить следующим образом:

1. Я полагает в себе *отчасти* страдание, *поскольку* оно полагает деятельность в не-Я; но *отчасти* оно не полагает в себе страдания, *поскольку* оно полагает в не-Я деятельность; и наоборот. (Выражаясь точнее: взаимоопределение имеет силу в *некотором отношении* и допускает применение; в *некотором же другом отношении* оно не допускает применения).

2. Я полагает страдательное состояние в не-Я лишь *отчасти*, поскольку оно полагает деятельность в Я; *отчасти* же оно не полагает страдания в не-Я, поскольку оно полагает деятельность в Я. (Утверждать это значило бы, что в Я полагается некоторая деятельность, которой в не-Я не противоплагается никакого страдания, а в не-Я — некоторая деятельность, которой в Я не противоплагается никакого страдания. Будем пока называть деятельность этого рода *независимой* деятельностью, в ожидании более близкого ее изучения.)

III. Но такая независимая деятельность в Я и не-Я противоречит закону противоположения, который теперь, через закон взаимоопределения, получил большую определенность. Она противоречит, стало быть, особенно понятию взаимоопределения, которое господствует в нашем настоящем исследовании.

Всякая деятельность в Я определяет страдательное состояние в не-Я (позволяет умозаключить к такому состоянию), и наоборот. И это в силу понятия взаимоопределения. — Но вот теперь установлено положение:

Некоторая деятельность в Я не определяет в не-Я никакого страдания (не позволяет умозаключить к такому страданию); некоторая же деятельность в не-Я не определяет никакого страдания в Я.

Это положение относится к предыдущему как отрицание к реальности. Значит, они должны быть объединены при помощи определения, т. е. каждое из них может иметь силу только отчасти.

Первое положение, против которого направляется противоречие, есть положение взаимоопределения. Это положение должно иметь силу только отчасти, т. е. оно само должно быть определено, а его сила должна получить, благодаря какому-то правилу, некоторый определенный объем. Или же, формулируя это несколько иначе, независимая деятельность Я и не-Я независима только в *некотором определенном смысле*. Что это значит, сейчас станет ясно, ибо

IV. согласно вышесказанному, в Я обязательно должна быть такая деятельность, которая определяет собою в не-Я некоторое страдательное состояние и сама им определяется; и наоборот, в не-Я обязательно должна быть такая деятельность, которая определяет в Я некоторое страдательное состояние и сама им определяется. К этой деятельности и к этому страдательному состоянию может быть применено понятие взаимоопределения.

Одновременно в них обоих должна быть налична некоторая деятельность, которая не определяется никаким

страдательным состоянием другой, как то было только что постулировано с тем, чтобы разрешить обнаруживающееся противоречие.

Оба положения должны быть совместимы друг с другом; стало быть, должно быть возможно мыслить их при помощи некоторого синтетического понятия, объединенными в одном и том же акте. Но таким понятием не может быть никакое другое, кроме понятия взаимоопределения. Положение, в котором они мыслились бы объединенными, было бы таково.

*Взаимным действием* (Tun) и *страданием* (действием и страданием, обоюдно определяющимися через посредство взаимоопределения) *определяется независимая деятельность*; и наоборот, *независимой деятельностью определяется взаимное действие и страдание*. (То, что принадлежит к сфере взаимности, не принадлежит к сфере независимой деятельности, и наоборот; так что каждая сфера допускает определение ее сферой, ей противопологающейся.)

Раз это положение подлежало бы утверждению, было бы ясно:

1. в каком смысле независимая деятельность Я и независимая деятельность не-Я определяют взаимно друг друга, в каком нет. Они определяют друг друга не *непосредственно*; они взаимоопределяются *косвенно*, через их взаимное действие и страдание.

2. как может положение взаимоопределения одновременно и иметь, и не иметь силу? Оно приложимо к взаимности и независимой деятельности; но оно неприложимо к независимой деятельности и независимой деятельности в себе. Ему соподчиняются взаимно-смена и независимая деятельность, а не независимая деятельность в себе.

Поразмыслим теперь над смыслом вышеустановленного положения. В нем содержатся три следующих положения:

1. Взаимным действием и страданием определяется некоторая независимая деятельность.

2. Некоторой независимой деятельностью определяется взаимное действие и страдание.

3. Обе стороны взаимно определяются друг другом, причем безразлично, будем ли мы переходить от взаимного действия и страдания к независимой деятельности или же, наоборот, от независимой деятельности к взаимному действию и страданию.

1

Что касается первого положения, то мы должны прежде всего исследовать, что значит вообще, что некоторая независимая деятельность оказывается определяемой некоторым взаимодействием. Затем мы должны применить его к наличным случаям.

1. Взаимным действием и страданием определяется вообще некоторая независимая деятельность (*полагается* некоторое определенное количество этой последней). — Как было указано, мы избегаем этим определения самого понятия взаимоопределения, т. е. *ограничения* некоторым правилом объема его значимости. *Определение* же достигается путем указания основания. Как только основание применения этого положения указано, применение в тот же момент получает ограничение.

Как раз в силу положения о взаимоопределении, полаганием деятельности с одной стороны непосредственно полагается страдательное состояние с другой, ей противоположной; и наоборот. Между тем хотя из положения о противопоставлении и явствует, что в том случае, *если* вообще должно быть положено какое-нибудь страдание, оно должно с необходимостью быть положено в противоположность деятельной стороне, однако же вопрос о том, *почему вообще* должно быть положено какое-либо страдание и почему нельзя оставаться при деятельности с одной стороны, т. е. почему вообще должно происходить некоторое взаимоопределение, этим еще не решается. — Страдательное состояние и деятельность *как таковые* проти-

воположны; тем не менее деятельностью должно быть непосредственно полагаемо страдание, и наоборот; следовательно, в силу положения об определении, они должны с необходимостью также и уподобляться друг другу в чем-то третьем =  $X$  (причем это третье делает возможным переход от страдания к деятельности и обратно, без перерыва единства сознания и без того, чтобы в нем возникал, так сказать, hiatus). Этим третьим является *основание отношения* между действием и страданием во взаимосмене (§ 3).

Это основание отношения не зависит от взаимопределения; наоборот, это последнее зависит от него. Не основание отношения становится возможным в силу взаимопределения, а это последнее в силу него. Поэтому основание отношения хоть и *полагается* в рефлексии при помощи взаимопределения, но полагается как нечто от него и от того, что сменяется через его посредство, независимое.

Далее, оно определяется в *рефлексии* взаимосменой, ему указывается его место в рефлексии, т. е. когда полагается взаимопределение, основание отношения полагается в такую сферу, которая объемлет собою сферу взаимопределения; им как бы описывается вокруг окружности взаимопределения круг больших размеров с тем, чтобы придать ему через это надежности. Основание отношения заполняет сферу определения вообще, взаимопределение же занимает только часть ее, как то ясно уже из предыдущего и должно быть здесь упомянуто в целях рефлексии.

Это основание есть некоторая реальность или же — если взаимопределение мыслится как акт — некоторая деятельность. — Таким образом, через взаимопределение вообще определяется некоторая независимая деятельность.

(Из предыдущего равным образом известно, что основанием всякого взаимопределения является абсолютная полнота реальности. Эта последняя вообще не может быть уничтожена, и потому то количество ее, которое уни-

чтожается с одной стороны, должно быть положено со стороны ей противоположной.)

2. Применим теперь это общее положение к отдельным под него подходящим и наличным случаям.

а) Через посредство взаимо-понятия (*Wechselbegriff*) *действенности* страдательным состоянием полагается деятельность не-Я. Это — один из указанных видов взаимо-смены: им должна быть полагаема и определяема некоторая независимая деятельность.

Взаимоопределение исходит из страдательного состояния. Это последнее *полагается*; им и через его посредство полагается деятельность. Страдательное состояние полагается в Я. В понятии взаимоопределения получает свое полное обоснование тот факт, что *если* этому страдательному состоянию должна противопоставляться некоторая деятельность, она с необходимостью должна быть полагаема со стороны, противоположной Я, в не-Я. — При таком переходе существует, конечно, и должно существовать какое-нибудь связующее звено или же некоторое основание, являющееся тут основанием отношения. Таковым, как известно, является количество, равное самому себе в Я и не-Я — в страдании и деятельности. Оно представляет собою основание отношения, которое мы подходящим образом можем обозначить как *идеальное* основание. Стало быть, страдательное состояние в Я является идеальным основанием деятельности не-Я. — Только что испробованный метод был вполне оправдан правилом взаимоопределения.

Совсем другой вопрос — вопрос о том, должно ли и почему вообще должно быть применено здесь правило взаимоопределения? Можно без колебаний согласиться с тем, что после того, как в Я положено страдательное состояние, в не-Я будет положена деятельность; но почему вообще при этом будет положена деятельность? Этого вопроса нельзя разрешать опять-таки при помощи положения о взаимоопределении; ответ на него должен быть дан при помощи более высокого положения об основании.

В Я *полагается* некоторое страдательное состояние, т. е. некоторое количество его деятельности уничтожается.

Это страдательное состояние, или же это уменьшение деятельности, должно иметь *какое-нибудь основание*, ибо уничтожаемое должно представлять собой некоторое количество, каждое же количество определяется каким-либо другим количеством, благодаря которому оно является именно данным, не меньшим и не большим количеством, как то следует согласно положению об определении (§ 3).

Основание такого уменьшения не может содержаться в Я (оно не может возникнуть из Я, непосредственно из его первоначальной сущности), ибо Я полагает в себе только деятельность, а не страдание; оно полагает себя единственно лишь как существующее и не полагает себя как несуществующее (§ 1). В Я не содержится основание; это же положение, в силу противоположения, согласно которому не-Я присуще то, что не присуще Я (§ 2), равнозначно следующему положению: основание уменьшения заключается в не-Я.

Тут дело идет уже не об одном только *количестве*, но и о *качестве*. Страдание противоплагается сущности Я, поскольку эта последняя заключается в бытии, и лишь постольку основание страдания не могло быть полагаяемо в Я и должно быть полагаяемо в не-Я. Страдание полагается как качество, противоположное реальности, как отрицание (не исключительно только как менее значительное количество деятельности, см. В в этом параграфе). Основание же некоторого качества называется *реальным основанием*. Некоторая деятельность не-Я, от взаимо-смены независимая и возможностью этой последней уже предполагаемая, есть реальное основание страдательного состояния; и она полагается для того, чтобы мы имели для страдательного состояния реальное основание. Следовательно, вышеуказанную взаимо-сменой пола-

гается некоторая от нее независимая, ею предполагаемая деятельность не-Я.

(Отчасти ввиду того, что мы достигли сейчас одной из ясных точек, с которой весьма удобно обозреть всю систему в целом, отчасти же для того, чтобы даже на самое короткое время не предоставить в распоряжение догматического реализма того подтверждения, которое он мог бы извлечь для себя из вышеприведенного положения, подчеркнем еще раз, что заключение к некоторому реальному основанию в не-Я основывается на том, что страдание в Я знаменует собою нечто *качественное* (что с необходимостью, конечно, нужно принять при рефлексии над одним только положением действительности), и что оно поэтому лишь постольку имеет значимость, поскольку ее может иметь такое предположение. — Когда мы обратимся к исследованию второго взаимо-понятия, понятия субстанциальности, то окажется, что в рефлексии над ним страдательное состояние не может быть мыслимо как нечто *качественное*, а лишь как нечто *количественное*, как простое уменьшение деятельности, что, стало быть, в этой рефлексии, где отпадает основание, отпадает и обоснованное, и не-Я становится снова чисто идеальным основанием. — Словом, если объяснение представления, т. е. вся умозрительная философия исходит из того, что не-Я полагается как причина представления, а это последнее как его следствие, то не-Я является реальным основанием всего; оно есть просто потому, что есть, и то, что оно есть (спинозовский рок); даже Я оказывается только случайным моментом (*Akzidens*) его, а вовсе не субстанцией; и мы получаем таким образом материальный спинозизм, знаменующий собою догматический реализм — систему, предполагающую отсутствие высшего возможного отвлечения, а именно отвлечения от не-Я, и лишенную всякого основания, так как она не устанавливает последнего основания. — Напротив того, если объяснение представления исходит от того, что субстанцией этого последнего является Я, само же представление есть его случайный момент,

то не-Я оказывается уже не реальным, а только идеальным основанием представления: оно лишено, стало быть, какой бы то ни было реальности за пределами представления; оно не есть субстанция, не есть что-либо само по себе существующее и безусловно положенное, а только случайный момент (Akzidens) Я. В этой системе нельзя было бы привести никакого основания для ограничения реальности в Я (для того воздействия (Affektion), благодаря которому возникает представление). Всякая возможность соответствующего исследования здесь окончательно отпадает. Такая система представляла бы собою догматический идеализм, который, правда, предпринял высшее отвлечение и потому является вполне обоснованным, но который не полон, так как он не все объясняет, что должно получить свое объяснение. Соответственно с этим действительным спорным вопросом между реализмом и идеализмом является вопрос о том, какой путь следует избрать для объяснения представления. Как мы увидим в теоретической части нашего наукоучения, этот вопрос остается совершенно без ответа, т. е. он разрешается так: оба пути правильны; при некотором определенном условии приходится пойти одним из них, при противоположном же ему условию — другим; но этим человеческий, т. е. всякий конечный разум ввергается в противоречие с самим собой и запутывается в круг; той системой, в которой все это раскрывается, является критический идеализм, установленный последовательнее и полнее всего Кантом. Указанное противоборство разума с самим собой должно быть преодолено, хотя бы это и не было возможно в пределах теоретического наукоучения. И так как от абсолютного бытия Я отказаться нельзя, то спор должен разрешиться в пользу выводов последнего рода совершенно так же, как и в догматическом идеализме (с той только разницей, что наш идеализм — не догматический, а практический, определяет не то, что *есть*, а то, что *должно быть*). Но это должно быть выполнено таким образом, чтобы получило объяснение то, что должно быть объяснено; а этого именно и не в состоянии был

сделать догматизм. Уменьшенная деятельность Я должна быть объяснена из самого Я; последнее основание ее должно быть полагаемо в Я. Это достигается тем, что Я, являющееся в этом отношении практическим, полагается как нечто такое, что *должно* содержать в себе основание существования не-Я, уменьшающего деятельность разумного Я — как бесконечная идея, которая как таковая сама не может быть мыслима и при помощи которой потому не столько уясняется то, что должно быть объяснено, сколько показывается, что оно не может быть объяснено и почему не может; так что узел не столько распутывается, сколько отодвигается в бесконечность.)

Через посредство взаимо-смены между страдательным состоянием Я и деятельностью не-Я полагается некоторая независимая деятельность этого последнего. В равной мере она и *определяется* той же самой взаимо-сменой: она полагается для того, чтобы обосновать полагаемое в Я страдательное состояние; потому ее пределы не идут дальше пределов этого последнего. Для Я первоначальная реальность и деятельность не-Я существует лишь постольку, поскольку оно страдает. Положение, что без страдательного состояния в Я нет деятельности в не-Я, сохраняет силу и в тех случаях, когда речь идет об этой деятельности, как о деятельности, независимой от понятия действительности и знаменующей собою реальное основание. Даже вещь в себе существует лишь постольку, поскольку в Я полагается, по меньшей мере, хотя бы возможность страдания ( — канон, получающий свое полное определение и применимость только в практической части).

b) Через посредство понятия субстанциальности деятельностью в Я (случайный момент в Я) полагается и определяется в нем же самом некоторое страдательное состояние (некоторое отрицание). Оба эти момента находятся во взаимо-смене; их обоюдное определение представляет собой вторую форму вышеустановленного взаимо-определения. Этой взаимо-сменой тоже должна быть по-

ложена и определена некоторая от нее независимая и в ней не участвующая деятельность.

Сами по себе деятельность и страдание противоположны; и конечно, одним и тем же актом, которым полагается с одной стороны какое-либо определенное количество деятельности, может быть, как мы это видели выше, положено с противоположной ей стороны равное ей количество страдания, и наоборот. Но то, что деятельность и страдание полагаются при этом одним и тем же актом не в чем-либо разном, а в одном и том же, — это противоречиво.

Правда, это противоречие уже было разрешено выше при дедукции понятия субстанциальности, вообще тем, что страдание, само по себе и согласно своему качеству, должно быть не чем иным, как деятельностью, по количеству же — деятельностью меньшей, чем целое. И, таким образом, можно было в общем легко представить себе, как некоторое меньшее количество может быть измеряемо при помощи абсолютной полноты и полагается *как* меньшее благодаря тому, что оно количественно не равно ей.

Основанием отношения обоих моментов является теперь деятельность. Как полнота их обоих, так и неполнота есть деятельность. Однако же и в не-Я полагается деятельность, а именно равным образом не равная полноте, ограниченная деятельность. Поэтому возникает вопрос: чем должна отличаться ограниченная деятельность Я от ограниченной деятельности не-Я? Спрашивать же об этом значит не что иное, как спрашивать о том, как вообще при таких условиях различать еще Я и не-Я. Ибо то основание различия между ними, благодаря которому первое из них должно было быть деятельно, а второе страдательно, отпало (обстоятельство, которое мы очень просим читателя не обойти своим вниманием).

Если подобное различие невозможно, то невозможным является и требуемое взаимоопределение, а равно и вообще ни одно из выведенных определений. Деятельность не-Я определяется страдательным состоянием Я; страда-

тельное же состояние Я определяется тем количеством его деятельности, которое остается после уменьшения. Так что для того, чтобы сделать возможным отнесение к абсолютной полноте деятельности Я, тут предполагается, что уменьшенная деятельность есть деятельность Я — того же самого Я, в котором полагается и абсолютная полнота. — Уменьшенная деятельность противоположна полноте той же деятельности; полнота же полагается в Я; стало быть, противоположность полноты или же уменьшенная деятельность должна бы была, согласно вышеупомянутому правилу противопоставления, быть положена в не-Я. Но, если бы она была в него положена, она не была бы более связана с абсолютной полнотой никаким основанием отношения; взаимоопределение тогда не имело бы места, и все выведенное до сих пор тем самым было бы уничтожено.

Следовательно, уменьшенная деятельность, которая, как *деятельность вообще*, не могла бы быть отнесена к полноте, должна обладать еще одним свойством, способным доставить основание отношения, — таким свойством, благодаря которому она становится деятельностью Я и никак не может быть деятельностью не-Я. Таким свойством Я, которого никак нельзя приписать не-Я, является *безусловное полагание и безусловная положенность, безо всякого основания* (§ 1). Такая уменьшенная деятельность должна бы была быть, таким образом, *абсолютной*.

Но быть абсолютным и не иметь основания значит (§ 3) быть совершенно неограниченным; и однако рассматриваемый акт Я должен быть ограниченным. На это мы должны ответить следующее: лишь постольку, поскольку этот акт есть вообще акт и не более как акт вообще, должен он быть свободен от ограничения каким бы то ни было основанием, каким бы то ни было условием; акт может совершаться, может и не совершаться; сам по себе акт совершается с безусловной самопроизвольностью. Поскольку же акт должен направляться на какой-либо объект, он ограничен; в этом случае тоже его могло бы и не совер-

шаться (несмотря на воздействие, идущее от не-Я, если представить себе на мгновение его возможным без усвоения его Я путем рефлексии), но *раз только* он совершается, он *должен с необходимостью* направляться именно на этот объект и не может быть направлен ни на какой другой.

Следовательно, при помощи указанного взаимоотношения *полагается* некоторая независимая деятельность. А именно, сама во взаимо-смене участвующая деятельность является независимой, но не постольку, поскольку она *участвует в ней*, а постольку, поскольку она является *деятельностью*. Поскольку же она участвует во взаимо-смене, она ограничена и постольку является страданием. Она рассматривается с двух точек зрения.

Эта независимая деятельность определяется, затем, взаимо-сменой, а именно исключительно только в рефлексии. Чтобы сделать возможной взаимо-смену, деятельность должна была быть признана абсолютной. Таким образом достигается установление не *абсолютной деятельности вообще*, а *абсолютной деятельности, определяющей некоторую взаимо-смену*. (Она именуется *силой воображения*, как мы увидим это в свое время.) Такая деятельность полагается лишь постольку, поскольку определению подлежит какая-либо взаимо-смена; и, таким образом, ее объем определяется объемом самой этой взаимо-смены.

## 2

*Независимой деятельностью определяется некоторое взаимо-деяние и страдание*. Таково то второе положение, которое нам надлежит исследовать. Мы должны:

1. Вообще разъяснить это положение и тщательно различить его смысл от смысла предшествовавшего положения.

В предыдущем положении за исходный пункт была взята взаимо-смена. Она предполагалась там как совер-

шающаяся. Поэтому там речь шла о *материи* взаимосмены, о находящихся во взаимосмене моментах, а не о форме ее как таковой (как переходение от одного момента к другому). Если должна существовать взаимосмена, — так в общем мы рассуждали выше, — то должны быть в наличности и те члены, которые бы могли взаимно обмениваться. Как же возможны эти последние? — И вот мы указали на независимую деятельность как на их основание.

В данном случае точкой отправления будет не взаимосмена. В данном случае мы отправимся от того, что делает взаимосмену вообще возможной *как* таковую со стороны ее чистой формы — как *переход* от одного момента к другому. Прежде дело шло об основании *материи* взаимосмены, ныне дело будет идти об основании ее *формы*. Это формальное основание взаимосмены тоже должно быть некоторой независимой деятельностью; и вот это утверждение нам надлежит теперь доказать.

Мы сможем еще явственнее выделить основание отличия формы взаимосмены от ее материи, если сделаем предметом нашей рефлексии нашу же собственную рефлексю.

В первом случае взаимосмена предполагается как совершающаяся. Тут, значит, рефлексия направляется только на возможность участвующих во взаимосмене членов, вопрос же о том, каким способом она может совершаться, остается совершенно в стороне. — Магнит притягивает железо; железо притягивается магнитом: вот два положения, которые находятся во взаимосмене, т. е. из них одно полагается другим. Таков предположенный факт, и притом предположенный как нечто *обоснованное*. Поэтому здесь не спрашивается о том, *кто* полагает одно из двух через посредство другого и *как* это вообще бывает, что одно положение полагается другим; но дело ограничивается лишь вопросом, почему к сфере положений, из которых одно может быть полагаемо вместо другого, принадлежат *именно оба указанных*. В них обоих должно содер-

жаться нечто такое, что делает их способными находиться во взаимо-смене. И вот это-то, стало быть, — тот материальный момент, который делает их взаимо-сменяющимися положениями, — должно быть сейчас установлено.

Во втором случае рефлексия направляется на само *совершение* взаимо-смены и, следовательно, совершенно отвлекается от этих положений, между которыми происходит взаимо-смена. Тут спрашивается уже не о том, по какому праву с *указанными* положениями обращаются как с взаимо-сменяющимися, а о том, как вообще совершается взаимо-смена. И вот тут-то оказывается, что помимо железа и магнита должно еще существовать их обоих наблюдающее разумное существо, которое в своем сознании соединяет понятия их обоих и является принужденным придавать одному из них предикат, противоположный предикату другого (притягивать, притягиваться).

В первом случае имеет место простая рефлексия над явлением — рефлексия наблюдателя; во втором случае осуществляется рефлексия об этой рефлексии — рефлексия философа о способе наблюдения.

Теперь же, после того, как установлено, что независимая деятельность, которую мы ищем, должна определять форму взаимо-смены, а не одну только ее материю, нам ничто не мешает с помощью эвристического метода отправиться в нашей рефлексии от взаимо-смены, раз исследование должно быть этим значительно облегчено.

2. Приложим теперь в общих чертах разъясненное положение к отдельным случаям, в нем содержащимся.

а) Во взаимо-смене *действенности* страдательным состоянием в Я полагается некоторая деятельность в не-Я, т. е. некоторая определенная деятельность *не* полагается в Я или же у него отнимается и, наоборот, *полагается* в не-Я. Чтобы получить в чистом виде одну только форму этой взаимо-смены, мы должны отвлечься как от того, *что* полагается, от деятельности, так и от тех членов, в которых она не полагается и полагается, от Я и не-Я. И тогда, в виде чистой формы, нам остается некоторое *по-*

лагание через не-полагание (приписывание благодаря отрицанию), или же *перенесение*. Таков, стало быть, формальный характер взаимо-смены в синтезе действительности и, следовательно, материальный характер той *деятельности, которая сменяется* (в активном же смысле — совершает взаимо-смену).

Эта деятельность независима от взаимо-смены, которая благодаря ей становится возможной и ею совершается; и потому взаимо-смена не является условием ее возможности.

Эта деятельность независима от членов взаимо-смены *как таковых*, так как только благодаря ей они становятся взаимо-сменяющимися членами; это она ставит их в отношение взаимо-смены. Сами по себе они могли бы прекрасно существовать и без нее; тогда они изолированы друг от друга и не находятся между собою в отношении взаимо-смены.

Но всякое полагание является характерным свойством Я; следовательно, вышеупомянутая деятельность перенесения для того, чтобы было возможно определение через посредство понятия действительности, оказывается присущей Я. Я переносит деятельность из Я в не-Я; оно уничтожает, стало быть, постольку деятельность в себе. А это, согласно вышеизложенному, значит, что оно полагает в себе через посредство деятельности некоторое страдание. Поскольку Я действительно при перенесении деятельности на не-Я, постольку не-Я страдательно: деятельность *переносится* при этом на него.

(Не следует преждевременно смущаться тем, что это положение своим установлением противоречит первому основоположению, из которого только что, при рассмотрении ближайшего из предшествующих положений, была выведена независимая от всякой взаимо-смены реальность не-Я (с. 144–145). Достаточно пока того, что оно при помощи правильных дедукций с таким же успехом получается из доказанных предпосылок, как и то положение, которое ему противоречит. В свое время основание их объедине-

ния обнаружится без всякого произвольного содействия с нашей стороны.)

Пусть также не оставляют без внимания того, что выше было сказано следующее: эта деятельность не зависит от *той* взаимо-смены, *которая* становится *возможна благодаря ей*. Но нет ничего невозможного в существовании еще какой-нибудь другой взаимо-смены, по отношению к которой независимая деятельность не является условием возможности.

Несмотря на все те ограничения, которые пришлось претерпеть установленному положению, мы все же благодаря ему достигли по меньшей мере признания того, что Я даже постольку, поскольку оно находится в страдательном состоянии, *тоже* должно быть деятельно, хотя и не *только* деятельно. Легко могло бы случиться, что это могло бы оказаться весьма важным результатом, с избытком вознаграждающим все труды по исследованию.

в) При взаимо-смене *субстанциальности* деятельность должна быть полагаема через посредство абсолютной полноты как ограниченная; т. е. то в абсолютной полноте, что исключается границей, полагается при этом, как нечто *неполагаемое*, полаганием ограниченной деятельности, как нечто в ней недостающее. Следовательно, чисто-формальным характером этой взаимо-смены является некоторое *не-полагание* через посредство некоторого полагания. Недостающее полагается в абсолютной полноте; оно *не* полагается в ограниченной деятельности; оно полагается *как* неполагаемое во взаимо-смене. При этом точкой отправления, согласно вышеустановленному понятию субстанциальности, служит полагание как таковое, а именно — некоторое полагание абсолютной полноты.

Материальным характером того действия, которое полагает саму эту взаимо-смену, должно поэтому быть *тоже* неполагание через посредство полагания, и именно через посредство абсолютного полагания. Откуда берется *неположенность* в ограниченной деятельности, которая при этом рассматривается как уже данная, и что бы это было

такое, что обосновывает такую же не-положенность, это остается здесь совершенно в стороне. Ограниченная деятельность предполагается наличной; и мы не спрашиваем себя о том, как это она как таковая оказывается наличной; мы спрашиваем себя лишь о том, как может она находиться во взаимо-смене с безграничностью.

Всякое полагание вообще, а абсолютное полагание в особенности, является присущим Я. Действие, которым полагается сама данная взаимо-смена, исходит из абсолютного полагания и является, значит, действием Я.

Это действие, или деятельность, Я совершенно независимо от той взаимо-смены, которая им впервые только полагается. Оно само прямо полагает одного из членов взаимо-смены, абсолютную полноту; и только через его посредство полагает оно другой ее член *как уменьшенную* деятельность, как нечто меньшее, нежели полнота. О том, откуда могла взаться при этом деятельность как таковая, — об этом вопрос не ставится, так как *как таковая* она не является членом взаимо-смены; она становится им только как уменьшенная деятельность; а таковой она становится лишь через полагание абсолютной полноты, через отнесение к этой последней.

Указанная независимая деятельность исходит из полагания; но существенное значение при этом имеет, собственно говоря, не-полагание. Поэтому мы можем постольку обозначить ее как *своего рода отчуждение* (Entäussern). Некоторое определенное количество абсолютной полноты выключается при этом из деятельности полагаемой, как уменьшенной, и рассматривается как нечто находящееся не в ней, а вне ее.

При этом не следует упускать из виду характерного отличия этого *отчуждения* от недавно установленного *перенесения*. При этом последнем тоже ведь нечто исключается из Я; но от этого там отвлекаются и предмет своего внимания делают, собственно говоря, лишь то, что это исключаемое нечто полагается в противоположаемое. — В настоящем же случае наоборот: мы имеем простое ис-

ключение. Вопросы о том, полагается ли исключение во что-либо другое и что такое это другое, не имеют, по меньшей мере, к настоящему случаю никакого отношения.

Установленной деятельности отчуждения должно быть потивополагаемо некоторое страдание. Так оно и есть, конечно, на деле, а именно: некоторая часть абсолютной полноты *отчуждается, полагается*, как не полагаемая. Деятельность имеет некоторый объект; некоторая часть полноты является этим объектом. О том, какому субстрату реальности присуще это уменьшение деятельности или же это страдание — Я или не-Я, — об этом здесь нет речи; и многое при этом зависит от того, чтобы делаемые выводы не шли дальше того, что следует вывести из установленного положения, и форма взаимо-смены воспринималась во всей своей чистоте.

(Каждая вещь есть то, что она есть; она наделена теми реальностями, которые оказываются положенными, раз только она положена = А (§ 1). Утверждение, что что-нибудь является ее случайным признаком, значит, прежде всего, что это нечто не полагается ее полаганием; оно не принадлежит к существу вещи и должно быть исключено из ее первоначального понятия. Именно это-то определение случайного признака мы теперь объяснили. Однако в известном смысле и он тоже приписывается вещи и полагается в нее. В свое время мы увидим также и то, какое этим создается для него значение.)

### 3

То и другое — взаимо-смена и независимая от нее деятельность — должны одинаковым образом взаимо-определять друг друга. Поступая так же, как и до сих пор, мы должны сперва исследовать, что может значить это положение вообще, а затем применить его к отдельным подходящим под него случаям.

1. Как в независимой деятельности, так и во взаимо-смене мы снова провели двоякого рода различие; мы различили между собой форму взаимо-смены и ее материю; а

по образцу этого различения мы различили независимую деятельность, определяющую форму, и независимую деятельность, которая в рефлексии определяется материей. Поэтому подлежащее изучению положение нельзя подвергнуть исследованию прямо в том его виде, как оно установлено; ибо, если мы теперь заговорим о взаимо-смене, то неизвестно будет, имеем ли мы при этом в виду его форму, или же его материю; и точно так же дело обстоит с независимой деятельностью. Следовательно, сначала и во взаимо-смене, и в независимой деятельности оба момента должны быть соединены: это же может быть осуществлено только и только при помощи синтеза взаимоопределения. Значит, в установленном положении снова должны содержаться три следующих:

а) Независимая от формы взаимо-смены деятельность определяет собою деятельность, независимую от материи, и наоборот, т. е. обе эти деятельности определяют друг друга взаимно и таким образом синтетически соединяются.

б) Форма взаимо-смены определяет ее материю, и наоборот, т. е. они определяют друг друга взаимно и таким образом синтетически соединяются. И только после этого оказывается возможным понять и разъяснить то положение, что

с) взаимо-смена (как синтетическое единство) определяет независимую деятельность (как синтетическое единство), и наоборот, т. е. обе они определяют друг друга взаимно и таким образом синтетически соединяются.

α) Та деятельность, которая должна определять *форму* взаимо-смены, или же взаимо-смену *как* таковую, и быть от взаимо-смены совершенно независимой, есть *перехождение* от одного из участвующих во взаимо-смене членов к другому *как* таковое (не как действие вообще); та деятельность, которая определяет *материю* взаимо-смены, является такою деятельностью, которая полагает в члены ее то, что делает возможным переход от одного из них к другому. — Эта последняя деятельность составляет

то искомое выше (с. 142) *X*, которое содержится в обоих взаимно-членах и *только в них обоих* и может содержаться, а никак не в одном только из них; которое не позволяет удовольствоваться полаганием одного из членов (реальности или отрицания), но принуждает нас одновременно полагать и другой член, ибо оно обнаруживает неполноту одного из них при отсутствии другого; на котором держится и необходимо должно держаться и протекать единство сознания для того, чтобы в нем не возникало никакого hiatus'a, — т. е. оно (*X*) составляет как бы *проводника* сознания. Первая же деятельность представляет собою само сознание, поскольку оно при помощи этого *X* движется и протекает над взаимно-членами, является чем-то единым, хотя бы оно и сменяло при этом свои объекты, члены, и должно бы было их сменять для того, чтобы быть единым.

Что первое определяет собою второе, значило бы, что переходение само обосновывает то, на чем оно свершается; переходение становится возможным тут лишь в силу самого переходения (идеалистическое утверждение). Что последнее определяет собою первое, значило бы, что то, на чем переходение свершается, обосновывает переходение как действие; его положением непосредственно полагается само переходение (догматическое утверждение). Что они определяют друг друга взаимно, значит, следовательно, что переходением, как переходением, во взаимно-члены полагается то, через посредство чего может быть совершено переходение, и что, благодаря тому, что они полагаются как взаимно-члены, между ними непосредственно осуществляется взаимно-смена. Переходение оказывается возможным благодаря тому, что оно совершается; и оно возможно при этом лишь постольку, поскольку действительно совершается. Оно обосновывается само собою; оно совершается просто потому, что совершается, и представляет собою абсолютное действие, свободное от всякого определяющего его основания и какого бы то ни было условия вне его самого. — Основание тому, что от одного члена совершается переходение к другому, лежит

в самом сознании, а не вне его. Сознание должно переходить просто потому, что оно есть сознание; и hiatus возник бы в нем в том случае, если бы оно не переходило, просто потому, что оно не было бы тогда сознанием.

β) Форма взаимо-смены и ее материя должны взаимно определять друг друга.

Как мы о том совсем недавно напоминали, *взаимо-смена* становится отличной от *предполагаемой ею деятельности* в силу того, что от деятельности этой (например, от деятельности наблюдающего ума, который в своей рассудочной деятельности полагает взаимо-члены как взаимо-сменяющиеся) отвлекаются. Взаимо-члены мыслятся при этом как взаимо-сменяющиеся своими собственными силами; на вещи тут переносится то, что заключается, быть может, только в нас самих. В свое время станет ясно, в какой мере эта абстракция обладает действительным значением и в какой нет.

В этом смысле члены сами взаимо-сменяются. Обоюдное их *проникновение* друг в друга составляет *форму; деятельность и страдание*, непосредственно происходящие в обоих при этом взаимном проникновении и допущении, есть *материя* взаимо-смены. Ради краткости мы намерены именовать ее взаимным *отношением* взаимо-членов. Упомянутое только что проникновение должно определять отношение членов, т. е. отношение должно быть определяемо непосредственно и через посредство одного только проникновения, проникновением *как таковым*, без всякого дальнейшего определения; и наоборот, отношение между взаимо-членами должно определять их проникновение, т. е. одним только их отношением, без всякого дальнейшего определения, полагается, что они проникают друг в друга. Простым их отношением, которое мысленно берется здесь как определяющее до взаимо-смены, уже полагается их проникновение (в них это не какой-либо случайный признак, без которого они могли бы еще существовать); и проникновением их, которое мысленно берется тут как определяющее до отношения, полагается одновре-

менно также и их отношение. Их проникновение и их отношение суть одно и то же.

1. Они так относятся друг к другу, что оказываются во взаимо-смене; и помимо этого они вообще не имеют друг с другом никакого взаимного отношения. Если они не полагаются как взаимо-сменяющиеся — они вообще не полагаются.

2. Тем самым, что между ними, *согласно* одной только *форме*, полагается взаимо-смена, некоторая взаимо-смена *вообще*, всецело и без всякой иной помощи *определяется* одновременно и материя этой взаимо-смены, т. е. ее вид, *количество* полагаемого ею действия и страдания и т. д. Они *взаимо-сменяются* с необходимостью и притом одним только единственным возможным образом, определяемым исключительно тем, *что* они взаимо-сменяются. — Если *они* полагаются, то тем самым полагается некоторая определенная взаимо-смена; если полагается некоторая определенная взаимо-смена, то тем самым полагаются и *они*. Они и некоторая определенная взаимо-смена суть одно и то же.

γ) Независимая деятельность (как синтетическое единство) определяет взаимо-смену (как синтетическое единство), и наоборот, т. е. обе они определяют друг друга взаимно и сами синтетически объединяются.

Деятельность как синтетическое единство есть некоторое абсолютное *перехождение*; взаимо-смена есть некоторое абсолютное самим собою сполна определяемое *проникновение*. Что первое из них определяет собою второе, значило бы, что проникновение взаимо-членов полагается только и только в силу перехода. Что второе определяет собою первое, значило бы, что, раз только члены осуществляют проникновение, деятельность с необходимостью должна перейти от одного к другому. Что то и другое определяют друг друга обоюдно, значит, что раз только полагается одно из них, тем самым полагается и другое, и наоборот; от каждого из членов сравнения можно и должно переходить к другому. Все есть одно и то

же. — Целое же просто полагается; оно основывается на самом себе.

Чтобы сделать это положение более вразумительным и подчеркнуть его важность, применим его к подходящим под него положениям.

Деятельность, определяющая форму взаимо-смены, определяет все то, что происходит при взаимо-смене; и, наоборот, все то, что происходит при взаимо-смене, определяет эту деятельность. Взаимо-смена исключительно со стороны своей формы, т. е. проникновение членов друг в друга, невозможна без действия переходения; через посредство переходения полагается как раз проникновение взаимо-членов. Наоборот, через проникновение взаимо-членов полагается переходение; раз только они полагаются как проникающие, неизбежным образом осуществляется и переходение. Без проникновения нет переходения, без переходения нет проникновения: то и другое суть одно и то же и могут быть различаемы только в рефлексии. Далее, та же самая деятельность определяет и материальный момент взаимо-смены; необходимым переходением впервые полагаются взаимо-члены *как таковые*, а так как они полагаются лишь как таковые, то они и вообще полагаются при этом впервые; и наоборот, раз только полагаются взаимо-члены как таковые, полагается и деятельность, которая переходит и должна переходить. Таким образом, можно исходить из какого угодно из *различных* моментов; раз только полагается один из них, вместе полагаются и три остальных. Деятельность, определяющая материальный момент взаимо-смены, определяет всю взаимо-смену целиком; она полагает то, на чем можно, а потому и необходимо совершать переходение; стало быть, она полагает деятельность формы, а через это и все остальное.

Таким образом, деятельность возвращается в саму себя через посредство взаимо-смены; и взаимо-смена возвращается в себя через посредство деятельности. Все воспроизводит само себя, и тут невозможен никакой hiatus; от-

правляясь от любого из членов, необходимо будешь приведен ко всем остальным. Деятельность формы определяет деятельность материи, эта последняя определяет материю взаимо-смены, эта — ее форму; форма взаимо-смены определяет деятельность формы и т. д. Все они суть одно и то же синтетическое состояние. Действие возвращается к самому себе, двигаясь в круге. Круг же в целом полагается безусловно. Он есть потому, что он есть; и высшего основания для этого привести нельзя.

Применение этого положения обнаружится только в дальнейшем.

2. Теперь нам надлежит применить к отдельным подходящим под него случаям то положение, что взаимо-смена и рассматривавшаяся до сих пор как независимая от нее деятельность должны взаимно определять друг друга; и прежде всего:

а) к *понятию действительности*. — Рассмотрим постулируемый этим синтез согласно только что установленной схеме:  $\alpha$ ) во взаимо-смене действительности деятельность формы определяет деятельность материи, и наоборот;  $\beta$ ) в ней форма взаимо-смены определяет материю ее, и наоборот;  $\gamma$ ) синтетически объединенная деятельность определяет синтетически объединенную взаимо-смену, и наоборот, т. е. они сами оказываются синтетически объединенными.

$\alpha$ ) Деятельность, которую надлежит предположить для того, чтобы была возможна взаимо-смена, постулируемая в понятии действительности, является, согласно чистой форме, некоторого рода перенесением, полаганием через не-полагание. Благодаря тому, что (в известном отношении) полагания *не* происходит (в некотором другом отношении), оно *осуществляется*. Этой деятельностью формы должна определяться деятельность *материи* взаимо-смены. Эта последняя деятельность фигурировала как своего рода независимая деятельность не-Я, благодаря которой только становился возможным тот член, из которого исходила взаимо-смена, — страдание в Я. Что

эта последняя деятельность определяется, обосновывается, полагается через посредство первой, значит, очевидно, что эта деятельность не-Я сама полагается благодаря первой, через посредство ее функции полагания, и притом полагается лишь *постольку*, поскольку нечто не полагается. (Что такое может представлять собою это неполагаемое — нашему исследованию тут еще не подлежит.) — Для деятельности не-Я этим предустанавливается некоторая ограниченная сфера; и этой сферой является деятельность формы. Не-Я действительно лишь постольку, поскольку оно полагается как действительное через Я (которому присуща деятельность форм), путем некоторого неполагания. — Нет деятельности не-Я без полагания через не-полагание. Наоборот, деятельность материи, стало быть, независимая деятельность не-Я, должна обосновывать и определять деятельность формы, следовательно, перенесение, полагание через не-полагание. Согласно всему вышесказанному, это очевидно значит следующее: она должна определять переходящее как переходящее, она должна полагать то *X*, которое указывает на неполноту одного из членов и тем принуждает полагать его как *взаимо*-член, а через него еще и некоторый второй член, с которым он *взаимо*-сменяется. Этим членом является страдание как страдание. Таким образом, не-Я обосновывает не-полагание и тем определяет и обуславливает деятельность формы. Эта последняя полагает через не-полагание и безусловно не иначе; но не-полагание, а следовательно — и все постулированное действие в целом обуславливается некоторой деятельностью не-Я. Полагание через не-полагание включается в сферу некоторой деятельности не-Я. — Без деятельности не-Я нет полагания через не-полагание.

(Тут мы совсем близко подходим к вышеуказанному противоречию, но только в несколько смягченном виде. В своем результате рефлексия второго рода обосновывает своеобразный догматический идеализм: *вся реальность не-Я есть единственно лишь из Я перенесенная реаль-*

ность. В своем результате рефлексия второго рода обосновывает своеобразный догматический реализм: *перенесение не может быть осуществлено, если не предположить уже некоторой независимой реальности не-Я, некоторой вещи в себе*. Подлежащий теперь осуществлению синтез имеет поэтому своей задачей не более и не менее как разрешить противоречие и отыскать средний путь между идеализмом и реализмом).

Оба положения должны быть синтетически объединены между собой, т. е. они должны быть рассматриваемы, как одно и то же. Это происходит следующим образом: то, что в не-Я является деятельностью, в Я есть страдание (в силу положения о противоположении); мы можем, значит, полагать *страдательное состояние Я* вместо деятельности не-Я. Следовательно — в силу постулированного синтеза — в понятии действительности страдательное состояние Я и деятельность его, не-полагание и полагание, являются совершенно одним и тем же. В этом понятии положения “Я не полагает нечто в себе” и “Я полагает нечто в не-Я” утверждают совсем одно и то же: ими означает одно и то же действие, а не различные действия. Ни одно из них не обосновывает другого; ни одно из них не обосновывается другим: ибо они суть одно и то же.

Поразмыслим еще над этим положением. Оно содержит в себе следующие положения: а) Я не полагает нечто в себе, т. е. оно полагает нечто в не-Я; б) полагаемое этим в не-Я *есть именно то*, чего не полагает или что отрицает не-полагаемое в Я. Действие возвращается в себя: поскольку Я *не* должно что-либо полагать в себе, оно *само* есть не-Я. Но так как оно должно быть (*sein muss*), то оно должно и полагать; а так как оно не должно (*soll*) полагать в Я, то оно должно полагать в не-Я. Но, как бы ясно ни было доказано теперь это положение, все равно здравый человеческий рассудок продолжает восставать против него. Мы постараемся вскрыть основание такого противодействия для того, чтобы успокоить требования здравого человеческого рассудка, — по меньшей мере на

то время, пока мы не сможем их действительно удовлетворить обозначением той сферы, в которой они господствуют.

В двух установленных только что положениях совершенно ясна двусмысленность в значении слова *полагать*. Эту двусмысленность чувствует здравый человеческий рассудок, и отсюда его противодействие. — Что не-Я чего-либо *не* полагает в Я или же отрицает нечто — значит, что не-Я для Я вообще не является полагающим, а только лишь отменяющим (*aufhebend*); поэтому постольку оно противопоставляется Я согласно своему *качеству* и является *реальным основанием* некоторого определения в Я. — Но утверждение, что Я не полагает чего-либо в Я, не означает собою того, что оно вообще является не-полагающим; ибо без сомнения Я является полагающим, когда оно чего-либо не полагает, когда оно что-либо полагает как отрицание. В действительности утверждение это значит, что Я является только *отчасти* не-полагающим. Поэтому Я противопоставляется себе самому не со стороны качества, а лишь со стороны *количества*, оно является, стало быть, лишь *идеальным основанием* некоторого определения в самом себе. — Что Я *не* полагает в себе чего-либо и что оно полагает это нечто в не-Я, значит одно и то же: Я является поэтому основанием реальности не-Я тем же самым способом, каким оно является основанием определения в себе самом, основанием своего страдания. Оно является лишь *идеальным основанием*.

Это только *idealiter* полагаемое в не-Я должно *realiter* быть основанием некоторого страдания в Я, идеальное основание должно стать реальным; и этого не в состоянии понять и допустить догматическая склонность человека. — Мы можем поставить человека, благодаря этой его склонности, в чрезвычайно затруднительное положение, если допустим, что не-Я в том смысле, в каком оно — согласно его желанию — является реальным основанием, воздействует на Я без всякого содействия со стороны этого последнего, как бы доставляет некоторый материал, кото-

рый еще только должен быть создан, — и затем спросим: каким же образом реальное основание может стать идеальным (что, однако, должно случиться, если только в Я должно быть положено и через посредство представления доведено до сознания хотя бы какое-нибудь страдательное состояние), — вопрос, разрешение которого совершенно так же, как и разрешение вышеприведенного вопроса, предполагает непосредственное соприкосновение Я и не-Я и на который ни он сам, ни все его поборники не дадут нам никогда сколько-нибудь основательного ответа. — Оба вопроса разрешаются нашим синтезом; и на них нельзя ответить иначе, как при помощи некоторого синтеза; т. е. один из них должен получать свой ответ от другого, и наоборот.

Следовательно, более глубокий смысл вышеустановленного синтеза таков: *идеальное основание и реальное основание суть одно и то же в понятии действительности* (а потому и повсюду, так как реальное основание обнаруживается только в понятии действительности). Это положение, обосновывающее критический идеализм, а через то объединяющее идеализм с реализмом, не уместается как следует у людей в голове; и то, что оно не уместается там, происходит из-за недостатка в отвлечении.

А именно, если различные вещи вне нас связываются друг с другом через посредство понятия действительности, то приходится различать — насколько с правом на то или без права, это мы увидим в свое время — между реальным основанием их взаимотносимости и ее идеальным основанием.

В вещах самих по себе должно быть налично нечто от нашего представления независимое, благодаря чему они проникают друг в друга независимо от нашего содействия; основание же того, что мы связываем их между собой, должно содержаться в нас, хотя бы, например, в нашем ощущении. Таким образом, однако, мы и наше Я полагаем вне нас как *полагающего* в виде некоторого Я в себе, в виде некоторой без всякого нашего содействия и неизвестно

как существующей вещи; и вот какая-нибудь другая вещь должна воздействовать на него без всякого содействия с нашей стороны, наподобие того, как магнит действует на кусок железа\*

Но Я — ничто за пределами Я, ибо оно само есть Я. Если сущность Я заключается только и только в том, что оно полагает себя, в таком случае для него *само-полагание* и *бытие* — одно и то же. В нем реальное основание и идеальное основание суть то же самое. — И наоборот, *само-не-полагание* и *не-бытие* суть для Я опять-таки одно и то же; реальное основание и идеальное основание отрицания также суть то же самое. Если это выразить частично, то положения “Я не полагает чего-либо в себе” и “Я не есть что-либо” суть опять-таки одно и то же.

Что нечто не полагается (*realiter*) в Я, значит поэтому, очевидно, следующее: Я не полагает в себе (*idealiter*) это нечто; и наоборот, утверждение, что Я чего-либо не полагает в себе, значит, что оно не полагается в Я.

---

\* Не столько для моих слушателей, сколько для других — ученых и философских читателей, которым как-нибудь попадет в руки это сочинение, я предназначаю следующее примечание. — Большинство людей легче было бы побудить считать себя за кусок лавы с луны, чем за некоторое Я. Поэтому они не приняли Канта и не почували его духа; поэтому не поймут они и этого изложения, хотя в нем на самое первое место поставлено условие всякого философствования. Кто еще не достиг согласия с самим собою относительно этого пункта, тот не в силах понять никакой основательной философии; да он и не нуждается в ней. Природа, машиною которой он является, будет руководить им, без всякого содействия с его стороны, во всех делах, которые ему надлежит выполнить. Философствование требует самостоятельности; самостоятельность же может дать себе только сам человек. — Мы не должны хотеть видеть без помощи глаз, но мы не должны также утверждать, что глаз видит. (*Примеч. к 1-му изд.*).

При первом появлении этого примечания в кругах, близких автору, над ним неоднократно смеялись некоторые лица, чувствовавшие себя им задетыми. Я хотел бы выбросить его из этого издания, однако мне на память приходит, что оно, к сожалению, сохраняет свою силу и теперь. (*Примеч. ко 2-му испр. изд.*)

Что не-Я должно оказывать действие на Я, что оно должно нечто уничтожить в Я, значит — очевидно — что оно должно уничтожить в Я некоторое полагание, должно сделать так, чтобы Я чего-либо не полагало в себе. Если при этом тем, на что оказывается действие, должно действительно быть Я, то на него невозможно оказать никакого иного воздействия, кроме того, которым бы оно побуждалось к некоторому не-полаганию в себе.

Наоборот, что для Я должно существовать некоторое не-Я, не может значить ничего иного, кроме того, что Я должно полагать реальность в не-Я; ибо для Я нет, да и не может быть, никакой другой реальности, кроме реальности, через него положенной.

Что деятельность Я и не-Я суть одно и то же, значит, что Я может не полагать в себе чего-либо только через то, что оно полагает это нечто в не-Я; и полагать в себе что-либо оно может лишь через то, что не полагает его в не-Я. Полагать же вообще Я должно с необходимостью, поскольку оно есть некоторое Я; но только не непременно в себе. — Страдательное состояние Я и страдательное состояние не-Я суть тоже одно и то же. Что Я не полагает чего-либо в себе, значит, что это нечто полагается в не-Я. Деятельность и страдание Я суть одно и то же; ибо поскольку оно чего-либо не полагает в себе, оно полагает его в не-Я. — Деятельность и страдание не-Я суть одно и то же. Поскольку не-Я должно воздействовать на Я, должно уничтожить в нем нечто, постольку в нем полагается силою Я нечто равное. Таким образом с очевидностью раскрывается полное синтетическое объединение. Ни один из всех названных моментов не является основанием другого; но они все суть одно и то же.

Следовательно, вопрос о том, каково основание страдания в Я, вообще нельзя разрешить, менее же всего его можно разрешить, предположив некоторую деятельность не-Я как вещи в себе; ибо в Я нет никакого чистого страдания. Но, разумеется, остается еще другой вопрос, а именно вопрос о том, каково же основание всей только что

установленной взаимо-смены? Утверждать, что взаимо-смена вообще прямо и без всяких оснований полагается и что суждение, полагающее ее как наличность, есть тети-ческое суждение, нельзя, ибо безусловно полагается только одно Я; в чистом же Я не содержится никакой такой взаимо-смены. Однако тотчас же становится ясно, что подобное основание непостижимо в теоретическом наукоучении, так как оно не содержится под основоположением этого последнего, утверждающим, что Я полагает себя как определяемое не-Я, а скорее предполагается этим основоположением. Следовательно, такое основание, если только оно вообще может быть обнаружено, должно лежать за пределами теоретического наукоучения.

Таким образом, господствующий в нашей теории критический идеализм оказывается определенно установленным. Он догматичен против догматического идеализма и реализма, доказывая, что и деятельность Я сама по себе не является основанием реальности не-Я, и деятельность не-Я сама по себе не является основанием страдания в Я. Что же касается вопроса о том, что является основанием принимаемой между ними взаимо-смены (ответа на который ждут от него), то он довольствуется своим незнанием и констатирует, что исследование этого лежит за пределами теорий. В своем объяснении представления он не исходит ни из какой-либо абсолютной деятельности Я, ни из абсолютной деятельности не-Я, а отправляется от некоторой такой определенности (*Bestimmtheit*), которая является одновременно и определением (*Bestimmen*), так как в сознании непосредственно не содержится и не может содержаться ничего другого. Чем это определение, в свою очередь, будет определяться, — это остается в теории совершенно нерешенным вопросом; и эта неполнота толкает нас тоже за пределы теории, в практическую часть наукоучения.

Вместе с тем совершенно уясняется столь часто употреблявшееся выше выражение: *сокращенная, уменьшенная, ограниченная* деятельность Я. Так обозначается та

деятельность, которая направляется на нечто в не-Я, на некоторый *объект*, — следовательно, своего рода объективное действие. Действование Я вообще или же его полагание совершенно неограничено и не может быть ограничено; полагание же им Я является ограниченным в силу того, что оно должно полагать некоторое не-Я.

β) Форма чистой взаимо-смены в понятии действительности и ее материя взаимно определяют друг друга.

Выше мы видели, что чистая взаимо-смена вообще может быть отличена от независимой от нее деятельности только при помощи рефлексии. Когда взаимо-сменение (*Wechseln*) полагается в члены самой взаимо-смены, то деятельность остается в стороне, и взаимо-смена рассматривается лишь сама в себе и как взаимо-смена. Какой из способов рассмотрения правилен и не являются ли, может быть, все они неправильными, если применять их изолированно, — все это станет ясно в свое время.

Во взаимо-смене как таковой, в свою очередь, можно различать форму и материю. Формой взаимо-смены является простое обоюдное проникновение взаимо-членов друг в друга как таковое. Материей же ее является то в них обоих, что делает возможным и необходимым их взаимное проникновение. — Характерной формой взаимо-смены в действительности является *возникновение через уничтожение* (становление через исчезновение). — (При этом следует — обратите на это внимание — совершенно отвлечься от субстанции, на которую производится действие, от субстрата уничтожения, а стало быть, и от всякого *временного условия*. Если такой субстрат будет полагать, то, конечно, *в отношении к нему* и возникающее тоже будет полагать во время. Но от этого нужно отвлечься, как бы то ни было трудно для силы воображения (*Einbildungskraft*), ибо субстанция не вступает во взаимо-смену: только нечто в нее (субстанцию) *входящее* и нечто этим входящим *вытесняемое* и *уничтожаемое* вступают между собой во взаимо-смену; и о том, что вступает во взаимо-смену, речь идет лишь постольку, поскольку оно туда вступает. На-

пример,  $X$  уничтожает  $-X$ . Разумеется,  $-X$  существовало *ранее* того, чем было уничтожено; если только оно должно быть рассматриваемо как существующее, то, естественно, оно должно быть полагаемо в предшествующее время, а  $X$  — ему в противоположность — в последующее время. Однако же оно должно быть мыслимо не как существующее, а как *не существующее*. Но существование  $X$  и несуществование  $-X$  отнюдь не суть в различных временах, но суть в *одном и том же моменте*. Следовательно, если нет чего-либо такого, что принуждало бы нас полагать момент в какой-нибудь ряд моментов, — они совсем не суть во времени.) Материей, подлежащей исследованию взаимо-смены, является *существенное противобытие* (несовместимость по качеству).

Что форма этой взаимо-смены должна определять ее материю, значит следующее: так как и поскольку члены взаимо-смены взаимно уничтожают друг друга, они существенно противоположны. (Действительное) обоюдное уничтожение определяет круг существенного противобытия. Если они не уничтожают взаимно друг друга, они не являются существенно противоположными (*essentialiter opposita*). — Это парадокс, против которого тоже восстает только что указанное непонимание. А именно: руководствуясь внешней видимостью, полагают, что при этом совершается умозаключение от случайного к существенному. Правда, от наличного уничтожения можно-де умозаключать к существенному противобытию; но нельзя умозаключать в обратном порядке от существенного противобытия к наличному уничтожению; для того, чтобы это произошло, должно присоединиться еще одно условие, а именно непосредственное влияние их друг на друга (например, если взять тела, нужно еще присутствие их в одном и том же пространстве). Оба существенно противоположных момента могли бы ведь существовать изолированно, вне какого бы то ни было соединения; от этого они не сделались бы менее противоположными; но друг друга они все же в таком случае не уничтожили бы. — Источник

этого недоразумения, а равно и способ его преодоления, станет сейчас ясным.

Что материя этой взаимо-смены должна определять ее форму, значит, что существенная противоположность определяет взаимное уничтожение; лишь при условии, что члены друг другу существенно противоположны и лишь поскольку это так, могут эти члены взаимно уничтожать друг друга. — Если наличное уничтожение будет вообще полагаться в сферу противоположности, но только при этом не будет заполнять ее целиком, а лишь — некоторую ограниченную из ее подсфер, граница которой определяется дополнительным условием действительного влияния, то всякий, не колеблясь, признает справедливость установленного положения, а парадоксальность его сведется, пожалуй, только к тому, что оно впервые нами ясно установлено. Но —

материя взаимо-смены и ее форма должны определять друг друга взаимно, т. е. из простого противобытия должно следовать взаимное уничтожение, а стало быть, также и проникновение, непосредственное влияние, из обоюдного же уничтожения — противобытие. Они знаменуют собой одно и то же; они противопологаются сами по себе, или же — они уничтожают друг друга взаимно. Их влияние и их существенная противоположенность суть одно и то же.

Поразмыслим еще над этим результатом. То, что полагается, благодаря предпринятому синтезу, между взаимно-членами, есть необходимость их соединения: это то *X*, которое обнаруживает неполноту каждого из них в отдельности и может содержаться только в них обоих. При этом возможность отделить бытие в себе от бытия во взаимо-смене отвергается: оба члена полагаются как взаимно-члены и вне взаимо-смены совсем не полагаются. — Здесь от реального противобытия в умозаключении совершается переход к противопологанию или идеальному противобытию, и наоборот: реальное и идеальное противобытие суть одно и то же. — Затруднение,

которое вырастает при этом перед здоровым человеческим рассудком, исчезает, если только вспомнить, что одним из членов взаимно-смены является Я, которому *противоположно* только то, что оно себе само *противопологает*, и которое только тому *является* противоположным, чему оно себя само *противопологает*. Таким образом, настоящий результат есть только воспроизведение в другом виде прежнего.

γ) В действительности взаимно определяют друг друга и тоже образуют синтетическое единство деятельность, взятая как синтетическое единство, и взаимно-смена, взятая как синтетическое единство.

Деятельность как синтетическое единство мы можем назвать *опосредствованным полаганием* (опосредствованным приложением) употребляя последнее слово в утвердительном смысле, как полагание реальности через посредство некоторого ее не-полагания); чистая же взаимно-смена как синтетическое единство состоит в *тождестве существенного противо-бытия и реального уничтожения*.

1. Что первым из них определяется последнее, значит, что *опосредствованность* полагания (в которой тут, собственно, все дело) является условием и основанием того, что существенное противо-бытие и реальное уничтожение суть совершенно одно и то же; благодаря тому, что полагание является опосредствованным и поскольку это так, противо-бытие и уничтожение тождественны. —

а) Если бы осуществлялось *непосредственное* полагание тех членов, которые должны взаимно-сменяться, то противо-бытие и уничтожение были бы различны. Предположите, что  $A$  и  $B$  суть взаимно-члены. Предположите, что прежде всего  $A = A$ , а  $B = B$ ; но что затем, согласно некоторому определенному количеству,  $A$  является равным также и  $-B$ , а  $B$  является равным также и  $-A$ . В таком случае оба они могли бы быть полагаемы в их первоначальном значении и тем не менее не уничтожать при этом друг друга. То, в чем они противопологаются, было бы тут оставлено в стороне; они не были бы поэто-

му полагаемы как существенно противоположные (сущность которых заключается в чистой противоположенности) и друг друга взаимно уничтожающие, ибо они были бы при этом полагаемы *непосредственно*, в независимости друг от друга. Но в таком случае они были бы полагаемы не как простые взаимо-члены, а как реальность в себе ( $A = A$ , § 1). Взаимо-члены могут быть полагаемы только *опосредствовано*;  $A$  является равным  $-B$  и ничем более;  $B$  является равным  $-A$  и ничем более; и из этой опосредствованности полагания следует существенное противо-бытие, взаимное уничтожение и тождественность обоих. Ибо

b) если  $A$  полагается только как противоположность  $B$  и не может быть отмечено никаким другим предикатом, а  $B$  полагается только как противоположность  $A$  и тоже не допускает приложения к себе никакого другого предиката (в том числе и предиката *вещи*, который всегда склонна примешивать сюда не привыкшая еще к точной абстракции сила воображения), если, следовательно,  $A$  должно быть полагаемо как реальное не иначе, как при условии, что  $B$  не будет полагаться, а  $B$  должно быть полагаемо как реальное не иначе, как при условии, что  $A$  не будет полагаться, то ясно, что их общая сущность состоит в том, что каждое из них полагается не-полаганием другого, — иначе говоря, заключается в *противо-бытии*, а также — если отвлечься от той действительной умственной силы (*Intelligenz*), которая полагает, и сосредоточить свое размышление на взаимо-членах как таковых, — в том, что они взаимно друг друга уничтожают. Их существенное противо-бытие и их взаимное уничтожение являются, стало быть, тождественными постольку, поскольку каждый из членов полагается лишь не-полаганием другого, и только так.

Согласно же вышесказанному именно таково отношение между Я и не-Я. Я (рассматриваемое при этом, как абсолютно действительное) может перенести реальность на не-Я только через то, что оно не полагает ее в себе; и

наоборот, оно может перенести реальность в себя только через то, что не полагает ее в не-Я. (Что этот пункт не противоречит вышеустановленной реальности Я, станет ясным при более близком его определении; да и теперь уже это ясно отчасти: речь идет совсем не об *абсолютной*, а о *перенесенной* реальности). Их сущность — поскольку они должны взаимно-сменяться — состоит поэтому лишь в том, что они противопологаются и взаимно уничтожают друг друга. Поэтому, *опосредствованностью* полагания (или, как в дальнейшем это станет ясно, законом сознания: *без субъекта нет объекта, без объекта нет субъекта*), и только ею одной, обосновывается существенное противобытие Я и не-Я, а благодаря этому и вся реальность как не-Я, так и Я, поскольку она должна быть полагается лишь как полагаемая, — должна быть идеальна; ибо абсолютная реальность не теряется при этом; она налична в полагающем. Эта опосредствованность — в тех пределах, до которых мы дошли в нашем синтезе, — не должна в свою очередь быть обосновываемая тем, что ею обосновано; не может она так обосновываться и согласно правильному употреблению принципа основания. В том, что уже было установлено, в реальности не-Я и в идеальной реальности Я, не заключается поэтому основания такой опосредствованности. Следовательно, оно должно бы заключаться в абсолютном Я, а эта опосредствованность должна бы сама быть абсолютно, т. е. через себя и в себе самой обоснована.

Этот здесь вполне правомерный способ умозаключения приводит к некоторому новому идеализму, еще более отвлеченному, чем был предыдущий. В предыдущем идеализме некоторая сама по себе полагаемая деятельность была уничтожаема природою и сущностью Я. Она, сама по себе являясь вполне возможной деятельностью, была уничтожаема прямо и без всякого дальнейшего основания; и благодаря этому стали возможны некоторый объект, некоторый субъект и т. д. В этом идеализме из Я развивались представления как таковые совершенно неизвестным

для нас и недоступным нам образом — как бы в какой-то последовательной, т. е. чисто-идеалистической, предустановленной гармонии.

В нынешнем же идеализме деятельность вообще находит свой закон непосредственно в себе самой: она является опосредствованной и не является никакой другой только и только потому, что она такова. Таким образом, в Я не уничтожается никакой деятельности: опосредствованная деятельность в нем налицо, а непосредственной вообще не должно быть. Из опосредствованности же этой деятельности можно вполне объяснить все остальное — реальность не-Я и постольку отрицание Я, отрицание не-Я и постольку реальность Я. Тут из Я развиваются представления согласно некоторому определенному и познанию доступному закону его природы. Для них возможно тут указать некоторое основание, но только не для *закона*.

Этот последний идеализм с необходимостью отменяет предыдущий, так как он подлинным образом объясняет из высшего основания то, что оставалось для прежнего идеализма необъяснимым. Первый идеализм можно даже опровергнуть идеалистически. Основоположение такой системы гласило бы: *Я конечно просто потому, что оно конечно*.

Но, если такой идеализм и поднимается выше предыдущего, он не достигает все же той высоты, которой нужно достигнуть, — не достигает просто полагаемого и безусловного. Правда, в нем безусловно полагается некоторая конечность; однако же все конечное, согласно своему понятию, ограничивается своею противоположностью; и абсолютная конечность представляет собой внутренне противоречивое понятие.

В целях различения я обозначаю вышеупомянутый первый идеализм, уничтожающий нечто само по себе полагаемое, именем *качественного* идеализма, последний же идеализм, первоначально полагающий для себя некоторое ограниченное количество, — именем *количественного* идеализма.

2. Тем, что сущность взаимо-членов заключается в чистом противобытии, определяется опосредствованность полагания; она возможна лишь при условии первой. Если сущность взаимо-членов состоит еще в чем-нибудь, помимо простого противобытия, то становится тотчас же ясным, что через посредство неполагания одного из них во всей его сущности отнюдь еще не полагается второй тоже во всей его сущности; и наоборот. Если же их сущность не состоит ни в чем ином, кроме этого, то, ежели только они должны быть полагаемы, они могут быть полагаемы лишь посредственно, как то и явствует из только что сказанного.

Но таким образом существенное противобытие, противобытие в себе, устанавливается как основание опосредствованности полагания. Оно просто налично в этой системе и не может быть еще как-либо объяснено; опосредствованность же полагания им обосновывается.

И вот, подобно тому, как первый способ умозаключения устанавливает своего рода количественный идеализм, так данный способ приводит к некоторого рода количественному реализму, который, разумеется, необходимо отличать от вышеустановленного качественного реализма. При этом последнем на Я производится некоторым не-Я, имеющим независимую от него реальность в себе самом, некоторое воздействие, благодаря которому деятельность Я отчасти парализуется; реалист же только количественный довольствуется в таком случае своим неведением и признает, что полагание реальности в не-Я совершается для Я лишь в силу закона основания. Но он утверждает *реальную наличность некоторого ограничения Я*, происходящего без всякого содействия со стороны самого Я, — будь то абсолютная деятельность, как утверждает качественный идеалист, или некоторый в природе Я содержащийся закон, как утверждает количественный идеалист. Качественный реалист утверждает независимую от Я реальность некоторого *определяющего начала*; количественный реалист утверждает независимую от Я реаль-

ность лишь некоторого *определения*. В Я имеется некоторое определение, основание которого не должно быть полагаемо в Я; это является для количественного реалиста фактом; возможность исследовать основание этого определения *как таковое* отрезана для него, т. е. определение это просто налично для него без всяких оснований. Разумеется, он должен относить его, согласно заключающемуся в нем самом закону основания, к чему-либо в не-Я как реальному основанию; но он знает, что этот закон заключается только в нем и потому не вводится этим в обман. Каждому сразу же бросится в глаза, что такой реализм представляет собою не что иное, как идеализм, установленный выше под именем критического, и что и Кант также установил именно этого рода реализм и на той степени рефлексии, на которую он себя поставил, не мог и не хотел установить реализм какого-либо иного рода\*

От описанного только что количественного идеализма установленный теперь реализм отличается тем, что, хотя они оба и принимают некоторую конечность Я, первый из них принимает при этом лишь просто полагаемую его конечность, второй же — случайную, которая, однако, тоже

---

\* Кант доказывает идеальность объектов, отправляясь от предполагаемой идеальности времени и пространства; мы же, наоборот, будем доказывать идеальность времени и пространства из доказанной идеальности объектов. Он нуждается в идеальных объектах для того, чтобы заполнить время и пространство; мы же нуждаемся во времени и пространстве для того, чтобы поместить идеальные объекты. Поэтому наш идеализм, который, однако, отнюдь не догматичен, а критичен, идет несколько дальше его идеализма. Здесь не место ни показывать, что Кант прекрасно знал также и то, чего он не говорил (что можно, впрочем, показать с полнейшей очевидностью), ни указывать те основания, почему он и не мог, и не хотел сказать всего, что знал. Установленные здесь и еще подлежащие установлению в дальнейшем принципы, очевидно, лежат в основе его принципов, как в том может убедиться каждый, кто пожелает освоиться с *духом* его философии (которая ведь должна была иметь дух). Что он в своих критиках хочет установить не науку, а только пропедевтику к ней, об этом он сам неоднократно говорил. Поэтому трудно понять, почему его поклонники не хотят ему поверить только в этом.

не поддается дальнейшему объяснению. Количественный реализм отменяет качественный как необоснованный и излишний тем самым, что он и без него — правда, впадая в ту же ошибку, — вполне объясняет то, что должно быть им объяснено: наличность некоторого объекта в сознании. Впадая в ту же ошибку, говорю я. А именно: он совершенно не в состоянии объяснить того, как может некоторое реальное определение стать идеальным, как может некоторое *само по себе* наличное определение стать определением *для полагающего Я*. — Разумеется, теперь показано уже, как через существенную противоположенность определяется и обосновывается опосредствованность полагания.

Но чем же обосновывается *полагание* вообще? Если положение должно произойти, то оно может быть осуществлено, разумеется, только опосредствованно; но ведь полагание само по себе является абсолютным действием Я, в этой своей функции совершенно неопределенного и неопределимого. Следовательно, данная система несет на себе гнет уже не раз отмечавшейся выше невозможности перехода от ограниченного к безграничному. Количественному идеализму не приходится бороться с этой трудностью, ибо он вообще уничтожает переход; но зато он сам уничтожается тем очевидным противоречием, что просто полагает нечто конечное. — Надо надеяться, что наше исследование пойдет именно тем путем, который указан выше, и что благодаря синтетическому объединению обоих синтезов *критический* количественный идеализм выступит как средний путь между объяснениями обоого рода.

3. Опосредствованность полагания и существенное противобытие определяют друг друга взаимно; они заполняют одну и ту же сферу и поэтому суть едины. Сразу же ясно, как нужно мыслить это для того, чтобы оно вообще было мыслимо как возможное; а именно: *бытие* и *положенность* (Gesetzsein), идеальное и реальное отношение, противопоставления и противоположенность должны быть одним и тем же. Далее, сразу же ясно, при ка-

ком условии это возможно; а именно: если полагаемое в отношении и полагающее суть одно и то же, т. е. если полагаемое в отношении есть Я — Я должно находиться с каким-либо X, которое постольку с необходимостью должно стать некоторым не-Я, в таком отношении, что оно будет полагаться лишь через посредство не-положенности другого, и наоборот. Я же, поскольку оно есть действительно некоторое Я, находится в некотором определенном отношении лишь постольку, поскольку оно полагает себя как стоящее в этом отношении. Значит, совершенно безразлично, скажем ли мы относительно Я: оно *полагается* в это отношение, или же: оно *полагает себя* в это отношение. Оно лишь постольку может быть перемещено в это отношение (realiter), поскольку оно себя в нем полагает (idealiter); и оно может полагать себя в нем лишь постольку, поскольку оно туда перемещается, ибо одним только просто полагаемым Я такое отношение не полагается, а скорее ему противоречит.

Постараемся сделать еще яснее важное содержание нашего синтеза. — Лишь опосредствованное полагание как Я, так и не-Я, т. е. полагание Я лишь через посредство не-полагания не-Я, а не-Я — лишь через не-полагание Я, является — предполагая, конечно, установленное в начале нашего параграфа главное положение всего теоретического исследования, из которого мы развили все вышеизложенное, и не предполагая ничего другого — законом для Я (Я представляет собою повсюду, следовательно, безусловно *полагающее* начало; но в настоящем исследовании мы от этого отвлекаемся; *полагаемым* Я является лишь при том условии, что не-Я будет полагаться при этом как не-полагаемое, что оно будет отрицаться.) — Прибегая к общепринятому способу выражения, это значит: Я, поскольку оно здесь рассматривается, есть простая противоположность не-Я и ничего больше; а не-Я есть простая противоположность Я и ничего больше. Без Ты нет Я; без Я нет Ты. Ради ясности мы будем уже теперь именовать в *этом* и только в этом смысле не-Я *объектом*, а Я —

субъектом, хотя мы еще и не в состоянии пока показать, насколько подходящи такие наименования. Независимое от этой взаимо-смены не-Я не должно быть именуемо объектом, а независимое от нее Я не должно быть обозначено как субъект. — Значит, субъект есть то, что не есть объект, и кроме этого он не имеет пока никакого другого предиката; объект же есть то, что не есть субъект, и кроме этого он не имеет пока никакого другого предиката.

Если в основание объяснения представления кладется этот закон и о каком-либо дальнейшем основании уже не спрашивается, то прежде всего нет никакой надобности в каком-либо воздействии не-Я, которое принимается качественным реалистом с той целью, чтобы обосновать наличие в Я страдание; в таком случае нет надобности даже в этом страдании (раздражении, определении), которое принимает количественный реалист для своего объяснения. — Предположите, что Я должно вообще полагать в силу своей сущности, — положение, которое мы докажем в дальнейшем главном синтезе. Оно может полагать либо только субъект, либо только объект, и притом их оба — только опосредствованно. Пусть оно полагает объект; но тогда оно с необходимостью уничтожает субъект, и в нем возникает некоторое страдательное состояние; оно относит это страдательное состояние неизбежным образом к некоторому реальному основанию в не-Я, и таким образом возникает представление некоторой независимой от Я реальности не-Я. — Или же оно полагает субъекта; но в таком случае оно необходимо уничтожает полагаемый объект и тогда, в свою очередь, возникает некоторое страдательное состояние, которое оказывается отнесенным уже к деятельности субъекта и порождает представление некоторой независимой от не-Я реальности Я (представление о некоторой свободе Я, которая в нашей настоящей дедукции является, конечно, *только представляемой* свободой). — Таким образом, отправляясь от среднего члена, как то, разумеется, и должно быть в силу закона синтеза, мы достигаем полного объяснения и обоснования (идеаль-

ного) страдания Я и (идеальной) независимой деятельности как Я, так и не-Я.

Но так как установленный закон является, очевидным образом, некоторым *определением* (деятельности Я, как таковой), то он должен иметь какое-нибудь основание, и наукоучение обязано указать это его основание. При этом, если не вдвинуть путем нового синтеза какого-нибудь нового среднего члена, как то и должно быть, то можно будет искать этого основания лишь в *ближайшем образом ограничивающих это определение* моментах, в *полагании Я* или в его *страдании*. Первое из них берет в качестве основания определения количественный идеалист, превращающий указанный закон в закон полагания вообще; второе же из них берется количественным реалистом, который выводит указанный закон из страдательного состояния Я. Согласно первому, указанный закон есть нечто субъективное и идеальное, имеющее свое основание только в Я; согласно второму, этот закон объективен и реален и не имеет своего основания в Я. — Где же должен он иметь его или должен ли он вообще иметь какое-нибудь основание — относительно этого исследование пресекается. Разумеется, устанавливаемое как нечто необъяснимое, раздражение (Affektion) Я должно быть отнесено к какой-либо вызывающей его реальности в не-Я; но это происходит только вследствие некоторого объяснимого и как раз раздражением этим объясняемого закона в Я.

Результатом нашего только что установленного синтеза является то, что оба они неправы, что упомянутый закон и не только субъективен и идеален, и не только объективен и реален, но что основание его должно лежать одновременно и в объекте, и в субъекте. Относительно же того, как он может лежать в них обоих, исследование в данный момент пресекается, и мы довольствуемся простым неведением. В этом-то как раз и заключается тот критический количественный идеализм, установление которого мы выше обещали. Однако, так как выше поставленная задача еще не полностью разрешена и мы имеем

перед собою еще несколько синтезов, то надо думать, что в будущем можно будет сказать нечто более определенное относительно обоснования этого рода.

б) Перейдем теперь к понятию субстанциальности и будем обращаться с ним так же, как мы обращались с понятием действительности. Соединим сначала синтетически деятельность формы с деятельностью материи; затем соединим синтетически форму чистой взаимо-смены с ее материей; и наконец соединим друг с другом синтетически возникающие отсюда единства.

а) Сначала обратимся к деятельности формы и материи (причем предполагается известным из вышеизложенного, в каком смысле будут определяться тут эти обозначения).

При этом, и в данном случае и во всех последующих главным предметом, о котором, собственно, будет идти речь, является правильное и определенное понимание того, что *характерно* для субстанциальности (вследствие противоположности с действительностью).

Деятельность формы в этой особой взаимо-смене представляет собою, согласно вышесказанному, некоторое неполагание через посредство абсолютного полагания; полагание некоторого нечто как чего-то *не-полагаемого* через посредство полагания некоторого другого как *полагаемого*: отрицание через утверждение. — Не-полагаемое должно, значит, все же быть полагаемо; оно должно быть полагаемо как не-полагаемое. Оно не должно, стало быть, быть вообще *уничтожено*, как при взаимо-смене действительности, а только *исключено* из некоторой определенной сферы. Оно отрицается поэтому не путем *полагания вообще*, а только путем некоторого *определенного* полагания. Через это полагание, которое в этой своей функции является определяемым, а следовательно, как объективная деятельность, также и определяющим, должно быть равным образом определяемо и (как полагаемое) *полагаемо*, т. е. оно должно быть полагаемо в некоторую определенную сферу как нечто ее заполняющее. И вот ста-

новится понятно, каким образом через посредство подобного полагания может быть полагается нечто другое как не-полагаемое; оно не полагается только в эту сферу и не полагается в нее или исключается из нее именно через то, что ее заполнить должно то, что в нее полагается. — Этим действием, однако, исключенное еще отнюдь не полагается в какую-либо определенную сферу; его сфера получает благодаря этому только и только один отрицательный предикат; его сфера — *не эта сфера*. Какова его сфера и вообще является ли она какой-нибудь определенной сферой — это отсюда еще ни чуточки не уясняется. — Следовательно, определенным характерным свойством формальной деятельности при взаимопределении через субстанциальность является исключение из некоторой определенной, заполненной и постольку обладающей полнотою (в ней содержащегося) сферы.

При этом трудность заключается, очевидно, в том, что исключаемое = *B* должно быть, разумеется, тоже полагается и только в сфере *A* не должно полагаться; сфера же *A* должна полагаться как абсолютная полнота; откуда будет следовать, что *B* вообще не может быть полагается. Следовательно, сфера *A* должна быть полагается в одно и то же время и как полнота, и как не-полнота. Она полагается как полнота в отношении к *A*; она полагается как не-полнота в отношении к исключаемому *B*. Но ведь сама сфера *B* не является определенной; она определяется лишь отрицательно, как сфера не-*A*. Следовательно, если все принять во внимание, *A* полагалось бы в таком случае как определенная и постольку целостная, совершенная часть некоторого неопределенного и постольку не совершенного целого. Полагание такой высшей сферы, заключающей в себе обе сферы — определенную и неопределенную — было бы в таком случае именно той самой деятельностью, благодаря которой достигалась бы возможность только что установленной формальной деятельности, — следовательно, той деятельностью *матери*, которую мы ищем.

(Пусть дан определенный кусок железа =  $C$ , который двигается вперед. Вы полагаете при этом железо просто, как оно полагается через одно только свое понятие (в силу положения  $A = A$ , § 1) =  $A$ , как абсолютную полноту, и не находите в его сфере движения =  $B$ ; и вы поэтому исключаете  $B$  положением  $A$  из его сферы. Однако же вы не уничтожаете этим движения куска железа =  $C$ ; вы отнюдь не хотите безусловно отрицать его возможность; следовательно, вы полагаете движение за пределами сферы  $A$  в некоторую *неопределенную* сферу, так как вы *совершенно не знаете, при каком условии и в силу какого основания кусок железа =  $C$  станет двигаться*. Сфера  $A$  представляет собою полноту железа, и в то же время она не есть такая полнота, так как в нее не входит движение  $C$ , которое тоже ведь есть железо. Значит, вы должны провести вокруг обеих сфер некоторую более высокую сферу, которая бы охватывала в себе то и другое — и движущееся, и неподвижное железо. Поскольку железо заполняет собою эту более высокую сферу, оно является субстанцией (а не постольку, поскольку оно заполняет собою сферу  $A$  как таковую, как то обыкновенно ошибочно полагают; в этом отношении оно является вещью, определенной для себя самой, через одно свое понятие, согласно положению  $A = A$ ); движение же и не-движение суть его акциденции. Что не-движение присуще ему в ином смысле, чем движение, и на чем это основывается — мы увидим в свое время.)

Что деятельность формы определяет деятельность материи, значило бы в таком случае, что некоторая более обширная, хотя и неопределенная сфера может быть полагается лишь постольку, поскольку из абсолютной полноты нечто исключается и полагается как в ней не содержащееся; только при условии действительного исключения возможна некоторая высшая сфера; без исключения нет более обширной сферы; т. е. без акциденца в  $Я$  нет не- $Я$ . Смысл этого положения теперь ясен, и мы добавим лишь несколько слов относительно его применения. —  $Я$  пола-

гается первоначально как *себя полагающее*; и *самополагание* заполняет постольку сферу его абсолютной реальности. Если оно полагает некоторый объект, то такое объективное полагание необходимо исключить из этой сферы и поместить в противоположную сферу *само-не-полагания*. Полагать некоторый объект и не полагать себя — значит одно и то же. Из этого действия исходит внешнее рассуждение; оно утверждает: Я полагает некоторый объект или же исключает нечто из самого себя просто потому, что оно это исключает и без какого-либо высшего основания на то, а через это исключение впервые становится возможной более высокая сфера *полагания вообще* (мы отвлекаемся от того, будет ли при этом полагаться Я или не-Я). — Ясно, что такого рода способ умозаключения идеалистичен и согласуется с вышеустановленным количественным идеализмом, согласно которому Я полагает нечто как некоторое не-Я, просто потому, что оно его полагает. В такой системе, следовательно, понятие субстанциальности должно бы было быть объясняемо именно так, как оно было объяснено выше. — Далее, здесь в общем ясно, что *самополагание* совершается в двойном отношении количества; с одной стороны, как абсолютная полнота; с другой стороны, как определенная часть некоторой неопределенной величины. Это положение может иметь в будущем последствия чрезвычайной важности. — Далее, ясно, что субстанция обозначает собою не *длящееся*, а *всеохватывающее*. Признак длительности присущ субстанции лишь в некотором, весьма вторичном смысле.

Что деятельность материи определяет и обуславливает деятельность формы, значило бы в таком случае, что более обширная сфера прямо полагается как некоторая более обширная сфера (следовательно, вместе с подчиненными ей сферами Я и не-Я); и благодаря этому только оказывается возможным исключение как подлинное действие Я (при наличии еще одного привходящего условия). — Ясно, что этот способ умозаключения приводит к реализму, и именно к реализму качественному. Я и не-Я пола-

гаются как противоположные: Я является вообще *полагающим*; то, что оно *полагает* себя при некотором определенном условии, а именно, когда оно *не* полагает не-Я, есть случайное обстоятельство и определяется через посредство основания полагания вообще, которое не лежит в Я. — В таком способе умозаключения Я фигурирует как некоторое представляющее существо, которое должно сообразоваться со свойствами вещей в себе.

Но ни один из двух способов умозаключения не должен иметь силы; но оба они должны быть взаимно видоизменены друг другом. Так как Я должно нечто исключить из себя, то должна получить существование и быть положена некоторая высшая сфера; и так как некоторая высшая сфера есть и полагается — Я должно из себя исключить нечто. Короче говоря, не-Я есть потому, что Я противопоставляет себе нечто; Я же противопоставляет себе нечто потому, что есть и полагается некоторое не-Я. Ни одно из двух не обосновывает другого, но то и другое составляют одно и то же действие Я, которое может обнаруживать различия только в рефлексии. — Теперь сразу же становится ясно, что такой результат равен вышеустановленному положению — идеальное и реальное основания суть одно и то же — и может быть из него объяснен, что, следовательно, этим результатом так же, как упомянутым положением, устанавливается критический идеализм.

β) Форма взаимно-смены в субстанциальности и материя ее должны определять друг друга взаимно.

Форма взаимно-смены заключается во взаимном исключении и взаимной исключенности взаимно-членов друг другом. Если *A* полагается как абсолютная полнота, то *B* исключается из его сферы и полагается в определенную, хотя и определимую сферу *B*. — Наоборот, если *B* полагается (если рефлексия направляется на *B* как полагаемое), то *A* исключается из абсолютной полноты, а именно — оно не подводится уже более под понятие ее, сфера *A* теперь не является уже больше абсолютной полнотой, но оказывается вместе с *B* частью некоторой неопределенной,

хотя и определенной сферы. — Это последнее обстоятельство нужно хорошенько принять во внимание и правильно понять, так как от этого зависит все остальное. — Следовательно, форма взаимо-смены есть взаимное исключение взаимо-членов из абсолютной полноты.

(Возьмите железо вообще и в себе самом; вы будете иметь в нем некоторое определенное совершенное понятие, заполняющее свою сферу. Предположите, что железо движется вперед; в таком случае вы имеете такой признак, который не заключается в данном понятии и потому из него исключается. Но так как вы все же приписываете это движение железу, то определенное прежде понятие железа имеет силу уже не как определенное, а лишь как доступное определению; в нем недостает некоторого определения, которое вы определите в свое время, как притяжимость магнитом.)

Что касается *материи взаимо-смены*, то теперь ясно, что в форме взаимо-смены, как она только что была представлена, остается неопределенным, что же такое собственно полнота: если исключенным должно быть  $B$ , то полноту заполняет сфера  $A$ ; если же, наоборот, должно быть полагаемо  $B$ , то обе сферы, и  $B$  и  $A$ , заполняют неопределенную, но допускающую определение полноту. (От того, что и эта последняя сфера  $A$  и  $B$  должна еще быть определена, мы здесь совершенно отвлекаемся.) Эта неопределенность не может оставаться. Полнота в обоих отношениях является полнотою. Но если каждая из сфер сверх этого не имеет еще какого-либо другого признака, которым бы они различались между собой, то невозможной оказывается вся постулированная взаимо-смена; ибо в таком случае полнота едина, и наличным является лишь один взаимо-член; следовательно, вообще нет никакой взаимо-смены. (Или же, выражаясь понятнее, но менее точно: представьте себе себя мысленно как зрителей этого взаимного исключения. Если вы не сможете различить при этом две полноты, между которыми пролагается взаимо-смена, для вас не будет взаимо-смены. Не сможе-

те же вы провести такого различения, если между ними, поскольку они суть не что иное, как полнота, не окажется какого-либо *X*, согласно которому вы тут ориентируетесь.) Следовательно, в целях возможности постулированной взаимо-смены должна быть предположена *определимость* полноты как таковой: должно быть предположено, что обе полноты можно как-нибудь различать; и эта определимость представляет собою *материю взаимо-смены* — то, на чем взаимо-смена продолжается и благодаря чему единственно она закрепляется.

(Если вы полагаете железо само по себе, т. е. изолированно и без всякой для вас заметной связи с чем-либо вне его, приблизительно так, как оно дано в общем опыте, свободном от научного познания естествоведения, между прочим же и как устойчивое на своем месте, то движение не входит в состав его понятия, и вы вполне правы, относя это движение на счет чего-то вне его, когда оно дано вам в явлении как нечто в движении находящееся. Если же вы станете все же приписывать движение железу, в чем вы тоже будете правы, то понятие это уже не будет более полным, и вам надлежит определить его далее в этом отношении и, например, ввести в его состав притяжимость посредством магнита. — Этим устанавливается некоторое различие. Если вы исходите из первого понятия, в таком случае *устойчивость на месте* оказывается *существенной* для железа, и только движение в нем является *случайным*; если же вы исходите из второго понятия, то *устойчивость* оказывается так же *случайной*, как и движение, ибо первая точно так же обуславливается отсутствием магнита, как второе — его присутствием. Вы будете, стало быть, лишены ориентировки, если вы не в состоянии установить некоторого основания для того, почему вы должны исходить из первого, а не из второго понятия, и наоборот, т. е., вообще говоря, если нельзя каким-нибудь образом определить, о какой полноте надлежит рефлексировать, о просто ли положенной и определенной или же о той, которая возникает благодаря этой

и исключенному, — о полноте определяемой, или, наконец, об обеих.)

Что *форма* взаимо-смены определяет свою материю, в таком случае значило бы, что полнота в вышеустановленном смысле определяется взаимным исключением, т. е. что этим последним указывается, которая из обеих возможных есть абсолютная полнота и из которой из них нужно исходить. То, что исключает из полноты нечто другое, есть, поскольку оно исключает, — полнота, и наоборот, и кроме этого нет иного основания для ее определения. — Если через посредство просто полагаемого *A* исключается *B*, то *A* постольку есть полнота; если рефлексия будет направлена на *B* и *A* поэтому не будет рассматриваемо как полнота, то постольку *A + B*, само по себе являющееся неопределенным, будет определяемой полнотою. Полнотою является определенное или определяемое в зависимости от того, что при этом будет иметься в виду. — Хотя такой результат и не представляется чем-либо новым и как кажется, в нем сказано то самое, что мы знали еще до синтеза, тем не менее перед синтезом мы имели все же надежду отыскать какое-нибудь основание для определения. Нынешний же наш результат совершенно рассеивает эту надежду; его значение отрицательно; и он говорит нам: вообще невозможно никакое иное основание определения, кроме как через посредство отношения.

(В прошлом примере можно исходить из просто положенного понятия железа, и тогда устойчивость на месте оказывается *существенной* для железа; или же можно исходить из его определяемого понятия, и тогда устойчивость является *случайным* признаком. И то, и другое правильно в зависимости оттого, что имеется в виду, и относительно этого нельзя указать никакого вносящего определенность правила. Различие тут только относительно.)

Что *материя* взаимо-смены определяет ее *форму*, значило бы в таком случае, что определяемость полноты в вышеизложенном смысле, *которая, следовательно, полагается*, так как она должна определять нечто другое

(т. е. определение является действительно возможным, и существует некоторое  $X$ , согласно которому оно совершается, но заниматься исследованием которого нам здесь не надлежит), определяет взаимное исключение. Одно из двух, либо определенное, либо определяемое есть абсолютная полнота, и в таком случае другое не является ею. Поэтому имеется также и нечто абсолютно исключенное — то, что исключается через такую полноту. Если, например, определенное является абсолютной полнотою, то исключаемое таким путем оказывается абсолютно исключаемым. — Следовательно, — таков результат настоящего синтеза, — существует абсолютное основание полноты, и полнота эта не является только относительной.

(В приведенном выше примере не безразлично, будем ли мы исходить из определенного понятия железа или же из доступного определению понятия его, и будем ли мы считать устойчивость на месте существенным его моментом или же случайным признаком. Если предположить, что в силу какого-нибудь основания нужно было бы исходить из определенного понятия железа, то в таком случае абсолютной случайностью было бы только движение, а не устойчивость.)

Что *то и другое* должны определять друг друга взаимно, а не одно из двух другое, значит — чтобы без дальнейших околичностей обратиться прямо к сути дела, — что абсолютное и относительное основания определения полноты должны представлять собою одно и то же, отношение должно быть абсолютным, а абсолютное должно быть не чем иным, как некоторым отношением.

Постараемся сделать этот чрезвычайно важный результат еще яснее. — Определением полноты определяется одновременно и то, что должно быть исключено, и наоборот: это тоже отношение, но о нем не возникает никакого вопроса. Вопрос в том, какой из обоих возможных способов определения следует принять и утвердить? На это в первом члене был дан ответ: ни тот и ни другой; тут нет никакого другого определенного правила, кроме

следующего: если взять один из них, то можно постольку не брать другого, и наоборот; *который* же из них следует взять, об этом нельзя сказать ничего определенного. Во втором члене на вопрос был дан такой ответ: нужно взять один из них, и касательно этого должно быть некоторое правило. Что же это за правило, должно, естественным образом, оставаться неопределенным, так как основанием определения того, что подлежит исключению, должна быть *определимость*, а не *определение*.

Оба положения объединяются настоящим положением; им утверждается, стало быть, следующее: конечно, есть правило, но не такое правило, которое устанавливает какой-нибудь из обоих способов определения, а такое, которое устанавливает оба способа *как должныствующие друг другом взаимно определяться*. — Ни та, ни другая из рассмотренных доселе сфер не есть искомая полнота; они обе, будучи друг другом взаимно определены, осуществляют впервые эту полноту. Следовательно, речь идет о *некоем отношении между обоими способами определения*, между определением через отношение и абсолютным определением; и этим отношением впервые устанавливается искомая полнота. Абсолютной полнотою должно быть не  $A$  и не  $A + B$ , но  $A$ , определенное через  $A + B$ . Определимое должно быть определено определенным, а определенное — *определимым*; и возникающее отсюда единство есть та полнота, которую мы ищем. — Ясно, что таков и должен быть результат нашего синтеза; но несколько труднее понять, что этим может быть сказано.

Что определенное и определимое должны друг друга взаимно определять, очевидно значит, что определение долженствующего быть определенным заключается как раз в том, что оно является чем-то *определимым*. Оно есть *нечто определимое* и сверх того — ничего больше; в этом состоит вся его сущность. — Эта же *определимость* представляет собою искомую полноту, т. е. *определимость* есть некоторое определенное количество, она имеет свои границы, за которыми не бывает уже никакого опреде-

ния; и в пределах этих границ заключается вся возможная определенность.

Применим этот результат к наличному у нас случаю, и тотчас же все станет ясно. — Я полагает себя. В этом состоит его просто полагаемая реальность; сфера этой реальности исчерпана и заключает потому в себе абсолютную полноту (безусловно положенной реальности Я). Я полагает *некоторый объект*. Необходимым образом это объективное полагание должно быть исключено из сферы самополагания Я. Тем не менее это объективное полагание должно быть приписано Я; и отсюда мы получаем затем сферу  $A + B$  как (до сих пор неограниченную) полноту действий Я. — Согласно настоящему синтезу, обе сферы должны определять друг друга взаимно:  $A$  дает то, что оно имеет, — абсолютную границу;  $A + B$  дает то, что оно имеет, — содержание. И вот Я оказывается полагающим *некоторый объект* и не полагающим тогда субъекта или же полагающим субъект и не полагающим в таком случае объект — поскольку оно *себя полагает*, как полагающее согласно этому правилу. Таким образом, обе сферы совпадают друг с другом и только в соединении своем заполняют некоторую единственную *ограниченную* сферу; и постольку определение Я состоит в определенности через субъект и объект.

Определенная определенность есть та полнота, которой мы искали; такую полноту именуют *субстанцией*. — Никакая субстанция невозможна как таковая, если мы не будем исходить при этом из положенного безусловно, т. е. в данном случае из Я, которое полагает *только себя самого*, т. е. если мы из него не исключим что-то — в данном случае некоторое положенное не-Я или *некоторый объект*. — Но субстанция, которая как таковая не должна быть ничем иным, как определенностью, но все же при этом в некотором роде определенной, утвержденной, установленной определенностью, продолжает быть неопределенной и не является субстанцией (не есть нечто всеохватывающее), если она не определяется в свою очередь через нечто без-

условно положенное, в данном же случае — через *самополагание*. Я *полагает себя* как *себя полагающее* тем самым, что оно исключает не-Я, или — как *полагающее не-Я* тем самым, что оно исключает себя. — *Самополагание* происходит при этом дважды, но в двух весьма различных отношениях. Самополаганием первого рода обозначается *безусловное* полагание, самополаганием второго рода — *обусловленное* и некоторым исключением не-Я определяемое полагание.

(Пусть будет определением железа как такового *устойчивость на месте*; тогда изменение места тем самым исключено и постольку железо не представляет собою *субстанции*, так как оно является тут *неопределимым*. Однако же изменение места должно быть приписано железу. Это невозможно в том смысле, что *устойчивость на месте* через то будет совершенно уничтожена, так как в таком случае уничтоженным оказалось бы и само железо в том виде, как оно полагается; следовательно, изменения места нельзя приписывать железу, что, однако, противоречит требованию. Значит, *устойчивость* может быть уничтожена только отчасти, и изменение места определяется и ограничивается *устойчивостью*, т. е. изменение места осуществляется только в сфере некоторого определенного условия (например, присутствия некоторого магнита) и не имеет места за пределами этой сферы. Вне этой сферы имеет место опять-таки *устойчивость*. — Кто не видит того, что *устойчивость* берется здесь в двух весьма различных значениях, сначала как нечто *безусловное*, а затем как нечто *обусловленное отсутствием магнита*?)

Продолжим далее применение вышеустановленного основоположения: точно так же, как  $A + B$  определяется через  $A$ , определяется и само  $B$ , так как оно входит в состав определенного теперь определяемого;  $A$  же само является, как выше было показано, чем-то определяемым. Но поскольку  $B$  само оказывается определенным, им может быть определяемо также и  $A + B$ ; и так как должно иметь место некоторое абсолютное отношение, только

это последнее должно заполнять собою искомую полноту, то  $A + B$  должно с необходимостью быть определяемо через  $B$ . Следовательно, если  $A + B$  полагается и  $A$  постольку полагается в сфере определяемого, то  $A + B$  опять-таки определяется через  $B$ .

Это положение станет тотчас же ясным, если применить его к наличному случаю. — Я должно исключать нечто из себя самого: вот действие, до сих пор рассматривавшееся как первый момент всей подлежащей исследованию взаимо-смены. Я вывожу отсюда далее — и так как я нахожусь здесь в области основания, то я имею право делать дальнейшие выводы, — следующее: если Я должно исключать из себя нечто, в таком случае это нечто с необходимостью должно быть полагаяемо в нем до исключения, т. е. *независимо* от исключения; стало быть, оно является безусловно полагаяемым, так как мы не в состоянии привести для этого никакого высшего основания. Если мы отправимся от этой точки, то *исключение Я* будет знаменовать собою нечто в безусловно полагаяемом, — поскольку это последнее действительно таково, — не полагаяемое и должно быть исключено из его сферы; такое исключение не существенно для него. (Если объект одинаково полагается совершенно непостижимым образом в Я (ради возможного исключения) и постольку, без сомнения, должен быть объектом, то для него *случайно*, что он оказывается *исключенным* и — как то выяснится дальше — в силу такого исключения *представляемым*. Сам по себе — не вне Я, а в Я — он существовал бы без такого осуществления. Объект вообще (здесь  $B$ ) есть определенное: исключенное через субъекта (здесь  $A + B$ ) есть определяемое. Объект может быть исключен, может быть и не исключаем, — он всегда остается объектом в вышеуказанном смысле слова. — Тут положенность объекта встречается дважды; но кто не видит того, насколько различны значения такой положенности: сначала он полагается безусловно и просто; затем же — *под условием некоторой исключенности через Я?*).

(Из полагаемого как устойчивого железа должно быть исключено движение. Движение, согласно понятию железа, не было положено в железе; теперь оно должно быть исключено из железа; оно должно, значит, быть положено независимо от этого исключения, именно положено, безусловно в смысле неположенности через железо. (Это значит — выражаясь понятнее, но не так точно, — что если движение должно быть противоположаемо железу, то оно для этого уже должно быть *известно*. Но оно не должно быть известно *через железо*. Следовательно, оно известно откуда-нибудь иначе; и так как мы не принимаем здесь во внимание ничего, кроме железа и движения, то оно является просто известным). Если мы отправимся от *этого* понятия движения, то для него будет случайно, что оно между прочим присуще также и железу. Оно — понятие — составляет тут существенное, *железо* же для него есть нечто случайное. Движение, значит просто полагается. Из его сферы исключается железо, как нечто устойчивое на месте. Теперь — устойчивость отменяется, и железу приписывается движение. — Понятие движения встречается здесь дважды: сначала как безусловное, а затем как обусловленное уничтожением устойчивости в железе.)

Следовательно — и в этом состояло вышеустановленное синтетическое положение, — полнота заключается только в полном отношении, и не существует вообще ничего самого по себе устойчивого, что бы ее собою определяло. Полнота заключается в полноте некоторого отношения, а не какой-либо *реальности*.

(Члены отношения, будучи рассматриваемы в отдельности, суть *акциденции*; их полнота есть субстанция, как выше уже было сказано. — Здесь нужно только еще установить это категорически для тех, кто не в состоянии сами сделать столь нетрудного вывода, что под субстанцией надо разуметь не что-либо неподвижно закрепленное (*Fixiertes*), а только некоторую взаимо-смену. Если субстанция должна быть *определена* — что было достаточно выяснено, — или же если в качестве *субстанции*

должно мыслиться что-нибудь *определенное*, то взаимосмена должна, конечно, исходить из *какого-нибудь члена*, который закрепляется постольку, *поскольку* взаимосмена должна быть определена; но закрепляется этот член при этом не *безусловно*, так как я могу взять исходной точкой равным образом и противоположный ему член. И в таком случае тот член, который прежде был существенным, закрепленным, устойчивым, оказывается случайным, как то можно пояснить на вышеприведенных примерах. Акциденции, будучи синтетически объединены, дают субстанцию; и в этой последней не содержится ничего, кроме акциденций: субстанция, будучи анализирована, распадается на акциденции, и после полного анализа субстанции не остается ничего, кроме акциденций. Никакого длительно сохраняющегося субстрата, никакого носителя акциденций не нужно предполагать; любой случайный момент, выбираемый тобою сейчас, является всякий раз *своим собственным* носителем и носителем *противоположного* случайного момента, без того, чтобы была надобность еще в каком-нибудь особенном носителе. — Полагающее Я, благодаря самой удивительной из своих способностей, которой в свое время мы дадим более обстоятельное определение, удерживает до тех пор исчезающий случайный момент, пока не сравнит с ним того, что его вытесняет. — Именно эта почти что всегда недооценивавшаяся способность образует из непрерывных противоположностей единство, именно она становится между моментами, которые должны бы были взаимно уничтожать друг друга, и тем самым сохраняет тот и другой; именно она одна только делает возможным жизнь и сознание, в особенности сознание, как некоторый поступательный временной ряд; и она делает все это единственно лишь через то, что она на себе и в себе несет вперед такие акциденции, которые лишены всякого *общего* им носителя и не *могли* бы иметь такового, так как они взаимно уничтожались бы.)

γ) Деятельность как синтетическое единство, и взаимо-смена как синтетическое единство должны взаимно определять друг друга и в свою очередь образовать некоторое синтетическое единство.

Деятельность как синтетическое единство всего короче может быть описана как *некоторое усвоение и закрепление противоположностей*, чего-либо субъективного и объективного, в *понятии определенности*, в котором эти противоположности все же остаются противоположенными. (Для разъяснения и установления некоторой высшей точки зрения прошу сравнить изложенный здесь синтез с выше намеченным объединением Я и не-Я вообще через посредство количества (§ 3). Подобно тому, как там сначала Я было просто положено в отношении *качества* как абсолютная реальность, здесь просто полагается нечто, т. е. что-то определенное через посредство *количества*, в Я, или же Я полагается просто как *определенное количество*; тут полагается *нечто* субъективное как только субъективное; и такое действие выражает собою тезис, именно некоторый количественный тезис, в отличие от вышеупомянутого качественного. Но все способы действия Я должны исходить из некоторого синтетического действия. (В теоретической части наукоучения и в пределах того ограничения, которое мы предписали себе тут нашим основоположением, это — действительно некоторый тезис, так как мы ради такого ограничения не можем пойти еще дальше вперед; хотя, если бы мы однажды перешли эту границу, то обнаружилось бы, что такое действие есть также и некоторый синтез, долженствующий привести к высшему тезису). Подобно тому, как выше Я вообще было противопоставлено некоторое не-Я как противоположное *качество*, так и здесь субъективному противопоставляется нечто объективное путем простого исключения его из сферы субъективного, следовательно, просто через посредство *количества* (ограничения, определения), и такое действие есть количественный антитезис, как прежнее действие выражало собою качественный антитезис. Но ни

субъективное не должно быть уничтожаемо объективным, ни объективное — субъективным; точно так же, как выше Я вообще не должно было быть уничтожаемо через не-Я, и наоборот; оба они должны продолжать существовать рядом друг с другом. Они должны поэтому быть синтетически объединены и объединяются через нечто третье, в чем они равны, через определимость. Оба они — не субъект и объект как таковые, а субъективное и объективное, полагаемые через посредство тезиса и антитезиса, являются взаимно друг другом определяемыми и, лишь поскольку они таковы, могут они быть объединены, а также закреплены и фиксированы действующей в синтезе способностью Я (силой воображения). — Но совершенно так же, как то было выше, и здесь антитезис невозможен без тезиса, так как противопологать что-либо можно только чему-либо положенному; но и сам требующийся здесь тезис невозможен по своему содержанию без содержания антитезиса; ибо прежде, чем что-либо будет просто определено, т. е. прежде чем к нему будет применено понятие количества, оно должно уже существовать по своему качеству. Следовательно, вообще должно существовать нечто такое, в чем деятельное Я проводит для субъективного некоторую границу, отдавая остальное объективному. — По форме же, совершенно так же, как было выше, антитезис невозможен без синтеза, так как иначе антитезисом уничтожалось бы полагаемое, — следовательно, антитезис был бы уже не антитезисом, а сам был бы тезисом. Таким образом, все три действия суть лишь одно и то же действие; и только в рефлексии о них могут быть различены отдельные моменты этого единого действия.)

Что касается чистой взаимо-смены, то если форма ее — взаимное исключение взаимо-членов, и содержание — обширная сфера, содержащая в себе оба исключаящих друг друга члена, — синтетически объединяются, взаимное исключение само является обширной сферой, а обширная сфера сама есть взаимное исключение, т. е. взаимо-смена состоит всецело и исключительно в отноше-

нии; в нем не содержится больше ничего, кроме взаимного исключения — только что указанной определенности. Легко видеть, что это и должно было быть посредствующим звеном синтеза; но зато несколько труднее вообразить себе при голой определенности, при голом отношении, безо всего того, что находится в отношении (от чего здесь, да и во всей теоретической части наукоучения вообще приходится отвлекаться), нечто такое, что не является абсолютным ничто. Постараемся побудить к этому силу воображения, насколько это окажется для нас возможным. —  $A$  и  $B$  (нам уже известно, что этим обозначаются, собственно говоря,  $A + B$  в его определении через  $A$  и то же самое  $A + B$  в его определении через  $B$ , но для нашей цели мы можем от этого отвлекаться и называть то и другое прямо  $A$  и  $B$ ), —  $A$  и  $B$ , следовательно, противоположены, и если одно из них полагается, то другое не может быть полагаяемо: и, тем не менее, они должны существовать вместе, не уничтожая друг друга взаимно, и притом не только отчасти, как то требовалось до сих пор, а всецело и как противоположности; и задача заключается в том, чтобы это мыслить. Но нельзя мыслить то и другое вместе иначе и ни при каком другом возможном предикате, кроме как постольку, поскольку они взаимно уничтожают друг друга.  $A$  не может быть мыслимо и  $B$  не может быть мыслимо отдельно; но встреча, их воздействие (*Eingreifen*) друг на друга должно быть мыслимо, и только это является точкой их объединения.

(Предположите в физическом пункте  $X$  в момент времени  $A$  свет, а тьму в непосредственно следующий за ним пункт времени  $B$ : этим свет и тьма оказываются резко друг от друга отграниченными, как то и должно быть. Но моменты  $A$  и  $B$  ограничивают друг друга непосредственно, и между ними нет никакой пустоты. Вообразите себе между ними явственную границу  $Z$ . Что же такое находится в  $Z$ ? Не свет, так как этот последний находится в моменте  $A$ ,  $Z$  же не есть  $A$ ; точно также это и не тьма, так как тьма находится в моменте  $B$ . Следовательно, это — не

то и не другое. — Но с тем же успехом я могу сказать, что там находится и то, и другое, так как если между  $A$  и  $B$  нет никакой пустоты, то и между светом и тьмою нет ее, и они, следовательно, соприкасаются в  $Z$  непосредственно. — Могут сказать, что я при таком рассуждении превращаю при помощи самой силы воображения  $Z$ , которое должно бы быть только границей, в своего рода моменты; и, конечно, так это и есть на самом деле. (Сами моменты  $A$  и  $B$  возникли не иначе, как путем такого расширения через посредство силы воображения.) Я могу поэтому распространить  $Z$  при помощи одной силы воображения; и я должен это сделать, если я хочу мысленно представить себе непосредственное ограничение моментов  $A$  и  $B$  друг другом; вместе с тем, таким образом, в нас производится эксперимент над удивительной способностью продуктивной силы воображения, каковая способность получит в скором времени свое объяснение, без которой в человеческом духе ничего нельзя объяснить и на которой легко может быть обоснован весь механизм человеческого духа.)

а) Что получившая только что объяснение деятельность определяет объясненную нами взаимно-смену, значило бы, что встреча взаимно-членов как таковых обуславливается некоторой абсолютной деятельностью Я, благодаря которой это Я и противопоставляет, и объединяет объективное и субъективное. Только в Я и единственно лишь в силу такого действия Я становятся они взаимно-членами; только и только в Я и благодаря такому действию Я встречаются они друг с другом.

Ясно, что установленное положение имеет идеалистический смысл. Если признавать установленную здесь деятельность исчерпывающей сущность Я, поскольку это последнее является интеллигенцией, как то возможно, конечно, лишь при наличности некоторых ограничений, — то процесс представления (*das Vorstellen*) заключается в том, что Я полагает нечто субъективное и противопоставляет этому субъективному нечто другое как объективное, и т. д.; таким образом, мы имеем перед собой начало для

некоторого ряда представлений в эмпирическом сознании. Выше был установлен закон опосредствованности полагания, согласно которому ничто объективное не может быть полагаемо без того, чтобы не уничтожалось при этом субъективное, и наоборот, — что, разумеется, и в данном случае сохраняет свою силу; и отсюда должна бы была объясняться взаимо-смена представлений. Теперь к этому присоединяется определение, что оба они — субъективное и объективное — должны быть синтетически объединены, должны полагаться одним и тем же актом Я; и этим должно бы объясняться единство того, в чем состоит взаимо-смена при противоположении взаимо-членов, — единство, которого нельзя было бы объяснить при помощи одного только закона опосредствованности. Таким образом, мы имели бы некоторую интеллигенцию со всеми возможными ее определениями единственно и только через посредство абсолютной самопроизвольности. Я было бы в таком случае или полагало бы себя таким, каким полагало себя, и в силу того, что полагало бы себя таким. — Однако же, как бы далеко ни идти в таком направлении, в конце-концов все же придется натолкнуться на нечто, в Я уже наличное, в чем один из моментов будет определяться как нечто субъективное, а другой момент противопоставляться ему как нечто объективное. Правда, наличность того, что должно быть субъективно, может быть объяснена из полагания Я непосредственно самим собою; но этого нельзя достигнуть по отношению к наличности того, что должно быть объективно; ибо это последнее не полагается одним только полаганием Я. — Таким образом, установленное положение не вполне объясняет то, что подлежит объяснению.

b) Что взаимо-смена определяет деятельность, значило бы, что хоть противоположение и объединение деятельностью Я возможны и не в силу реальной наличности противоположностей, они возможны все же в силу их простой встречи и соприкосновения в сознании, как это только что было объяснено: эта встреча является условием такой де-

ятельности. Все дело только в том, чтобы правильно понять это.

Против установленного идеалистического объяснения только что было сделано следующее напоминание: если в Я нечто определяет, как субъективное, нечто же другое, благодаря этому определению, исключается из сферы Я, как объективное, то должно быть показано, как может это последнее, подлежащее исключению, все же быть налично в Я; и вот, согласно вышеприведенной дедукции, объяснить этого нельзя. Такое возражение устраняется в пределах настоящего положения следующим образом: подлежащее исключению объективное совсем не должно непременно быть в наличности; достаточно только одного того, чтобы для Я существовал, так сказать, некоторого рода толчок (Anstoss); т. е. субъективное в силу какого-нибудь, но только вне деятельности Я лежащего, основания должно быть лишено возможности дальнейшего распространения. Ведь в подобной невозможности распространения состояла бы описанная выше чистая взаимо-смена, или же чистое воздействие (Eingreifen); эта взаимо-смена не ограничивала бы Я действенным образом, а вменяла бы ему задачу самоограничения. Всякое же ограничение совершается через посредство противоположения; потому, чтобы выполнить эту задачу, Я должно было бы противопоставить подлежащему ограничению субъективному нечто объективное, а затем синтетически соединить их, как то только что было показано; и таким образом оказалось бы возможным вывести все представление целиком. Подобное объяснение, как то сразу же бросается в глаза, реалистично; только в основании его лежит реализм гораздо более отвлеченный, чем все ранее установленные формы его; а именно: в нем принимается не какое-либо вне Я существующее не-Я, а равно и не какое-либо в Я наличное определение, а лишь задача некоторого определения, долженствующего быть предпринятым этим Я в самом себе, или же *голая определимость Я*.

Можно было бы на одно мгновение остановиться на мысли, что эта задача определения сама есть тоже некоторое определение и что настоящее рассуждение в таком случае ничем не отличается от вышеустановленного количественного реализма, который принимает наличность некоторого определения. Однако различие может быть тут установлено с ясностью. В первом случае определение было дано; здесь же оно еще только должно быть осуществлено через самопроизвольное действие Я. (Разрешим себе заглянуть немного вперед — и мы установим это различие еще определеннее. А именно, в практической части мы увидим, что определимость, о которой здесь идет речь, представляет собою некоторое чувство. Чувство же, разумеется, есть определение Я, но только не Я как интеллигенции, т. е. не того Я, которое полагает себя как нечто определяемое через не-Я, а об этом только и идет здесь речь. Следовательно, такая задача определения не есть само определение.)

Настоящее рассуждение впадает в ошибку, присущую всем формам реализма: оно рассматривает Я просто как некоторое не-Я и потому не объясняет того перехода от не-Я к Я, который должен быть объяснен. Если мы сделаем то допущение, которое здесь требуется, то определимость Я или же задача определения Я будет, разумеется, полагаться, но только без всякого содействия со стороны Я; отсюда можно будет, конечно, объяснить, как Я может быть определимо для чего-либо вне Я и через его посредство, но нельзя будет объяснить, как оно может быть определимо через Я и для него (как упомянутая задача определения когда-либо сможет стать его наукой, чтобы оно само со знанием определялось бы согласно ее), между тем как требуется именно это последнее. Я является, по самой своей сущности, определяемым лишь постольку, поскольку оно полагает себя определяемым, и лишь постольку может оно себя определять; того же, как это возможно, установленный способ умозаключения не объясняет.

с) Оба способа умозаключения должны быть синтетически объединены; деятельность и взаимо-смена должны друг друга обоюдно определять.

При этом нельзя бы было предположить, что взаимо-смена или же голый, без всякого содействия со стороны полагающего Я, наличный толчок ставит Я задачу самоограничения, так как подлежащее объяснению не заключалось бы в таком случае в основании объяснения. Потому следовало бы предположить, что такой толчок имеется налицо не без содействия со стороны Я, что он производится на деятельность Я при полагании им самого себя; что стремящаяся из себя ко внешнему деятельность Я как бы отталкивается обратно (рефлектируется) в себя самое, откуда естественным образом вытекает самоограничение, а из него и все остальное, что требуется.

Таким путем взаимо-смена и деятельность на самом деле были бы взаимно определены и синтетически объединены, как того и требовал ход нашего исследования. Толчок (не полагаемый полагающим Я) действует на Я, поскольку Я действительно, и потому оно лишь постольку является толчком, поскольку Я действительно; его возможность обуславливается деятельностью Я: без деятельности Я нет толчка. И, в свою очередь, деятельность определения Я через посредство самого себя была бы в таком случае обусловлена толчком: без толчка нет самоопределения. — Далее, без самоопределения нет ничего объективного, и т. д.

Постараемся получше освоиться с тем чрезвычайно важным окончательным результатом, которого мы теперь достигли. Деятельность (Я) в объединении противоположностей и встреча (сама по себе и в отвлечении от деятельности Я) этих противоположностей друг с другом должны быть объединены, они должны составлять собою одно и то же. — Главным различием является при этом различие между объединением и встречей; потому мы глубже всего проникнем в дух установленного положе-

ния, если предадимся размышлению насчет возможности объединить эти различия.

Нетрудно уяснить себе, каким образом встреча обусловливается и должна обуславливаться некоторым объединением. Противоположности сами по себе являются совершенно противоположными; они не имеют друг с другом ничего общего; когда полагается одна из них, другая может и не быть полагаема: встречаются же они друг с другом лишь постольку, поскольку между ними полагается граница, которая не полагается ни положением одной из них, ни положением другой; она должна быть положена отдельно от них. — Но в то же время граница эта есть не что иное, как нечто им обеим общее; следовательно, полагать их границу — значит объединять их, причем, однако, такое их объединение тоже является возможным не иначе, как через посредство положения их границы. Они встречаются единственно лишь при условии некоторого объединения — для чего-либо объединяющего и благодаря ему.

Объединение или, как мы можем теперь сказать точнее, полагание некоторой границы обуславливается некоторого рода встречей, или же — так как действительное в ограничении, согласно вышесказанному, само, а именно только как действительное, должно быть одним из встречающихся, — полагание границы обуславливается толчком, действующим на деятельность этого действительного. Это возможно лишь при том условии, если деятельность действительного, сама по себе и будучи предоставлена себе самой, уходит в безграничность, неопределенность и неопределимость, т. е. в бесконечность. Если бы она не уходила в бесконечность, то из ограничения действительного совсем бы не следовало, что на деятельность его произошел толчок; ибо это могло бы быть ограничение, полагаемое только одним его понятием, как то и должно было бы признать по отношению к такой системе, в которой устанавливалось бы лишь одно конечное Я. В таком случае, конечно в пределах, положенных действительному его собственным понятием, могли бы иметься новые ограничения, от кото-

рых можно было бы умозаключить к наличности какого-либо толчка извне, и это должно бы было определяться чем-либо другим. Из ограничения же вообще, как мы это должны здесь признать, такого заключения вывести никак нельзя.

(Противоположности, о которых идет здесь речь, должны быть просто противоположены; у них не должно быть никакой точки объединения. Все же конечное не обнаруживает в своих пределах такого безусловного противоположения: все конечное равно себе в понятии определенности; все конечное является сплошь определенным одно другим. Это — общий признак всего конечного. Точно так же и все бесконечности, поскольку может существовать много бесконечностей, равны друг другу в понятии неопределенности. Следовательно, нет ничего до такой степени прямо противоположного и ни в каком признаке друг с другом не схожего, как конечное и бесконечное; стало быть, именно они-то и должны быть теми противоположностями, о которых здесь идет речь.)

И та, и другая противоположности должны представлять собою одно и то же. Это, коротко говоря, значит: *без бесконечности нет ограничения; без ограничения нет бесконечности; бесконечность и ограничение объединяются в одном и том же синтетическом звене.* — Если бы деятельность Я не уходила в бесконечность, оно не могло бы само ограничивать эту свою деятельность; оно не было бы в состоянии положить никакой границы для нее — что оно, тем не менее, должно сделать. Деятельность Я состоит в безграничном самополагании; на пути своем она встречает противодействие. Если бы она покорилась этому противодействию, то деятельность, лежащая за пределами противодействия, была бы совершенно уничтожена и отменена; Я же постольку вообще не полагало бы. Но оно должно, разумеется, полагать и за пределами этой линии. Оно должно ограничивать себя, т. е. оно должно постольку полагать себя как не полагающее себя; оно должно в этом объеме полагать неопре-

деленную, неограниченную, бесконечную границу (выше  $= B$ ); и если оно должно это делать, то оно с необходимостью должно быть бесконечным. — Далее, если бы Я не ограничивало себя, оно не было бы бесконечным. — Я есть только то, чем оно себя полагает. Что оно бесконечно, значит, что оно полагает себя бесконечным: оно *определяет* себя при помощи предиката бесконечности; стало быть, оно ограничивает самого себя (Я) как субстрат бесконечности; оно отличает себя самого от своей бесконечной деятельности (причем обе эти возможности представляют собою одно и то же); и оно должно было так поступать, раз Я должно было быть бесконечно. — Эта уходящая в бесконечность деятельность, которую оно отделяет от себя, должна быть его деятельностью; она должна быть ему приписываема: следовательно, Я должно в то же самое время в одном и том же неделимом и не подлежащем расчленению действию снова воспринимать в себя эту деятельность ( $A + B$  определять через  $A$ ). Если же оно принимает ее в себя, то она оказывается определенной и, следовательно, не является уже бесконечной; однако же она должна быть бесконечной и потому должна быть полагается за пределами Я.

Такая взаимо-смена Я в себе и с самим собою, в которой оно одновременно полагает себя конечным и бесконечным, — взаимо-смена, которая состоит как бы в некотором борении с самим собою и таким образом воспроизводит себя самое, причем Я хочет воссоединить несоединимое — то пытается ввести бесконечное в форму конечного, то, будучи оттеснено назад, снова полагает его вне конечного и в ту же самую минуту опять старается уловить его в формы конечного, — такая взаимо-смена осуществляет собой способность *силы воображения*.

Таким путем встреча и объединение получают, в свою очередь, полное объединение. Встреча, или же граница, сама является продуктом постигающего в постижении и ради постижения (абсолютный тезис силы воображения, которая постольку безусловно продуктивна). Поскольку

Я и этот продукт его деятельности противоположны между собой, противоположными друг другу являются и оба встречающихся, и в границе ни один из них не полагается (антитезис силы воображения). Поскольку же оба они снова объединяются — поскольку упомянутая продуктивная деятельность должна быть приписана Я — граничащие моменты сами объединяются в их границе (синтез силы воображения, которая в этом своем антитетическом и синтетическом занятии воспроизводит, как мы это увидим еще яснее в свое время).

Противоположности должны быть объединены в понятии голой *определимости* (а не в понятии определения). Таков был один из главных моментов требуемого объединения. И нам надлежит подвергнуть его новой рефлексии, каковая рефлексия определит и осветит в совершенстве только что сказанное. А именно: если граница, полагаемая между противоположностями (из которых одною является само противоположающее, другая же по своему существованию лежит совершенно за пределами сознания и полагается только в целях необходимого ограничения), полагается как твердая, устойчивая, неизменная граница, то обе противоположности оказываются объединенными определением, а не определимостью: но и в таком случае не была бы выполнена требующаяся во взаимо-смене субстанциальности полнота ( $A + B$  было бы определяемо в таком случае только определенным  $A$  и не было бы определяемо в то же самое время неопределенным  $B$ ). Значит, такая граница не должна быть признаваема за твердую границу. Так оно и есть, конечно, — и согласно данному только что объяснению действенной в этом ограничении способности силы воображения. Эта способность полагает в целях определения субъекта некоторую бесконечную границу как продукт своей в бесконечность уходящей деятельности. Она старается приписать себе эту деятельность (определить  $A + B$  через  $A$ ); если бы она этого достигла в действительности, то — это более уже не та деятельность; положенная в некоторый определенный субъ-

ект, она сама оказывается определенной и, следовательно, не является уже бесконечной; сила воображения поэтому вынуждается обратиться вспять как бы до бесконечности (ей дается в виде задачи определение  $A + B$  через  $B$ ). Следовательно, наличной оказывается одна только определенность — недостижимая на этом пути идея определения, а не само определение. — Сила воображения не полагает вообще никаких твердых границ, так как она сама не имеет никакой твердой точки зрения; только разум полагает нечто твердое тем, что сам он впервые фиксирует силу воображения. Сила воображения есть способность, парящая между определением и не-определением, между конечным и бесконечным; и потому-то, конечно, через ее посредство  $A + B$  определяется *одновременно* и определенным  $A$ , и неопределенным  $B$ , что составляет тот синтез силы воображения, о котором мы только что говорили. — В упомянутом парении сила воображения обозначается через посредство своего продукта; она порождает этот последний как раз во время своего парения и через него.

(Это парение силы воображения между двумя несоединимостями, это борение ее с самой собою и есть то, что, как то выяснится в будущем, растягивает состояние Я в нем самом, в некоторый момент *времени*. (Для чистого разума самого по себе все является одновременным; только для силы воображения существует время.) Долго, т. е. дольше одного мгновения, сила воображения не выдерживает этого (исключая чувство возвышенного, при котором возникает изумление, остановка взаимо-смены во времени); разум выступает снова (благодаря чему возникает рефлексия) и заставляет ее ввести  $B$  в определенное  $A$  (субъект): но в свою очередь  $A$ , полагаемое как нечто определенное, должно быть ограничено некоторым бесконечным  $B$ , с которым сила воображения поступает именно так, как выше было показано; и так дело продолжается до осуществления полного определения разума (здесь теоретического) самим собою, когда у силы воображения уже более нет никакой надобности ни в каком ограничивающем  $B$

запредельном разуму, т. е. до осуществления представления представляющего. В практической же области сила воображения продолжает двигаться до бесконечности по направлению к совершенно неопределимой идее высшего единства, которое было бы возможно лишь при законченной бесконечности, что само является невозможным.)

1. Не прибегая к бесконечности Я — некоторой абсолютной, устремляющейся в бесконечное и безграничное творческой способности его, — нельзя объяснить даже возможности представления. Эта абсолютная творческая способность синтетически выведена и доказана теперь из постулата, что некоторое представление должно быть; означенный постулат содержится в положении: Я полагает себя как определяемое через не-Я. Но можно уже предвидеть, что в практической части нашей науки упомянутая способность будет сведена к какой-то еще высшей.

2. Все трудности, становившиеся нам поперек дороги, получили удовлетворительное разрешение. Задача состояла в том, чтобы объединить между собою противоположности, Я и не-Я. Они прекрасно могут быть объединены силой воображения, объединяющей противоречащее. — Не-Я само есть продукт самоопределяющегося Я и отнюдь не есть что-либо абсолютное и вне Я положенное. Такое Я, которое полагает себя как себя самополагающее, или же *субъект*, невозможно без некоторого вышеописанным образом созидаемого объекта (определение Я, его собственная рефлексия над самим собою как над чем-то определенным возможна лишь при том условии, что оно ограничивает себя само чем-либо себе противоположным). — Только вопрос о том, как и благодаря чему происходит в Я толчок, который необходимо предположить для объяснения представления, должен оставаться пока без ответа: ибо вопрос этот лежит за пределами теоретической части наукоучения.

3. Поставленное во главе всего теоретического наукоучения положение: *Я полагает себя как определенное через не-Я*, — является совершенно исчерпанным; а все про-

творечия, в нем заключавшиеся, сняты. Я не в состоянии полагать себя иначе, как так, что при этом оно будет определяться через не-Я (без объекта нет субъекта). Постольку оно полагает себя как определенное. Вместе с тем оно полагает себя так же и как определяющее, так как ограничивающее начало в не-Я есть его собственный продукт (без субъекта нет объекта). — Требуемое взаимодействие не только оказывается *возможным*, но без такого взаимодействия то, что требуется в установленном постулате, оказывается даже совсем невысказанным. То, что прежде имело только проблематическое значение, теперь получило аподиктическую достоверность. — Вместе с тем этим доказано, что теоретическая часть наукоучения совершенно закончена; ибо законченной является каждая наука, основоположение которой исчерпано; основоположение же бывает исчерпано, когда исследование, пройдя свой путь, возвращается к нему.

4. Но если теоретическая часть наукоучения исчерпана, то это значит, что установлены и обоснованы все моменты, необходимые для объяснения представления; и, следовательно, нам остается отныне только применять и объединять уже доказанное. Однако прежде чем вступить на этот путь, будет полезно и важно для полного уразумения всего наукоучения сделать предметом рефлексии самый этот путь.

5. Нашей задачей было — исследовать, мыслимо ли и с какими определениями мыслимо проблематически установленное положение: Я полагает себя как определенное через не-Я. Мы попытались осуществить эту задачу путем всевозможных определений его, исчерпав их в систематической дедукции; мы вводили мыслимое постепенно во все более и более узкие круги путем выключения несостоятельного и невысказанного и таким образом шаг за шагом все более и более приближались к истине, пока не нашли, наконец, для того, что должно было мыслиться, единственного возможного способа его мыслить. Если упомянутое положение истинно вообще, т. е. без тех осо-

бых определений, которые оно теперь получило, — и что оно истинно, это — постулат, основывающийся на высших основоположениях, — если оно в силу настоящей дедукции истинно *только* именно *таким* образом, то установленное является в то же самое время и *некоторого рода фактом, первоначально осуществляющимся в нашем духе.* — Я постараюсь высказать мою мысль яснее. Все установленные в течение нашего исследования мысленные возможности, которые мы мыслили себе и мыслили притом с сознанием нашего о них мышления, все они были тоже фактами нашего сознания, поскольку мы философствовали; но то были факты, *искусственно* вызванные к жизни самопроизвольностью нашей способности рефлексии, согласно правилам рефлексии. Установленная ныне мыслительная возможность, оставшаяся единственною по удалении всего того, что было изобличено как ложное, первоначально есть тоже такой искусственно порождаемый самопроизвольностью философствования факт; она является таким фактом, поскольку она доводится до сознания (философа) через посредство рефлексии; или же, что будет еще точнее, — *сознание* такого факта есть некоторый искусственно осуществляемый факт. Но поставленное во главе нашего исследования положение должно быть, кроме того, еще истинно, т. е. в нашем духе ему нечто должно соответствовать; при этом оно должно быть истинно *только* установленным единственным образом; следовательно, нашей мысли этого рода в нашем духе должно с необходимостью соответствовать нечто первоначально, независимо от нашей рефлексии наличное; и в этом высшем смысле слова я называю установленное фактом; в том же смысле все остальные приведенные мыслительные возможности не являются фактами. (Так, например, в течение нашего исследования нам приходилось, конечно, сталкиваться с реалистической гипотезой, согласно которой материя представления должна быть дана извне; мы с необходимостью должны были помыслить эту гипотезу, и мысль о ней была фактом рефлектирующего сознания; но при

ближайшем рассмотрении мы нашли, что такая гипотеза противоречила бы установленному основоположению, так как то, чему извне была бы дана материя, ни в коем случае не было бы Я, как то должно быть согласно требованию, а было бы некоторым не-Я, — что, следовательно, такой мысли ничто не может соответствовать извне, что такая мысль совершенно пуста и должна быть отброшена, как мысль, принадлежащая не к трансцендентальной, а к трансцендентной системе.)

Кроме того, еще следует мимоходом отметить, что хотя в наукоучении и устанавливаются факты, благодаря чему оно отличается от всякой бессодержательной формальной философии, как система реального мышления, в нем тем не менее недозволительно прямо постулировать что-либо в качестве факта, а необходимо доказать, *что* это нечто является фактом, как то и было сделано в настоящем случае. Ссылка на факты, заключающиеся в пределах общего, никакой философской рефлексией не руководимого сознания, приводит, если только быть последовательным и не ставить заранее перед собою те результаты, которые еще только должны быть добыты, единственно лишь к обманчивой популярной философии, которая не есть философия. Если же установленные факты должны находиться вне упомянутых пределов, то ведь нужно же знать, как мы приходим к убеждению, что они существуют как факты; и ведь в самом деле необходимо, чтобы это убеждение можно было сообщить; а такое сообщение подобного убеждения представляет собою доподлинно доказательство того, *что* факты эти суть факты.

6. По всем вероятностям, такой факт должен иметь в нашем сознании последствия. Если только это — факт в сознании некоторого Я, то прежде всего Я должно полагать его *как* нечто наличное в его сознании; и так как это должно иметь свои трудности и быть возможно только некоторым определенным образом, то, пожалуй, не лишне будет показать, как оно его в себе полагает. — Выражаясь яснее, — Я должно объяснить себе указанный факт;

но оно не в состоянии объяснить его себе иначе, как согласно законам своего существа; а это — те же законы, согласно которым осуществлялась до сих пор и наша рефлексия. Этот способ Я обрабатывать в себе, видоизменять, определять указанный факт — все его обхождение с этим последним становится отныне предметом нашей философской рефлексии. — Ясно, что с этого момента вся эта рефлексия перемещается на совсем иную ступень и приобретает совсем другое значение.

7. Предыдущий ряд рефлексии и ряд последующий различаются прежде всего по своему предмету. В предыдущем ряду рефлексия направлялась на мыслительные возможности. И предмет рефлексии — а именно указанные мыслительные возможности, но только сообразно правилам некоторой исчерпывающей синтетической системы, — и форма ее, самое действие рефлектирования порождались прежде самопроизвольностью человеческого духа. Оказывалось, что то, над чем она рефлектировала, хотя и заключало в себе нечто реальное, но это реальное нечто было смешано в нем с ненужным добавлением, которое надлежало постепенно выделить, чтобы в конце концов осталось только одно для наших намерений, т. е. для теоретического наукоучения, вполне истинное. — В будущем ряду рефлексии рефлексия будет направляться на факты; предметом этой рефлексии является, в свою очередь, рефлексия, а именно рефлексия человеческого духа, об обнаруженной в нем данности (которая, разумеется, может быть названа данностью лишь как предмет такой рефлексии человеческого духа о самом себе, так как за пределами такого случая это — факт). Следовательно, в будущем ряду рефлексии предмет рефлексии не будет уже *порождаться* одинаковой с нею рефлексией, а только *осознаваться* через ее посредство. — Отсюда явствует вместе с тем, что с этого момента мы не будем уже более иметь дела с голыми гипотезами, в которых незначительное истинное содержание должно быть отделено от ненужных добавлений; но что всему тому, что с этого момента

будет установлено, с полным правом можно будет приписывать реальность. — Наукоучение должно быть своего рода прагматической историей человеческого духа. До сих пор мы работали лишь над тем, чтобы добиться доступа в ее сферу, лишь над тем, чтобы быть в состоянии, наконец, установить некоторый несомненный факт. Мы имеем теперь этот факт перед собою; и потому отныне наше, разумеется, не слепое, а экспериментирующее восприятие может спокойно следовать за ходом событий.

8. Оба ряда рефлексии различаются между собою по своему направлению. — Отвлечемся предварительно совершенно от искусственной философской рефлексии и остановим наше внимание лишь на одной первоначально необходимой рефлексии, которую человеческий дух должен произвести над упомянутым фактом (и которая с этого момента будет предметом более высокой философской рефлексии). Ясно, что один и тот же человеческий дух может рефлексировать над данным фактом лишь согласно тем законам, согласно которым факт этот был найден; следовательно — согласно тем законам, с которыми сообразовалась наша предыдущая рефлексия. Эта последняя исходила из положения: Я полагает себя как определяемое через не-Я, — и описывала свой путь вплоть до факта; нынешняя естественная рефлексия, которая должна быть установлена в качестве необходимого факта, исходит из факта, и, так как применение установленных основоположений может достичь своего конца не ранее, чем после того, как упомянутое положение само будет установлено как факт (не ранее того, как Я будет полагать себя, как самополагающееся, определяясь через посредство не-Я), она должна с необходимостью идти дальше вплоть до положения. Следовательно, она проходит целиком тот же самый путь, какой уже описала предыдущая рефлексия, но только в *обратном направлении*; и философская рефлексия, которая в состоянии лишь просто следовать за первую из них и не должна предписывать ей никаких законов, неизбежно принимает такое направление.

9. Раз рефлексия принимает с этого момента обратное направление, то установленный факт становится в то же время начальной точкой возвратного движения и для рефлексии философствования; это — точка, в которой являются связанными два совершенно различных ряда и в которой конец одного из них примыкает к началу другого. В этой точке, стало быть, должно лежать основание для отличия прежней дедукции от дедукции, получающей значение ныне. — Наш метод был синтетическим и остается таковым все время: установленный факт сам является синтезом. В этом синтезе прежде всего объединяются две противоположности из первого ряда; таково было бы, значит, отношение этого синтеза к первому ряду. — Но в том же синтезе должны заключаться также и две противоположности для второго ряда рефлексии, дабы были возможны анализ и получающийся отсюда синтез. И так как в синтезе может быть объединено не более двух противоположностей, то моменты, соединяемые в нем как конец первого ряда, должны быть те же, что и моменты, долженствующие быть снова разъединенными для того, чтобы начался второй ряд. Но если это все — так, то ведь второй ряд совсем не является вторым; это — просто первый ряд в обратном порядке, и наш метод является лишь простым повторным разрешением, которое ни к чему не приводит, ни на волос не увеличивает наших познаний и ни на один шаг не подвигает нас вперед. Следовательно, члены второго ряда, поскольку они таковы, должны все же чем-то отличаться от членов первого ряда, хотя бы они и были при этом им подобны; и такое отличие они могут получить единственно и только через посредство синтеза и как бы при прохождении через него. — Стоит труда — как следует изучить это различие противоположных членов, поскольку они являются членами первого или второго рядов, и это может пролить большой свет на самый важный и характерный пункт настоящей системы.

10. Противоположностями в обоих случаях являются субъективное и объективное; но *до* синтеза и *после* него

они как таковые имеют весьма различный вид в человеческом духе. До синтеза это — просто противоположности, и только; одна из них есть то, что не есть другая, а другая есть то, что не есть первая; они означают собой голое отношение, и только. Они представляют собой нечто отрицательное и лишены безусловно какой бы то ни было положительности (совершенно так же, как в вышеприведенном примере свет и тьма в  $Z$ , когда это последнее рассматривается лишь как чисто *мысленная* граница). Они являют собою голую мысль, лишенную какой бы то ни было реальности, и к тому же еще — лишь мысль о некотором отношении. — Как только выступает первое, второе оказывается тотчас уничтоженным; но так как это второе может выступить только в форме предиката противоположности другого, — так как, следовательно, вместе с его понятием одновременно выступает понятие другого, которое и уничтожает его, то и оно тоже не может выступить. Следовательно, нет вообще ничего в наличности и ничего не может быть; наше сознание остается незаполненным, и в нем нет решительно ничего. (Правда, без благодетельного обмана силы воображения, которая незаметно пододвигала под упомянутые голые противоположности некоторый субстрат, мы не смогли бы произвести и всех предыдущих исследований; без нее мы не были бы в состоянии помыслить о них, так как они не составляли собою абсолютно ничего, а ничто не может быть и предметом рефлексии. Этому обману нельзя было помешать, да и не нужно было мешать; его результат должно было только вычесть из суммы наших выводов и выключить, как то в действительности и было сделано.) После синтеза противоположности являют собою нечто такое, что можно охватить мыслью и закрепить в сознании и что как бы заполняет собою последнее. (Они являются теперь *для рефлексии*, с ее соизволения и разрешения, тем, чем они, конечно, и раньше были, но только незаметно и при постоянных возражениях с ее стороны). — Совершенно так же, как выше свет и тьма в  $Z$  как границе, *силою воображения*

превращенной в некоторый момент, тоже ведь знаменовали собою нечто такое, что себя не безусловно уничтожало.

Такое превращение совершается с ними, когда они проходят как бы сквозь синтез; и надлежит показать, как и каким образом синтез может им сообщить нечто такое, чего они ранее не имели. — Способность синтеза свою задачу имеет объединять противоположности, мыслить их как единое (ибо требование предъявляется сначала, как то бывало и прежде всякий раз, к мыслительной способности). Но она не в состоянии это сделать; однако задача все-таки есть налицо; и таким образом возникает борьба между неспособностью и требованием. В этой борьбе дух задерживается в своем движении, колеблясь между обеими противоположностями; он колеблется между требованием и невозможностью его выполнить; но именно в таком-то состоянии и только в нем одном он удерживает их обе одновременно, или, что то же, он превращает их в такие противоположности, которые могут быть одновременно схвачены мыслью и закреплены, — придает им тем, что он их касается, отскакивает от них и затем их снова касается, *по отношению к себе* некоторое определенное содержание и некоторое определенное протяжение (которое в свое время обнаружится как множественное в пространстве и времени). Это состояние носит название состояния *созерцания* (*Anschauung*). Действенная в нем способность уже была выше отмечена как продуктивная сила воображения.

11. Мы видим, что то самое обстоятельство, которое угрожало отрезать всякую возможность для теории человеческого знания, оказывается теперь единственным условием, при котором мы в состоянии осуществить такую теорию. Мы не догадывались о том, как это случится, что мы сможем когда-либо объединить абсолютные противоположности; теперь мы видим, что без абсолютных противоположностей объяснение совершающегося в нашем духе было бы вообще невозможно, ибо та способность, кото-

рая обуславливает собою все это совершающееся, — продуктивное воображение — была бы невозможна без этих абсолютных противоположностей, несовместимостей, совершенно несоизмеримых постигательной способности Я. А это ведь служит в то же самое время явным доказательством того, что наша система правильна и что она даст исчерпывающее объяснение того, что нужно объяснить. Предположенное оказывается возможным объяснить только через найденное, а найденное — только через предположенное. Как раз из абсолютного противоположения вытекает весь механизм человеческого духа; и этот весь механизм не может быть объяснен иначе, как через некоторое абсолютное противоположение.

12. Этим вместе с тем вполне раскрывается смысл одного выше уже высказанного, но еще не совсем тогда выясненного утверждения, именно — как могут идеальное и реальное быть одним и тем же; каким образом оказываются они различными только через различный способ их рассмотрения и как можно от одного из них умозаключать к другому. — Абсолютные противоположности (конечное субъективное и бесконечное объективное) являются собою до синтеза нечто только мыслимое и идеальное (употребляя это слово в том значении, как мы его здесь все время понимали). Поскольку они должны и вместе с тем не могут быть объединены мыслительной способностью, они получают, благодаря колебанию духа, который в этой своей функции именуется силой воображения, реальность, так как они становятся, благодаря этому, доступны созерцанию, т. е. они получают реальность вообще; ибо не существует никакой другой реальности, кроме как через посредство созерцания, да и не может существовать никакой другой. Поскольку от этого созерцания снова отвлекаются, — что возможно, конечно, только для способности мышления, а не для сознания вообще (с. 218–219), — такая реальность снова становится чем-то только идеальным; она обладает тогда лишь таким бытием, которое возникает в силу законов способности представления.

13. Таким образом, здесь развивается то учение, что всяческая реальность — само собою разумеется, *для нас*, ибо только так оно и может быть в системе трансцендентальной философии — порождается только силой воображения. Один из крупнейших мыслителей нашего времени<sup>13</sup>, который, насколько я понимаю, учит тому же самому, называет это *обманом* через посредство силы воображения. Но ведь каждому обману должна противопоставляться истина, каждое заблуждение должно быть устранимо. Но если будет показано, как то и должно быть сделано в настоящей системе, что на таком действии силы воображения основывается возможность нашего сознания, нашей жизни, нашего бытия для нас, т. е. нашего бытия как Я, то в таком случае оно окажется неустранимым, раз только мы не должны отвлекаться от Я, что противоречило бы самому себе, так как отвлекающее не в состоянии отвлекаться от самого себя; следовательно, способность воображения не обманывает, а дает истину, и притом единственную возможную истину. Предполагать, что она обманывает, значило бы обосновывать скептицизм, который учит сомнению в своем собственном бытии.

#### ДЕДУКЦИЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

##### 1

Укрепимся сначала возможно твердо на той точке, которой мы достигли.

Устремляющаяся в бесконечность деятельность Я, в которой именно потому, что она устремляется в бесконечность, нельзя установить никаких различий, испытывает некоторый толчок (*Anstoss*); и деятельность, которая при этом отнюдь не должна быть уничтожена, отражается, обращается вовнутрь; она получает прямо противоположное направление.

Представим себе устремляющуюся в бесконечность деятельность в образе прямой линии, идущей из *A* через *B*

по направлению к *C* и т. д. Она могла бы подвергнуться толчку еще до *C* или же после него; но предположим, что она его испытывает именно в *C*; и основание этого заключается, согласно вышесказанному, не в *Я*, а в не-*Я*.

При наличности такого условия устремляющаяся по направлению от *A* к *C* деятельность *Я* будет отражена от *C* по направлению к *A*.

Но на *Я*, поскольку оно должно быть только *Я*, не может быть произведено никакого воздействия без ответного с его стороны действия. В *Я* нельзя ничего уничтожить, нельзя, следовательно, уничтожить и направления его деятельности. Стало быть, отраженная по направлению к *A* деятельность должна, *поскольку она является отраженной деятельностью, в то же самое время* оказывать и обратное действие по направлению к *C*.

Таким образом мы получаем между *A* и *C* двойное, с самим собою борющееся направление деятельности *Я*, в котором направление, идущее от *C* к *A*, может быть рассматриваемо как страдание, а направление, идущее от *A* к *C*, — как чистая деятельность, причем оба направления составляют одно и то же состояние *Я*.

Это состояние, в котором объединяются между собою совершенно противоположные направления, есть именно деятельность силы воображения; и таким образом мы имеем теперь совершенно определенным образом то, чего искали выше, — некоторую деятельность, которая возможна лишь через страдание, и некоторое страдание, возможное лишь через посредство деятельности. — Пребывающая между *A* и *C* деятельность *Я* есть деятельность *сопротивляющаяся*; но таковая невозможна без отраженности его деятельности; ибо всякое сопротивление предполагает нечто такое, чему оказывается сопротивление: оно есть страдание, поскольку первоначальное направление деятельности *Я* оказывается отраженным; но быть отраженным может только такое направление, которое есть в наличности как именно это направление, и притом во всех пунктах деятельности *Я*. Оба направления, к *A* и к

*С*, должны быть налицо в одно время; и именно то, что они наличны одновременно, решает вышеупомянутую задачу.

Состояние *Я*, поскольку деятельность этого последнего полагается между *А* и *С*, есть состояние созерцания, ибо созерцание есть своего рода деятельность, которая возможна не без некоторого страдания, и своего рода страдание, которое возможно не без некоторой деятельности. — Созерцание, таким образом, определено для философской рефлексии, но лишь как таковое; оно остается еще совершенно не определенным по отношению к субъекту в качестве акциденции *Я*, так как для этого надлежало бы иметь возможность отличать его от других определений *Я*, между тем как это пока невозможно; и столь же неопределенным остается оно по отношению к объекту, так как для этого надлежало бы иметь возможность отличать нечто созерцаемое как таковое от несозерцаемого, между тем как это тоже пока оказывается невозможным.

(Ясно, что принявшая снова свое первоначальное направление деятельность *Я* устремляется также и за *С*. Но поскольку она распространяется за *С*, она не является уже сопротивляющейся деятельностью, так как за пределами *С* нет толчка, а следовательно — не является и созерцающей деятельностью. Значит, в *С* созерцающее и созерцаемое подвергаются ограничению. — Устремляющаяся за *С* деятельность не есть созерцание, и объект ее не есть созерцаемое. В свое время мы увидим, что представляют собою то и другое. В настоящий момент мы хотели бы только отметить, что пока оставляем без рассмотрения нечто, к чему мы потом снова возвратимся.)

2

*Я* должно созерцать; и если только созерцающее должно действительно быть некоторое *Я*, то это значит не более и не менее как следующее: *Я должно полагать себя как созерцающее*; ибо что-либо может быть присущим *Я*

лишь постольку, поскольку оно само себе приписывает это нечто.

Что Я полагает себя как созерцающее, значит прежде всего, что оно полагает себя в созерцании как *деятельное*. Что это может значить еще сверх того, выяснится само собою в течение исследования. Поскольку же оно полагает себя деятельным в созерцании, оно противопоставляет себе нечто, что в созерцании не деятельно, а страдательно.

Чтобы ориентироваться в этом исследовании, нам достаточно вспомнить хотя бы о том, что было выше сказано по поводу взаимо-смены в понятии субстанциальности. Обе противоположности, деятельность и страдание, отнюдь не должны уничтожать или снимать друг друга; они должны сохраняться рядом друг с другом: они должны просто исключать друг друга взаимно.

Ясно, что созерцающему, как деятельному, должно противопоставляться созерцаемое. Спрашивается только, как и каким образом может быть полагательно такое созерцаемое.

Нечто созерцаемое, которое должно противопоставляться Я — постольку созерцающему, — необходимо есть некоторое не-Я; и отсюда следует прежде всего, что действие Я, полагающее такое созерцаемое, не есть рефлексия; это не деятельность, направляющаяся внутрь, а деятельность, устремляющаяся на внешнее; следовательно, она, насколько это теперь нам ясно, — деятельность созидательная. Созидается созерцаемое как таковое.

Далее ясно, что Я не может сознавать свою собственную деятельность при этом созидании созерцаемого как такового, так как деятельность эта не становится предметом рефлексии, не приписывается Я. (Только в философской рефлексии, которая осуществляется нами теперь и которую мы должны всегда самым тщательным образом отделять от общедоступной и необходимой, она приписывается Я.)

Созидательной способностью всегда является сила воображения; стало быть, упомянутое полагание созерца-

емого совершается через силу воображения и само есть некоторое созерцание (всматривание — в активном смысле — в некоторое неопределенное нечто).

Это созерцание должно противопоставляться некоторой деятельности в созерцании, которую Я приписывает самому себе. В одном и том же действии одновременно должны, значит, быть наличны некоторая деятельность созерцания, которую Я приписывает себе через посредство рефлексии, и некоторая другая деятельность, которую оно себе не приписывает. Эта последняя есть чистое созерцание; первая тоже должна быть такой, но она должна быть рефлексирована. Спрашивается, как это происходит и что отсюда следует?

Созерцание, как деятельность, устремляется к *C*, но является лишь постольку созерцанием, поскольку эта деятельность противодействует противоположному устремлению — к *A*. Если такого противодействия нет, то деятельность — уже не созерцание, а просто деятельность.

Подобная деятельность созерцания должна быть рефлексирована, т. е. идущая к *C* деятельность Я (которая постоянно остается одною и той же деятельностью) должна, и притом как деятельность, противодействующая противоположному направлению (так как в противном случае это была бы не *эта* деятельность, не деятельность созерцания), быть отвращена к *A*.

При этом возникает следующая трудность: деятельность Я уже однажды рефлексирована через толчок по направлению к *A*, теперь она должна, и притом в силу абсолютной самопроизвольности (так как Я должно полагать себя как созерцающее просто потому, что оно есть Я), опять-таки быть рефлексирована в том же самом направлении. Если оба эти направления не будут различены, то никакое созерцание не будет рефлексировано, а только многократно будет повторяться созерцание на один и тот же лад; ибо деятельность при этом — одна и та же: это одна и та же деятельность Я; и направление остается при этом одним и тем же направлением от *C* к *A*. Упо-

мянутые направления должны, следовательно, быть различаемы, раз только должна быть возможна требуемая рефлексия; и вот, прежде чем мы сможем пойти дальше, нам надлежит решить задачу, как и чем они различаются между собою.

3

Определим точнее эту задачу. — Еще не приступая к самому исследованию, можно уже приблизительно понять, как может быть отличено первое направление деятельности Я, идущее к А, от второго подобного ему направления. А именно, первое рефлектируется только в силу одного толчка извне, второе же — в силу абсолютной самопроизвольности. Стоя на той ступени нашей философской рефлексии, на которую мы произвольно стали с самого начала исследования, мы можем, конечно, подметить это различие; но задачей является — раскрыть и подметить именно это, предполагающееся, ради возможности всяческой философской рефлексии, как первичный факт естественного сознания. Вопрос в том, как человеческий дух первоначально приходит к такому различению между некоторым отражением деятельности извне и некоторым отражением ее изнутри. Это различие и есть то, что должно быть выведено как факт и через посредство такого выведения доказано.

Я должно быть определено предикатом *созерцающего* и этим должно быть отличено от созерцаемого. Таково было то требование, от которого мы отправились; отправляться от какого-либо другого мы не могли. Я как субъект созерцания должно быть противоположено его объекту и тем впервые отличено от не-Я. Ясно, что мы будем лишены в этом исследовании какой-либо точки опоры и будем вращаться в безысходном кругу, если только не будет сначала закреплено созерцание в себе и как таковое. Тогда только будет возможно определить отношение к ней как Я, так и не-Я. Таким образом, возможность разре-

шить выше поставленную задачу зависит от возможности закрепить (fixieren) само созерцание как таковое.

Эта последняя задача одинакова с только что установленной — с задачей провести различие между первым направлением к *A* и вторым направлением; и одна из них решается через посредство другой. Раз только созерцание само является закрепленным, в нем уже содержится первая рефлексия (Reflexion) по направлению к *A*; и тогда, без боязни впасть в смешение и придти ко взаимоуничтожению утверждений, может осуществиться рефлексия уже не первого направления к *A*, а созерцания вообще по направлению к *A*.

Созерцание как таковое должно быть закреплено, чтобы его можно было понять как одно и то же. Но созерцание как таковое отнюдь не есть что-либо закрепленное; оно выражает собою колебание силы воображения между противодействующими друг другу направлениями. Что оно должно быть закреплено, это значит, что сила воображения не должна более колебаться, так как этим созерцание было бы совершенно уничтожено и упразднено. Но этого не должно быть; следовательно, в созерцании должен сохраниться хотя бы продукт такого состояния — след от противоположных направлений, не совпадающий с которым-нибудь из них самих, а представляющий собою нечто сложное из них обоих.

Такое закрепление созерцания, которое только в силу этого и становится созерцанием, содержит в себе три следующих момента. Сюда относится, прежде всего, действие закрепления или утверждения. Все это закрепление совершается ради рефлексии через *самопроизвольность*, — совершается через эту самопроизвольность самой рефлексии, как это обнаружится сейчас; следовательно, действие закрепления является присущим просто полагающей способности в Я, или же разуму. — Затем, сюда относится определенное или становящееся определенным; и как мы уже знаем, это — сила воображения, деятельности которой положена некоторая граница. Нако-

нец, сюда относится то, что возникает благодаря определению, — продукт силы воображения в ее колебании. Ясно, что раз только искомое закрепление может быть осуществлено, должна существовать и некоторая способность такого закрепления; но такая способность не есть ни определяющий разум, ни созидательная сила воображения, следовательно, это — посредствующая между ними способность. Это — способность, в которой приобретает устойчивость (*besteht*) изменчивое, в котором оно как бы становится вразумительным (*verständlich*) (как бы останавливается) и которая потому по праву носит имя рассудка (*Verstand*). — Рассудок есть рассудок лишь постольку, поскольку в нем что-либо закрепляется; и все, что закрепляется, закрепляется единственно в рассудке. Рассудок можно описать как закрепленную разумом силу воображения, или же как разум, снабженный объектами через силу воображения. Рассудок — что бы от времени до времени ни рассказывали о его действиях — есть покоящаяся, бездеятельная способность духа, есть простое хранилище созданного силою воображения, определенного разумом и подлежащего дальнейшему определению.

(Только в рассудке есть реальность, хотя и только через посредство силы воображения; рассудок — это способность действительного; только в нем впервые идеальное становится реальным: потому слово “рассудить” (*verstehen*) выражает собою также некоторое отношение к чему-то такому, что должно приходить извне, без содействия с нашей стороны, и допускать вполне только истолкование и усвоение. Сила воображения творит реальность; но в ней самой нет никакой реальности; только через усвоение и овладение в рассудке ее продукт становится чем-то реальным. — Тому, что мы сознаем как продукт силы воображения, мы не приписываем реальности; приписываем же мы ее тому, что мы находим наличным в рассудке, которому мы приписываем отнюдь не способность созидания, а лишь способность сохранения. — Мы увидим, что при естественной рефлексии, которая противо-

положна рефлексии искусственной и трансцендентально-философской, можно в силу самых ее законов идти только до рассудка; а в нем мы находим, конечно, нечто данное этой рефлексии как материал представления; при этом остается несознанным, как это данное нечто попало в рассудок. Отсюда-то получается наше твердое убеждение в реальности вещей вне нас, наличных без всякого с нашей стороны содействия, так мы не даем себе сознательного отчета в способности их сотворения. Если бы мы в повседневной рефлексии так же сознавали, как мы действительно можем это сознавать в рефлексии философской, что вещи попадают в рассудок через посредство силы воображения, то мы опять стали бы все признавать за обман и благодаря этому чинили бы такую же неправду, как и в первом случае.)

4

Вернемся к той точке нашего рассуждения, на которой мы прервали его, так как нам было невозможно непосредственно продолжать его далее.

Я рефлектирует свою деятельность, идущую в созерцании по направлению к *C*. В силу вышеприведенного основания эта деятельность не может быть рефлектирована как деятельность, противодействующая некоторому противоположному, от *C* к *A* идущему, направлению. Но она не может быть рефлектирована и как деятельность, вообще устремляющаяся на внешнее, так как в таком случае это была бы вся бесконечная деятельность Я, которая не может быть рефлектирована, а не совершающаяся в созерцании деятельность, коей рефлексия необходимо ведь требуется. Следовательно, она должна быть рефлектирована как деятельность, идущая до *C*, в *C* ограниченная и определенная; и это было бы первое.

Стало быть, в *C* созерцающая деятельность Я ограничивается абсолютной, в рефлексии действующей деятельностью. — Но так как эта деятельность только рефлектирует, сама же (помимо нашей настоящей философской

рефлексии) не бывает предметом рефлексии, то ограниченное в *C* противопоставляется Я и приписывается не-Я. За пределами *C* полагается в бесконечность через посредство некоторого темного, не рефлексированного и определенным образом не осознанного созерцания некоторый определенный продукт абсолютно творческой силы воображения, который ограничивает способность рефлексированного созерцания, и это — как раз согласно тому же правилу и в силу того же основания, согласно которым был вообще положен первый неопределенный продукт. Это составляло бы собою второе. — Этот продукт есть не-Я, благодаря противоположению которого Я вообще впервые определяется как Я для настоящей надобности, а логический субъект положения Я созерцает — впервые становится возможным.

Определенная таким образом деятельность созерцающего Я является, по крайней мере со стороны своего определения, закрепленной и включенной в рассудок для дальнейшего определения, так как без этого противоречащие деятельности Я перекрещивались бы и взаимно уничтожали друг друга.

Эта деятельность направляется от *A* к *C* и должна быть осознана в этом направлении, но только через посредство некоторой рефлектирующей, следовательно, идущей по направлению от *C* к *A* деятельности Я. — Ясно, что в этом осознании встречаются противоположные направления, что, следовательно, это осознание должно совершаться через посредство способности противоположностей, т. е. силы воображения, и, стало быть, само должно быть некоторого рода созерцанием. — И в этом заключается третье. Сила воображения в настоящей своей функции не является творческой, а только осознует (ради полагания в рассудок, а не ради сохранения) то, что уже создано и включено в рассудок, а потому называется репродуктивной.

Созерцающее должно иметь — и притом как таковое, т. е. как действительно определенное, — в качестве проти-

вопоставленного себе некоторую деятельность, которая не является той же самой деятельностью, а есть другая деятельность. Но деятельность ведь всегда есть деятельность, и до сих пор в ней нельзя ничего различить, кроме ее направления. Этим же противоположным направлением является направление от *C* к *A*, возникшее благодаря рефлексированности (*Reflektiertsein*) извне и сохраненное в рассудке. И в этом заключается четвертое.

Это противоположное направление само должно быть предметом созерцания, поскольку этим должно определяться наличное в созерцании направление; и таким образом вместе с определением созерцающего осуществляется также и некоторое, хотя и не рефлексированное, созерцание созерцаемого.

Но самый предмет созерцания должен быть определен, как созерцаемый, раз только он должен быть противопоставлен созерцающему. А это возможно лишь через посредство рефлексии. Вопрос лишь в том, какая устремляющаяся на внешнее деятельность должна быть рефлексирована; ибо рефлексированной должна быть некоторая устремляющаяся на внешнее деятельность; деятельность же, направляющаяся в созерцании от *A* к *C*, дает созерцание созерцающего.

Выше было упомянуто, что для ограничения созерцания вообще в *C* — творческая деятельность *Я* должна идти неопределенно далеко за *C*. Эта деятельность отражается из бесконечности через *C* по направлению к *A*. Но в направлении от *C* к *A* идет сохраняющее свой след в рассудке первое направление, которое противодействует в созерцании присвоенной *Я* деятельности от *A* к *C* и по отношению к ней должно быть присвоено противоположности *Я*, т. е. не-*Я*. Эта противоположная деятельность созерцается как некоторая противоположная деятельность; и в этом заключается пятое.

Это созерцаемое должно быть определено как таковое, а именно как созерцаемое, противопологающееся созерцающему; следовательно — через посредство некоторого не-

созерцаемого, которое ведь есть некоторое не-Я. Таковое же, как абсолютный продукт деятельности Я, лежит за пределами *C* (вещь в себе и о себе, как ноумен. Отсюда — естественное различие между представлением и представляемой в нем вещью). В сфере же между *C* и *A* заключается созерцаемое, которое согласно своему определению понимается в рассудке как нечто реальное. И в этом заключается шестое.

Они относятся друг к другу как деятельность и страдание (реальность и отрицание) и, значит, объединяются через посредство взаимопределения. Без созерцаемого нет созерцающего, и наоборот. Опять-таки, если (и поскольку) полагается некоторое созерцаемое, то (постольку) полагается некоторое созерцающее, и наоборот.

То и другое должно быть определено, так как Я должно полагать себя как созерцающее, и постольку противопоставлять себя не-Я; но для этого оно нуждается в некотором твердом основании различия между созерцающим и созерцаемым; а такого основания, согласно выше данным объяснениям, взаимопределение не дает.

Раз только одно из двух получает дальнейшее определение, его получает через посредство первого также и другое, и именно потому, что они находятся между собой во взаимопределении. — Но одно из двух, в силу того же самого основания, должно определяться не через посредство другого, а через посредство самого себя, так как в противном случае мы не вышли бы из круга взаимопределения.

5

Созерцающее как таковое, т. е. как деятельность, определяется уже тем, что оно находится во взаимопределении; оно являет собою некоторую деятельность, которой в противоположном соответствует некоторое страдание, — некоторую объективную деятельность.

Такая деятельность определяется далее некоторой не-объективной, следовательно, чистой деятельностью, деятельностью вообще и безусловно.

То и другое — противоположны; то и другое должны также синтетически объединяться, т. е. взаимно определяться друг другом: 1. объективная деятельность — деятельностью просто. Деятельность вообще есть условие всякой объективной деятельности; она — реальное основание этой последней. 2. Деятельность вообще не может определяться объективной деятельностью иначе, как через посредство ее противоположности, страдания; следовательно — через посредство некоторого объекта деятельности и, следовательно, через посредство объективной деятельности. Объективная деятельность есть основание определения или же идеальное основание деятельности вообще. 3. Та и другая определяются взаимно друг другом, т. е. между ними должна быть проведена граница. Эта последняя есть переход от чистой деятельности к объективной и наоборот, — условие, над которым можно рефлектировать или же от которого можно отвлечься.

Это условие как таковое, т. е. как граница чистой и объективной деятельности, созерцается через посредство силы воображения и фиксируется в рассудке; и то, и другое — вышеописанным образом.

Созерцание есть объективная деятельность при наличности некоторого определенного условия. Будь она безусловной, она была бы не объективной, а чистой деятельностью.

В силу определения через взаимо-смену созерцаемое тоже является созерцаемым лишь при наличности некоторого определенного условия. Без этого условия оно вовсе не было бы созерцаемым, а представляло бы собою нечто просто положенное, некоторую вещь в себе: голое страдание как противоположность чистой деятельности.

Как в отношении к созерцающему, так и в отношении к созерцаемому созерцание есть нечто обусловленное. Этим признаком поэтому еще нельзя различить то и другое, созерцающее и созерцаемое; и нам надо искать дальнейших определений. — Постараемся определить условие созерцания для обоих и посмотрим, нельзя ли их будет различить через его посредство.

Что абсолютная деятельность становится через посредство условия некоторого рода объективной деятельностью, значит, очевидно, что абсолютная деятельность как таковая снимается и уничтожается; и что по отношению к ней является наличным некоторое страдание. Стало быть, условием всякой объективной деятельности является страдание.

Это страдание должно быть созерцаемо. Но страдание может быть созерцаемо лишь как невозможность противоположной деятельности, как чувство принуждения к некоторому определенному действию, что, разумеется, возможно для силы воображения. Это принуждение фиксируется в рассудке как необходимость (*Notwendigkeit*).

Противоположностью такой страданием обусловленной деятельности является деятельность свободная, созерцаемая в воображении как некоторое колебание самой силы воображения между совершением и несовершением одного и того же действия, между схватыванием и несхватыванием одного и того же объекта в рассудке — и понятая в рассудке как возможность.

Обоего рода деятельности, которые сами по себе противоположны, синтетически объединяются между собой. 1. Принуждение определяется через свободу; свободная деятельность определяет себя самое к определенному действию (самовозбуждение); 2. свобода определяется через принуждение. Только при условии некоторого уже наличного определения через страдание определяет себя

самодетельность, все еще свободная в самоопределении, к некоторому определенному действию. Самопроизвольность может рефлексировать только при условии некоторой рефлексии, уже совершившейся в силу толчка извне; но она не *должна* рефлексировать также и при этом условии. 3. Та и другая определяются взаимно в созерцании. Взаимодействие между самовозбуждением созерцающего и возбуждением извне является тем условием, при котором созерцающее становится созерцающим.

Благодаря этому вместе с тем оказывается определенным также и созерцаемое. Вещь в себе и для себя является предметом созерцания, при условии взаимодействия. Поскольку созерцающее действительно, созерцаемое страдательно; поскольку созерцаемое действительно (и постольку оно есть вещь в себе), страдающим является созерцающее. Далее, поскольку созерцающее деятельно, постольку оно не является страдающим, и наоборот; и точно также обстоит дело с созерцаемым. Но отсюда нельзя почерпнуть никакого твердого определения, и мы, значит, не избавляемся от нашего круга. Следовательно, нужно продолжать наши определения. И именно, мы должны постараться определить участие каждого из обоих моментов в обнаруженном взаимодействии через него самого.

7

Деятельности созерцающего, которой в объекте соответствует некоторое страдание и которая потому уже содержится в упомянутом взаимодействии, предполагается такая деятельность, которой в объекте не соответствует никакого страдания, которая поэтому направляется на само созерцающее (деятельность в самовозбуждении); и ею должна бы была, значит, быть определена первая деятельность.

Такая определяющая деятельность должна была бы быть созерцаема через посредство силы воображения и фиксируема в рассудке совершенно так же, как установленные до сих пор роды ее.

Ясно, что также и объективная деятельность созерцающего не может иметь иного основания, чем деятельность самоопределения: если бы поэтому можно было определить эту последнюю деятельность, то и первая была бы также определена, а вместе с нею и участие созерцающего во взаимодействии, а благодаря тому и участие созерцаемого.

Обоего рода деятельности должны определять друг друга взаимно: 1. в себя самое возвращающаяся деятельность должна определять объективную деятельность, как это только что было показано; 2. объективная же деятельность должна определять деятельность в себя самое возвращающуюся. Сколько объективной деятельности, столько и деятельности самое себя определяющей к определению объекта. Но объективная деятельность позволяет определять себя через посредство определения объекта, а следовательно, через свое посредство, — и деятельность, совершающуюся в самоопределении. 3. Та и другая находятся, значит, во взаимопределении, как только что было показано; и мы опять остаемся без твердой точки опоры для определения.

Деятельность созерцаемого во взаимодействии, поскольку она направляется на созерцающее, равным образом определяется через некоторую в себя самое возвращающуюся деятельность, через которую оно определяет себя к воздействию на созерцающее.

Согласно вышеприведенному объяснению, деятельность самоопределения есть определение некоторого фиксированного продукта силы воображения в рассудке через посредство разума: следовательно, это — мышление. Созерцающее определяет себя само к мышлению некоторого объекта.

Поскольку объект оказывается определенным через мышление, он представляет собою нечто мысленное.

Этим он определяется тотчас же как нечто *определяющее себя само* — к воздействию на созерцающее. Но такое определение стало только потому возможным, что в

противоположном созерцающем должно было быть определено некоторое страдание. Без страдания в созерцающем нет первоначальной и в себя самое возвращающейся деятельности в объекте как мыслимой деятельности. Без такой деятельности в объекте нет страдания в созерцающем. Но такое взаимоопределение есть, согласно вышеприведенному объяснению, взаимоопределение через ответственность. Стало быть, объект мыслится как причина некоторого страдания в созерцающем как его действия. — Внутренняя деятельность объекта, которою он определяет себя к действительности, есть нечто чисто мысленное (некоторый ноумен, если подвести под эту деятельность при помощи силы воображения некоторый субстрат, как то и нужно сделать).

8

Деятельность самоопределения к определению некоторого *определенного* объекта должна быть определяема далее, ибо и теперь еще мы не нашли твердой точки опоры. Но она (деятельность самоопределения) определяется через посредство такой деятельности созерцающего, которая не определяет никакой объект как нечто определенное ( $-A$ ), которая не направляется ни на какой определенный объект (стало быть, например, на объект вообще как только объект).

Такой деятельности должно бы было быть возможно через посредство самоопределения дать себе в качестве объекта  $A$  или  $-A$ . Она была бы поэтому по отношению к  $A$  или  $-A$  совершенно неопределенной или свободной — свободной *рефлектировать* над  $A$  или же от него *отвлекаться*.

Подобная деятельность должна прежде всего стать созерцаемой через посредство силы воображения; но так как она колеблется в середине между противоположностями, между схватыванием и не-схватыванием  $A$ , она должна быть созерцаема также и *как* сила воображения, т. е. в

присущей ей свободе колебаться от одного к другому (совершенно так же, как если бы мы смотрели на закон, о котором мы здесь, конечно, пока еще ничего не знаем, как на своего рода совещание духа с самим собою). — Однако же так как через посредство этой деятельности одно из обоих —  $A$  или же  $-A$  — необходимо должно быть утверждено (так как через ее посредство  $A$  должно быть полагается как нечто подлежащее рефлексии или же как нечто такое, от чего надлежит отвлечься), то она должна с необходимостью быть постольку созерцаема так же и как рассудок. — Будучи снова объединены через новое созерцание и закреплены в рассудке, они образуют то, что называется силой суждения. Сила суждения есть свободная до этих пор способность рефлексировать над объектами, уже положенными в рассудок, или же отвлекаться от них и полагать их в рассудке при дальнейшем определении, согласно этой рефлексии или этому отвлечению.

Обе деятельности — чистый рассудок как таковой и сила суждения как таковая — должны, в свою очередь, взаимно определять друг друга. 1. Рассудок определяет силу суждения. Он содержит уже в себе те объекты, от которых сила суждения отвлекается или над которыми она рефлексивирует, и является, таким образом, условием возможности силы суждения вообще. 2. Сила суждения определяет рассудок; она определяет для него объект вообще как объект. Без нее вообще не может быть осуществлена рефлексия; в ее отсутствие, следовательно, в рассудке нет ничего закрепленного; последнее полагается впервые через рефлексию и в целях рефлексии, следовательно, нет вообще никакого рассудка; и таким образом сила отсуждения, в свою очередь, является условием возможности рассудка. 3. Обе способности оказываются благодаря этому определяющими друг друга взаимно. Если нет ничего в рассудке, то нет и силы суждения; если нет силы суждения, то нет ничего и в рассудке *для рассудка*, нет мышления о мысленном как таковом.

В силу взаимоопределения таким путем получает определение также и объект. Мысленное как объект мышления — стало быть, постольку как страдающее — определяется через посредство некоторого не-мысленного, следовательно, через посредство чего-то только мыслимого (которое должно иметь основание своей мыслимости в себе самом, а не в мыслящем, следовательно, должно быть постольку деятельным, принуждая тем мыслящее по отношению к нему быть страдающим). То и другое — и мысленное и мыслимое — определяются, значит, взаимно друг другом: 1. все мысленное мыслимо. 2. Все мыслимое мыслится как мыслимое, и мыслимо лишь постольку, поскольку оно будет мыслиться как таковое. Без мыслимого нет мысленного: без мысленного нет мыслимого. — Мыслимое и мыслимость как таковые суть чистые предметы силы суждения.

Только то, что признано за мыслимое, может быть помыслено как причина созерцания. Мыслящее должно определять себя самого к тому, чтобы мыслить нечто как мыслимое; и постольку мыслимое было бы страдательным; но, в свою очередь, мыслимое должно определять себя самого к тому, чтобы быть мыслимым; и постольку страдающим было бы мыслящее. Этим опять вводится некоторое взаимодействие между мыслящим и мысленным в мышлении; следовательно, и тут нет никакой твердой точки опоры для определения, и мы должны продолжать далее определение судящего.

9

Деятельность, которая не определяет вообще никакого объекта, определяется такую деятельностью, которая не имеет никакого объекта, некоторой вообще не-объективной деятельностью, противоположной объективной деятельности. Вопрос только в том, как может подобная деятельность быть полагаема и противопологаема деятельности объективной?

Подобно тому, как выше была выведена возможность отвлечься от всякого *определенного объекта* = *A*, здесь постулируется возможность отвлечься от *всякого объекта вообще*. Такая абсолютная способность отвлечения необходимо должна существовать, если только искомое определение должно быть возможно; и оно необходимо должно быть возможно, если только должно быть возможно самосознание и сознание представления.

Подобная способность должна бы, прежде всего, допускать созерцание себя самой. — Сила воображения по самому существу своему вообще колеблется между объектом и не-объектом. Она утверждается в том, чтобы не иметь никакого объекта; т. е. (рефлектированная) сила воображения совершенно уничтожается, и это уничтожение, это не-бытие силы воображения само созерцается через посредство (не рефлектированной и потому ясного сознания не достигающей) силы воображения. (Наличное в нас темное представление, когда нам напоминает о том, что мы должны в целях чистого мышления отвлечься от всякой примеси силы воображения, и есть это очень часто переживаемое мыслителем созерцание.) — Продукт такого (нереклектированного) созерцания должен бы был быть закреплен в рассудке; но ведь он не должен быть ничем, не должен быть объектом, следовательно, его нельзя закрепить. (Темное представление мысли о некотором чистом отношении, без членов этого отношения, есть нечто в этом роде.) Стало быть, не остается ничего другого, как вообще отвлечь голое правило разума, голый закон некоторого недоступного реализации определения (через силу воображения и рассудок для ясного сознания); и упомянутая абсолютная способность отвлечения, стало быть, есть сама разум (*чистый разум без силы воображения* — в теоретическом смысле; тот разум, который Кант сделал предметом своих исследований в “Критике чистого разума”).

Если все объективное будет уничтожено, то останется еще по меньшей мере само *себя определяющее* и через

себя *самого определенное* — Я или же субъект. Субъект и объект будут при этом так определяться друг другом, что один из них будет совершенно исключаться другим. Если Я определяет только себя самого, оно не определяет ничего за своими пределами; если же оно определяет нечто за своими пределами, то оно определяет не только одного себя. Но Я определяется теперь как нечто такое, что остается после уничтожения всего объективного силою абсолютной способности отвлечения; не-Я же определяется как нечто такое, от чего можно отвлечься при помощи этой способности отвлечения. И, таким образом, мы достигаем, наконец, устойчивой точки опоры для различения между объектом и субъектом.

(И это на самом деле — очевидный источник всякого самосознания, не признать который нельзя уже после его указания. Все то, от чего я могу отвлечься (пусть даже и не сразу, но во всяком случае так, что я буду отвлекаться впоследствии от того, что я сейчас еще оставляю нетронутым, вслед за тем, — оставляя нетронутым при этом то, от чего я сейчас отвлекаюсь), не есть мое Я, и я противопоставляю его моему Я только потому, что рассматриваю его как такое, что я могу отмыслить прочь. Чем больше в состоянии какой-нибудь эмпирический индивидуум отмыслить от себя, тем более приближается его эмпирическое самосознание к чистому, начиная от ребенка, который впервые покидает свою колыбель и тем самым научается отличать ее от самого себя, и кончая популярным философом, который еще признает материальные идеи-образы и вопрошает о седалище души, или же — трансцендентальным философом, который мыслит себе — самое меньшее — правило того, как нужно мыслить чистое Я, и доказывает это правило.)

Эта деятельность, определяющая Я через отвлечение от всего того, от чего только можно отвлечься, сама со

своей стороны должна была бы быть определена. — Но так как в том, *от* чего нечего отвлечь и в чем не от чего отвлечься (благодаря чему Я и признается за нечто *простое*), нельзя ничего уже определить, то она могла бы быть определена лишь через посредство некоторой совсем ничего не определяющей деятельности, а то, что ею было бы определено, могло бы определяться через некоторое совершенно неопределенное нечто.

Действительно, такая способность совершенно неопределенного как условие всего определенного обнаружена посредством умозаключений у силы воображения; но она не может как таковая быть доведена до сознания, так как в таком случае она должна была бы быть рефлексирована, следовательно, определена через посредство рассудка, следовательно, не была бы уже неопределенной и бесконечной.

Я было только что рассмотрено в самоопределении, как определяющее и определенное в одно и то же время. Если через посредство нынешнего более высокого определения рефлексия будет направлена на тот факт, что то, что определяет нечто совершенно определенное, должно быть чем-то совершенно неопределенным, и далее — на тот факт, что Я и не-Я безусловно противоположны, то, если только Я будет рассматриваться как нечто *определенное*, определяющим неопределенным будет не-Я; и, наоборот, если Я будет рассматриваться как нечто *определяющее*, оно само будет неопределенным, а определяемое им определенное будет не-Я. И отсюда возникает противоборство следующего рода:

если Я рефлексивирует о самом себе и тем самым определяет себя, то не-Я является бесконечным и неограниченным. Если же, наоборот, Я рефлексивирует не-Я вообще (о мироздании) и тем определяет его, то оно само является бесконечным. В представлении Я и не-Я находятся, стало быть, во взаимодействии; если одно из них конечно, то другое является бесконечным, и наоборот; одно же из них всегда бывает бесконечным (в этом содержится основание установленных Кантом *антиномий*).

Если даже в более высокой рефлексии мы станем рефлексировать о том факте, что само Я является безусловно определяющим и, следовательно, есть то, что определяет безусловно предыдущую рефлексию, от которой зависит противоборство, то, во всяком случае, не-Я снова окажется чем-то определенным через Я; оно должно при этом либо быть отчетливо определенным для рефлексии, либо быть оставлено неопределенным для определения Я через посредство самого себя в рефлексии; и таким образом Я, поскольку оно может быть конечно или бесконечно, находится только с самим собою во взаимодействии, — в таком взаимодействии, стало быть, в котором оно вполне объединено с самим собою и над которым не в состоянии возвыситься никакая теоретическая философия.

# ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

## ОСНОВАНИЕ НАУКИ ПРАКТИЧЕСКОГО

### § 5. ВТОРАЯ ТЕОРЕМА

В положении, бывшем результатом трех основоположений всего наукоучения: *Я и не-Я определяют друг друга взаимно*, заключалось два следующих положения: и прежде всего положение: *Я полагает себя как определяемое через не-Я*, которое мы исследовали и по отношению к которому установили, какой факт в нашем духе должен ему соответствовать; а затем — следующее положение: *Я полагает себя как определяющее не-Я*.

В начале предыдущего параграфа мы не могли еще знать, сможем ли мы когда-нибудь обеспечить за этим последним положением какое-либо значение, так как в нем предполагается *определимость*, а следовательно, *реальность* не-Я, для принятия которой мы там не могли привести еще никакого основания. Теперь же через посредство упомянутого постулированного факта и при предположении его наличности, постулируется вместе с тем и реальность некоторого не-Я, — само собою разумеется, для Я, — как ведь и вообще все наукоучение, как трансцендентальная наука, не может выйти из сферы Я, да и не должно выходить за ее пределы — и та действительная трудность, которая препятствовала нам принять упомянутое

второе положение, исчезает. Если некоторое не-Я обладает для Я реальностью, и — что имеет тот же смысл — если Я полагает его как реальное, возможность чего, как равно и форма и способ теперь уже установлены, то Я может, конечно, если только мыслимы иные определения положения, чего мы, правда, еще не в состоянии знать, и себя самого полагать как определяющее (полагающее предел, ограничивающее) ту положенную реальность.

При рассмотрении установленного положения: Я полагает себя как определяющее не-Я, мы могли бы действовать так же, как поступали при рассмотрении вышеупомянутого положения: Я полагает себя как определенное через не-Я. И в этом положении, как и в том, содержатся многочисленные противоположности; мы могли бы их отыскивать, их синтетически объединять, затем опять синтетически объединять возникшие в силу такого синтеза понятия, если только они, в свою очередь, оказались бы противоположными, и т. д.; и мы, наверное, совершенно исчерпали бы наше положение, следуя некоторому простому и основательному методу. Но существует один более краткий, а потому и не менее исчерпывающий способ его рассмотрения.

А именно, в этом положении заключается некоторая основная антитеза, которая охватывает в себе все противоборство между Я, как интеллигенцией и постольку ограниченным существом, и им же, как безусловно положенным, следовательно, неограниченным существом, и принуждает нас принимать в качестве объединительного звена некоторую практическую способность Я. Мы займемся прежде всего отысканием этой антитезы и объединением членов содержащегося в ней противоположения. Остальные антитезы найдутся затем сами собою, и их тем легче можно будет объединить между собою.

1

Чтобы отыскать эту антитезу, мы пойдем наикратчайшим путем; этот путь приведет нас вместе с тем и к при-

знанию приемлемости, с некоторой высшей точки зрения, главного положения всего практического наукоучения: *Я полагает себя как определяющее не-Я*; и уже с самого начала оно приобретает этим путем высшую, а не проблематическую только значимость.

Я вообще есть Я; оно есть совершенно одно и то же Я в силу положенности через себя самого (§ 1).

Поскольку Я, в частности, является *представляющим*, или же *интеллигенцией*, оно, конечно, тоже *как таковое* есть нечто единое, — некоторая способность представления, подлежащая необходимым законам; но оно постольку совсем не является одним и тем же с абсолютным, просто через себя самого полагаемым Я.

Ибо Я, как интеллигенция, хоть и является внутри этой сферы определенным самим собою со стороны своих особых определений, *поскольку оно уже есть такая интеллигенция*; а также в нем нет постольку ничего такого, чего бы оно в себе не полагало, и в нашей теории мы настойчиво высказывались против взгляда, будто в Я входит нечто такое, по отношению к чему оно является чисто страдательным. Однако же, *сама эта сфера* как таковая, будучи рассматриваема вообще и в себе самой, полагается для Я не им самим, а чем-то вне него находящимся; разумеется, род и способ представления существуют благодаря Я; но зато то, что Я вообще является представляющим, определяется не силою Я, а чем-то вне Я находящимся, как мы это видели. А именно, мы вообще были в состоянии мыслить себе возможность представления не иначе, как предполагая, что устремляющаяся в неопределенное и бесконечное деятельность Я подвергается толчку. Согласно этому, Я как *интеллигенция вообще* является *зависящим* от некоторого неопределенного и доселе еще совсем неопределимого не-Я: и только благодаря такому не-Я и через его посредство становится оно интеллигенцией\*.

---

\* Кому в этих словах почувствуется глубокий смысл и широкие последствия, тот будет для меня весьма желанным читателем и может спокойно себе продолжать на свой лад делать из них выводы. —

Но Я должно полагаться со стороны всех своих определений только и только самим же собою, и, стало быть, должно быть совершенно независимо от какого бы то ни было возможного не-Я.

Следовательно, абсолютное Я и интеллигентное Я (если только дозволительно выражаться так, как будто бы это было два Я, ибо на деле они должны быть едины) не суть одно и то же, но противопологаются друг другу, что противоречит абсолютному тождеству Я.

Это противоречие должно быть снято, и его можно снять только следующим образом: — интеллигенция Я вообще, которая приводит с собою противоречие, не может быть устранена без того, чтобы Я не поставило себя снова в некоторое новое противоречие с самим собою. Ибо, раз только некоторое Я положено и ему противоположено некоторое не-Я, то тем самым, согласно всему теоретическому наукоучению, положенной является также и некоторая способность представления со всеми ее определениями. Равным образом Я, поскольку оно уже положено как интеллигенция, определяется самим собою, как мы только что об этом упоминали и как мы это доказали в теоретической части. Но *зависимость Я*, как интеллигенции, должна быть снята, а это мыслимо лишь при том условии, что *Я будет через себя самого определять то до сих пор еще неизвестное не-Я*, которому приписывается толчок, благодаря которому Я становится интеллигенцией. Таким образом, не-Я, долженствующее быть представляемым, было бы определено абсолютным Я через такое определение *непосредственно*, а представляющее Я —

---

Конечное существо конечно только, как интеллигенция; практическое законодательство, которое у него должно быть общим с бесконечным, не может зависеть ни от чего вне его.

Равным образом и те, кто наострился по немногим основным чертам совсем новой и в ее целом для них необозримой системы предугадывать, если и не очень-то много, то хоть по крайней мере атеизм, — пусть и они, все-таки, обратят внимание на это объяснение и посмотрят, как можно его использовать. (Прим. к 1-му изд.)

*опосредственно*. Я было бы тогда зависимо только от себя самого, т. е. было бы всецело определено самим собою; оно было бы тем, в качестве чего оно себя полагает, и только этим одним, и противоречие, таким образом, было бы удовлетворительным образом разрешено. И таким образом мы предварительно доказали бы по меньшей мере вторую половину нашего главного установленного положения, а именно положение: Я определяет не-Я (т. е. — Я есть определяющее, не-Я есть подвергающееся определению).

Я как интеллигенция находилось с не-Я, которому приходится приписывать постулированный толчок, в причинном отношении; оно было чем-то порожденным не-Я, как его причиной. Ибо причинное отношение состоит в том, что через ограничение деятельности в одном моменте (или же через некоторое количество страдания в нем) полагается, согласно закону взаимоопределения, в противоположный момент некоторое количество деятельности, равное уничтоженной деятельности. И, раз только Я должно быть интеллигенцией, часть его устремляющейся в бесконечность деятельности должна быть уничтожена, и деятельность эта затем полагается, согласно указанному закону, в не-Я. Но так как абсолютное Я неспособно ни на какое страдание вообще и должно быть абсолютной деятельностью и только ею одною, то, как это было только что показано, необходимо было признать, что и это постулированное не-Я тоже является определенным и, стало быть, страдательным, а противоположная этому страданию деятельность должна была быть положена в нечто ему противоположенное, в Я, и при том не в интеллигентное Я, так как это последнее само определено таким не-Я, а в Я абсолютное. Подобное отношение, как то было в силу этого признано, есть отношение причинное. Абсолютное Я должно, стало быть, быть причиной не-Я, поскольку это последнее является последним основанием всякого представления; не-Я же — постольку его *продуктом*.

1. Я безусловно деятельно и только деятельно, — таково абсолютное предположение. Отсюда прежде всего выводится некоторое страдание не-Я, поскольку это последнее должно определять Я как интеллигенцию; противоположная этому страданию деятельность полагается в абсолютное Я как *определенная* деятельность, как именно та самая деятельность, которой определяется не-Я. Следовательно, таким образом из *абсолютной деятельности* Я выводится некоторая *определенная деятельность* его.

2. Все только что приведенное служит одновременно и к тому, чтобы еще более уяснить вышепримененный способ выведения. Представление вообще (не отдельные определения его) есть, вне всякого сомнения, нечто порожденное не-Я. Но в Я не может быть ничего такого, что представляло бы собою нечто порожденное; ибо Я есть то, в качестве чего оно себя самого полагает, и в нем нет ничего такого, чего оно не полагало бы в себе само. Следовательно, упомянутое не-Я должно с необходимостью само быть продуктом Я, а именно — продуктом абсолютного Я. И, таким образом, мы были бы свободны от всякого воздействия на Я извне и имели бы только его действие на себя самого (которое, правда, идет окольным путем, основания которого пока еще неизвестны, но в будущем, может быть, и будут все же указаны).

Абсолютное Я должно, стало быть, быть причиной не-Я в нем самом и как такового, т. е. только того в не-Я, что остается, если отвлечься от всех показуемых форм представления; — того в нем, чему приписывается толчок, действующий на идущую в бесконечность деятельность Я. Ибо тот факт, что причиной отдельных определений представленного как такового является действующее согласно необходимым законам представления интеллигентное Я, доказывается в теоретическом наукоучении.

Точно таким же образом, именно в силу абсолютного полагания, Я не может быть причиной не-Я.

Самого себя Я полагает безусловно и без всякого дальнейшего основания, и оно должно с необходимостью пола-

гать себя, если только оно должно полагать что-нибудь другое. Ибо то, что не есть, не может и полагать; Я же есть (для Я) безусловно и только благодаря своему собственному полаганию себя самого.

Я не может полагать не-Я, не ограничивая тем самым себя самого. Ибо не-Я совершенно противоположно Я; что есть не-Я, то не есть Я; поскольку, стало быть, не-Я положено (поскольку ему присущ предикат положенности), постольку Я не положено. Если бы не-Я было положено без всякого количества, как нечто неограниченное и бесконечное, то Я совсем бы не было положено; его реальность была бы совершенно уничтожена, что противоречит вышесказанному. — Следовательно, оно должно бы было быть положено в определенном количестве, а реальность Я сообразно этому была бы ограничена в размере положенного количества реальности не-Я. — Выражения: *полагать некоторое не-Я* и *ограничивать Я* — обладают одним и тем же значением, как то было показано в теоретическом наукоучении.

Но, согласно нашему предположению, Я должно было полагать не-Я *безусловно* и без какого-либо основания, т. е. оно должно бы безусловно и без всяких на то оснований ограничивать себя или же частично не полагать себя. Оно должно бы поэтому иметь в самом себе основание своего неположения; в нем самом должен бы быть принцип самополагания и принцип самонепологания. Стало быть, Я было бы в своем существе самому себе противоположным и противоречащим; в нем заключался бы двойной внутренне противоположный принцип, каковое допущение самому себе противоречит, так как в таком случае в Я не было бы никакого принципа. Я совсем бы не было, так как оно уничтожало бы себя само.

(Мы достигли теперь той точки, с которой мы можем яснее, чем когда-либо до сих пор в нашем изложении, раскрыть смысл нашего второго основоположения: *Я противопоставляется некоторое не-Я*, а через то и выяснить истинное значение всего нашего наукоучения.

Во втором основоположении абсолютна только некоторая часть содержания; другая же часть содержания предполагает некоторый факт, которого никак нельзя указать а priori<sup>14</sup>, а можно указать только в собственном опыте каждого человека.

Кроме полагания Я через посредство самого себя должно существовать еще некоторое полагание. А priori это только гипотеза; что такое полагание имеется, можно показать только через некоторый факт сознания; и каждый неизбежно должен показать себе его через посредство этого факта, никто не в состоянии доказать его другому посредством разумных оснований. (Конечно, можно было бы свести, с помощью разумных оснований, какой-либо допущенный факт к такому высшему факту; но такое доказательство своим результатом имело бы только то, что другим бы внушалось убеждение, что, допуская какой-либо факт, они тем самым допускают и упомянутый высший факт). Абсолютно же и безусловно обоснованным в существе Я является то, что ежели какое-либо такое полагание существует, то полагание это должно с необходимостью быть противоположением, а положенное — некоторым не-Я. — Для того, как Я может отличать от себя что-нибудь, нельзя привести никакого высшего основания возможности; различие это, наоборот, само лежит в основании всякого выведения и всякого обоснования. То, что всякое полагание, которое не есть полагание Я, должно с неизбежностью быть противоположением, это достоверно безусловно: то, что такое полагание существует, это каждый может показать себе только через собственный свой опыт. Поэтому аргументация наукоучения безусловно значима *a priori*; она устанавливает только такие положения, которые достоверны а priori; реальность же она получает только в опыте. Для того, кто был бы не в состоянии сознать постулированный факт — и можно наверняка сказать, что этого не может случиться ни у одного конечного разумного существа — для того вся наука была бы лишена какого бы то ни было содержания; она была

бы для него пуста; и все же он должен был бы признать за нею формальную правильность.

Таким образом, наукоучение оказывается возможным а priori, хотя оно и должно при этом направляться на объекты. Объект же не априорен; он дается наукоучению только в опыте; объективное значение доставляет каждому его собственное сознание объекта, каковое сознание может быть а priori только постулировано, а отнюдь не выведено. — Следующее — только как пример. — Для Божества, т. е. для такого сознания, в котором благодаря простой положенности Я было бы положено все (но только для нас понятие такого сознания немислимо), наше наукоучение было бы лишено всякого содержания, так как в таком сознании не совершалось бы никакого иного полагания, кроме полагания Я; формальной же правильностью оно обладало бы также и для Бога, так как форма его есть форма самого чистого разума.)

2

Мы видели, что требование причинности Я по отношению к не-Я, через посредство которой должно бы быть снято вскрытое нами противоречие между независимостью Я, как абсолютного существа, и зависимостью его, как интеллигенции, само содержит в себе некоторое противоречие. Но первое противоречие должно быть снято; и оно не может быть снято иным путем, как через посредство требования причинности; мы должны, стало быть, постараться разрешить заключающееся в самом этом требовании противоречие; и мы обращаемся теперь к этой второй задаче.

Чтобы выполнить это, постараемся сначала поглубже проникнуть в истинный смысл этого противоречия.

Я должно иметь причинное отношение к не-Я и производить его для возможного о нем представления, так как Я не может быть присущим ничего такого, чего бы оно непосредственно или посредственно не полагало само

и в себе самом, и так как оно должно быть всем, что только оно есть, через самого себя. — Стало быть, требование причинности основывается на абсолютной сущности Я.

Я не может иметь причинного значения для не-Я, так как в таком случае не-Я перестало бы быть не-Я (перестало бы быть противоположно Я) и само бы сделалось Я. Но ведь Я само противопоставило себе не-Я; и эта противопоставленность не может быть поэтому уничтожена, если только не должно быть уничтожено что-либо такое, что положено Я, и Я не должно, таким образом, перестать быть Я, что противоречит тождеству Я. — Стало быть, противоречие против требуемой причинности зиждется на том, что Я безусловно противопоставляется некоторое не-Я и должно с необходимостью оставаться ему противоположным.

Противоречие, стало быть, заключается в самом Я между различными его аспектами. Противоречат друг другу именно эти последние; и нужно найти посредство между ними. (По отношению к такому Я, которому ничто бы не противопоставлялось, по отношению к недоступной для мышления идее Божества, подобное противоречие совсем бы не имело места.) Поскольку Я абсолютно, оно бесконечно и неограниченно. Все, что существует, полагается им; и чего оно не полагает, того нет вовсе (для него самого; вне же его нет ничего). А все то, что оно полагает, оно полагает как Я, и оно полагает самое Я как все то, что оно полагает. Следовательно, в этом отношении Я объемлет в себе всяческую, т. е. бесконечную, безграничную реальность.

Поскольку Я противопоставляет себе некоторое не-Я, оно с необходимостью полагает пределы (§ 3) и себя самого полагает в эти пределы. Оно распределяет полноту положенного бытия вообще между Я и не-Я, и постольку оно полагает себя, стало быть, с необходимостью как конечное.

Эти два до чрезвычайности различных действия можно выразить при помощи двух следующих положений.

Первое: Я полагает себя прямо как *бесконечное* и *неограниченное*. Второе: Я полагает себя прямо как *конечное* и *ограниченное*. И, таким образом, в существо самого Я, поскольку оно заявляет о себе через свое первое и свое второе действие, должно содержаться некоторое высшее противоречие, из которого настоящее вытекает. Как только будет снято оно, тем самым снимется и то, которое на нем основывается.

Все противоречия объединяются через ближайшее определение противоречащих положений; так обстоит дело и в данном случае. В одном смысле Я должно бы было быть полагаемо как бесконечное, а в другом смысле как *конечное*. Если бы оно было положено как бесконечное и конечное в одном и том же смысле, противоречие было бы неразрешимо, и Я было бы не одним, а двумя; и нам не оставалось бы иного исхода, кроме попытки Спинозы поместить Бесконечное вне нас; причем, однако, оставалось бы совершенно без ответа (Спиноза же в силу своего догматизма не мог даже задать себе этого вопроса), как это вообще могла возникнуть в нас даже сама *идея* о том.

В каком же смысле полагается Я как бесконечное, и в каком смысле как конечное?

И то и другое приписывается ему безусловно; простое действие его полагания является основанием как его бесконечности, так и его конечности. Через одно только то, что оно полагает нечто, оно и в том, и в другом случае полагает себя в это нечто, приписывает себе самому это нечто. Потому мы должны лишь отыскать некоторое различие в голем действии этого различного полагания, и задача будет решена.

Поскольку Я полагает себя как бесконечное, его деятельность (полагания) устремляется к самому Я и не устремляется ни к чему другому, кроме него. Вся его деятельность целиком направляется на Я, и эта деятельность есть основание и объем всего бытия. Таким образом, Я бесконечно постольку, *поскольку его деятельность возвращается к себе самой*; постольку бесконечна и его

деятельность, так как продукт ее, Я, бесконечен. (Бесконечный продукт — бесконечная деятельность; бесконечная деятельность — бесконечный продукт; вот — круг, который, однако, отнюдь не ошибочен, так как это — такой круг, из которого разум не может выйти, ибо в нем выражается то, что безусловно достоверно через само себя и ради самого себя. Продукт, деятельность и деятельное начало представляют тут одно и то же (§ 1), и мы различаем их только для того, чтобы сделать для себя возможным их выражение.) Бесконечна одна только *чистая деятельность Я* и *одно только чистое Я*. Чистая же деятельность — это такая деятельность, которая, не имея никакого объекта, возвращается к себе самой.

Поскольку Я полагает пределы и, согласно вышесказанному, себя самого полагает в эти пределы, его деятельность (полагания) направляется непосредственно не на себя самое, а на долженствующее быть противоположным не-Я (§§ 2, 3). Значит, это — уже не чистая деятельность, а *объективная* деятельность (которая полагает себе некоторый *предмет*. Слово предмет превосходно обозначает то, что оно должно обозначать. Каждый предмет некоторой деятельности, поскольку он — предмет, есть неизбежно нечто противоположное деятельности, нечто ей предельно *противо*-стоящее. Если противодействия нет, то нет и вообще никакого объекта деятельности и никакой объективной деятельности; но если все же должна быть тут деятельность, то это — чистая к себе самой возвращающаяся деятельность. В самом понятии объективной деятельности уже предполагается, что ей противостоит что-то и что она, таким образом, ограничена). Следовательно, Я является конечным постольку, поскольку его деятельность объективна.

Эта деятельность в обоих отношениях — как постольку, поскольку она возвращается к самому деятелю, так и постольку, поскольку она должна направляться на некоторый объект вне деятеля, — должна быть одной и той же деятельностью, деятельностью одного и того же субъек-

та, который в обоих отношениях полагает себя как одного и того же субъекта. Между деятельностями обоего рода необходимо должна существовать поэтому некоторая объединяющая связь, посредством которой сознание переходило бы от одной из них к другой; и такой связью является как раз требуемое здесь причинное отношение; — а именно, что возвращающаяся к себе деятельность Я относится к объективной деятельности, как причина — к следствию, что Я через первую деятельность определяет себя самого к последней деятельности; что, стало быть, первая из них *непосредственно* направляется на само Я, а *посредственно*, путем осуществляющегося через это определение самого Я, как чего-то определяющего не-Я, — направляется на не-Я, и таким образом была бы осуществлена требуемая здесь причинность.

Таким образом, прежде всего требуется, чтобы действие Я, которым оно полагает себя самого (и которое установлено было в первом основоположении), относилось к тому действию, посредством которого оно полагает некоторое не-Я (каковое действие было установлено во втором основоположении), как причина к ее действию. Однако же, в общем невозможно обнаружить такого отношения; скорее, оно было найдено совершенно противоречивым, так как в таком случае Я должно бы с необходимостью полагать полаганием самого себя одновременно и не-Я, следовательно, себя не полагать; такое действие само себя уничтожает. — Выше было ясно сказано, что Я безусловно и без каких-либо на то оснований противопоставляет себе нечто; и только в силу безусловности этого действия могло положение, его устанавливающее, получить название основоположения. Но вместе с тем было отмечено, что хоть что-нибудь в этом действии да обусловлено, — его продукт, а именно то, что возникающее благодаря действию противопоставления неизбежно должно быть некоторым не-Я и ничем иным быть не может. Мы постараемся теперь глубже проникнуть в смысл этого замечания.

Я полагает *просто* некоторый предмет (некоторое противостоящее, противоположное не-Я). Значит, оно зависит в полагании этого предмета, *как таковом*, только от себя самого и ни от чего другого *извне*. Если только некоторый *предмет* вообще полагается, а через его посредство вообще полагается *ограниченным Я*, то таким образом оказывается осуществленным то, что требовалось; никакой *определенной* границы при этом не надо иметь в виду. Я является тут просто ограниченным: но где же проходит его граница? в пределах пункта С или же за его пределами? И чем вообще может быть определен такой пункт? Он остается зависимым только от самопроизвольности Я, которая полагается вышеупомянутым “просто” Пограничный пункт лежит там, где его полагает в бесконечности Я. Я — конечно, так как оно должно быть ограничено; но оно бесконечно в этой своей конечности, так как граница может быть до бесконечности передвигаема все дальше и дальше. Оно бесконечно в отношении своей конечности и конечно в отношении своей бесконечности. — Поэтому оно не ограничивается таким абсолютным полаганием некоторого объекта постольку, поскольку оно ограничивает себя само безусловно и без дальнейших на то оснований; и так как такое абсолютное ограничение противоречит абсолютной бесконечной сущности Я, оно само является невозможным; и невозможным является все противоположение некоторого не-Я.

Однако же, далее, оно полагает некоторый *предмет*, где бы в бесконечности оно его ни полагало при этом, тем самым полагает некоторую вне его лежащую и от его деятельности (полагания) не зависящую, а, наоборот, ей противоположную деятельность. Эта противоположная деятельность, разумеется, должна в известном смысле (оставляя пока неисследованным, в каком это смысле) *тоже заключаться в Я*, поскольку она полагается в нем, но в другом смысле (тоже неизвестно еще в каком) она должна *заклучаться в предмете*. Эта деятельность, поскольку она *заклучается в предмете*, должна *противопологаться*

какой-либо деятельности (= X) Я; однако же не той деятельности, благодаря которой она полагается в Я, так как с этой последней она одинакова, следовательно, *какой-нибудь другой* деятельности. Стало быть, поскольку должен быть положен некоторый предмет, — и как условие *возможности такого полагания*, — в Я с необходимостью должна происходить еще некоторая от деятельности полагания отличная деятельность (= X). Что же это за деятельность?

Прежде всего, это такая деятельность, которая *не снимается* через предмет, так как она должна быть противоположна деятельности предмета; обе они должны, стало быть, стоять рядом друг с другом, как положенные; таким образом, это деятельность, бытие которой независимо от предмета; как и, наоборот, предмет также независим от нее. — Такая деятельность должна, далее, быть основана непосредственно в Я, так как она независима от полагания какого бы то ни было предмета, и этот, наоборот, независим от нее; она полагается, стало быть, абсолютным действием Я, которым оно полагает самого себя. — Наконец, если согласно вышесказанному, должно быть возможно полагать объект в бесконечность, то и эта противостоящая ему деятельность Я должна с необходимостью сама устремляться в бесконечность, идти за пределы всякого возможного объекта и сама быть бесконечной. — Некоторый же объект должен быть положен, и это в такой же мере несомненно, в какой имеет силу второе основоположение. — Стало быть, X есть полагаемая Я в самом себе бесконечная деятельность; и она относится к объективной деятельности Я, как основание возможности относится к обоснованному. Предмет полагается лишь постольку, поскольку некоторая деятельность Я испытывает противодействие; без такой деятельности Я нет и предмета. — Она относится к нему, как определяющее к определенному. *Лишь постольку*, поскольку такая деятельность встречает противодействие, может быть положен предмет; и по-

скольку нет такого противодействия, нет и никакого предмета.

Присмотримся теперь к этой деятельности со стороны ее отношения к деятельности предмета. — Будучи рассматриваемы сами по себе, обе деятельности эти взаимно независимы и всецело противоположны друг другу; между ними нет никакого отношения. Если же, согласно требованию, должен быть положен некоторый объект, то они необходимо должны быть поставлены в отношение друг с другом через посредство полагающего некоторый объект Я. От этого отношения равным образом зависит и полагание некоторого объекта вообще; поскольку полагается некоторый объект, они оказываются поставленными друг с другом в отношение; и поскольку между ними не устанавливается отношения, не полагается никакого объекта. — Далее, так как объект полагается абсолютно, просто и без всяких оснований (действия полагания лишь как такового), то и отношение осуществляется просто и без всяких оснований на то; и только теперь оказывается вполне уясненным, насколько полагание не-Я абсолютно: оно абсолютно постольку, поскольку оно основывается на таком только от одного Я зависящем отношении. Что деятельности эти безусловно соотнесены друг с другом значит, что они безусловно полагаются как равные. Но так как они не равны, раз должен быть положен некоторый объект, то можно сказать лишь одно, а именно, что их равенство безусловно требуется: они должны быть непосредственно равны между собою. Но так как в действительности они не равны, то по-прежнему остается вопрос о том, что же из двух должно руководствоваться в своем направлении другим и в чем тут должно быть признано основание равенства. — Непосредственно ясно, какой ответ должен быть дан на этот вопрос. Поскольку положено Я, положена и всяческая реальность; в Я должно быть положено все; Я должно быть совершенно независимо, но все должно зависеть от него. Таким образом, требуется согласие

объекта с Я; и требует этого абсолютное Я именно в силу своего абсолютного бытия\*

(Пусть будет дана (в том, что потом полагается, как объект) деятельность  $Y$  (причем остается невыясненным, как она дается и *какой способности* субъекта). К ней *относится* некоторая деятельность Я; таким образом, мыслится некоторая деятельность вне Я =  $-Y$ ), которая должна быть равна упомянутой деятельности Я. В чем же тут заключается основание отнесения? Очевидно, в требовании, чтобы всякая деятельность была равна деятельности Я; каковое требование обосновано в абсолютном бытии Я.  $-Y$  находится в том *мире*, в котором всякая деятельность была бы *действительно* равна деятельности Я, и есть идеал. — Но ведь  $Y$  не находится в согласии с  $-Y$ , а *противопоставляется* ему. Поэтому она приписывается некоторому *объекту*; и без такого отнесения и абсолютного требования, его обосновывающего, для Я не было бы никакого объекта, но оно было бы всем во всем и по тому самому, как мы это увидим ниже, было бы ничем).

\* Категорический императив *Канта*. Если где-нибудь становится ясно, что *Кант*, хотя только молчаливо, полагал в основание своего критического метода как раз те самые предпосылки, которые устанавливает наукоучение, так это именно здесь. Как мог бы он прийти к установлению некоторого категорического императива<sup>15</sup> как абсолютного постулата согласования с чистым Я, не исходя при этом из предпосылки некоторого абсолютного бытия Я, через которое полагалось бы все, — или, если это не так, то по меньшей мере *должно* бы было быть положенным. — Большинство последователей *Канта*, по-видимому, только повторяют слова этого великого человека, говоря то, что они говорят о категорическом императиве, и еще не дошли до ясного сознания основания правомерности некоторого абсолютного постулата. — Только *потому, что Я* само является абсолютным и *лишь постольку, поскольку* оно абсолютно, обладает оно правом абсолютно постулировать; и такое право распространяется при этом не дальше, как на постулат этого его абсолютного бытия, из которого, конечно, можно было бы *дедудировать* еще и многое другое. Философия, ссылающаяся на всех тех местах, где она не в состоянии идти дальше, на факт сознания, едва ли много основательнее обесславленной популярной философии.

Таким образом, абсолютное Я относит себя само непосредственно к некоторому не-Я (вышеупомянутое — Y), которое, по-видимому, хотя и должно быть не-Я со стороны своей формы (поскольку оно есть вообще нечто вне Я), но не должно быть не-Я со стороны своего содержания, ибо оно должно всецело согласоваться с Я. Но оно не может согласоваться с Я, поскольку оно должно быть не-Я хотя бы только со стороны формы, следовательно, упомянутая отнесенная к этому последнему деятельность Я отнюдь не является каким-нибудь определением (к действительному равенству), а только некоторой *тенденцией*, некоторым *стремлением* к определенности, — стремлением, которое тем не менее вполне правомерно; ибо оно полагается через абсолютное полагание Я.

Результат наших предыдущих исследований, значит, таков: чистая к себе самой возвращающаяся деятельность Я является в *отношении к некоторому возможному объекту* некоторого рода *стремлением*, а именно, согласно вышеприведенному доказательству, *бесконечным стремлением*. Это бесконечное стремление является до бесконечности *условием возможности всякого объекта*: без стремления нет объекта.

Посмотрим теперь, насколько удовлетворяют эти из других основоположений доказанные результаты той задаче, которую мы поставили себе, и в какой мере оказывается разрешенным установленное противоречие. — Я, которое, будучи рассматриваемо вообще как интеллигенция, зависит от некоторого не-Я, лишь постольку является интеллигенцией, поскольку в наличности имеется некоторое не-Я, должно все же зависеть только от одного Я; и для того, чтобы признать это возможным, мы принуждены были в свою очередь принять некоторую причинность Я для определения не-Я, поскольку это последнее должно быть объектом интеллигентного Я. На первый взгляд и беря слово во всем его объеме, такая причинность уничтожала себя самое; в случае ее предположения неположеным оказалось либо Я, либо не-Я, и, следовательно, между

ними не могло установиться никакого причинного отношения. Мы постарались разрешить такое противоречие при помощи различения двух противоположных деятельностей Я, — чистой и объективной, — и предположения, что, может быть, первая из них относится непосредственно ко второй, как причина к своему действию, вторая же относится непосредственно к объекту, как причина к своему действию, и что, таким образом, чистая деятельность Я по меньшей мере *посредственно* (через промежуточное звено объективной деятельности) находится с объектом в причинном отношении. В какой же мере подтверждается такое предположение и в какой нет?

И во-первых, — в какой мере чистая деятельность Я оказывается причиной объективной деятельности? Прежде всего, поскольку никакой объект не может быть положен, если нет в наличности некоторой деятельности Я, которой бы деятельность объекта была противоположна, и эта деятельность необходимо должна быть в субъекте до всякого объекта просто и исключительно благодаря самому субъекту, следовательно, является чистой его деятельностью, постольку чистая деятельность Я, как таковая, является *условием всякой деятельности, полагающей некоторый объект*. Поскольку же эта чистая деятельность первоначально не относится ни к какому объекту и от него так же совершенно независима, как и он от нее, постольку она должна быть отнесена через посредство некоторого тоже абсолютного действия Я к деятельности объекта (который постольку еще не положен как объект)\*

---

\* Утверждение, что чистая деятельность, *сама по себе* и как *таковая*, относится к некоторому объекту и что для этого нет надобности ни в каком особом абсолютном действии отнесения, было бы трансцендентальным основоположением *интеллигибельного фатализма*, — самой последовательной системой о свободе, какая была возможна до обоснования наукоучения: и конечно, из такого основоположения можно было бы по праву сделать по отношению к конечным существам тот вывод, что постольку, поскольку не может быть положена чистая деятельность, не может быть положена и внешняя деятельность, и что конечное существо, будучи совершенно конечно,

и должна быть с нею сравнена. Хотя такое действие и является *как* таковое со стороны его *формы* (в том отношении, что оно действительно совершается) *абсолютным* (на его абсолютном бытии основывается абсолютная самопроизвольность рефлексии в теоретической и абсолютная самопроизвольность воли в практической области, как мы увидим это в свое время), все же со стороны своего *содержания* (в том отношении, что оно есть некоторое *отнесение* и требует равенства и подчинения того, что потом будет положено как объект) оно является опять-таки обусловленным абсолютной положенностью Я, как полнотою всякой реальности: и чистая деятельность является в этом отношении *условием акта отнесения*, без которого невозможно никакое полагание объекта. — Поскольку чистая деятельность относится только что указанным действием к некоторому (возможному) объекту, она является, как сказано, некоторого рода стремлением. Основание того, что чистая деятельность вообще полагается в отнесении своем к объекту, не заключается в самой чистой деятельности; основание же того, что *если* она так полагается, то полагается как некоторое *стремление*, заключается в ней.

(Вышеупомянутое требование, чтобы все согласовалось с Я, чтобы вся реальность была полагаема безусловно через Я, есть требование того, что называют — и с правом на то — практическим разумом. Такая практическая способность разума была до сих пор только постулирована, но не была еще доказана. Поэтому требование доказать, что разум практичен, время от времени обращавшееся к философам, чрезвычайно справедливо. — Такое доказательство непременно должно быть *осуществлено* удовлетворительным образом для самого теоретического разума, и

---

полагается, как то само собою понятно, не само собою, а через посредство чего-то вне его. По отношению к Божеству, т. е. к такому существу, чистой деятельностью которого непосредственно полагалась бы также и его объективная деятельность, система интеллигбельного фатализма имела бы силу, если бы только подобное понятие не было для нас вообще за пределами.

от этого последнего никоим образом не дозволительно отделяться одним властным предписанием. Это же возможно лишь в том случае, если будет показано, что сам разум не может быть теоретическим, не будучи практическим: в человеке невозможна никакая интеллигенция, если в нем нет некоторой практической способности; возможность всякого представления основывается на этой последней способности. Но так ведь оно и есть, ибо, как только что было показано, без стремления вообще невозможен никакой объект).

Нам предстоит разрешить еще одну трудность, которая грозит опрокинуть всю нашу теорию. А именно, требуемое отнесение тенденции чистой деятельности к деятельности последующего объекта, — каковое отнесение совершается либо непосредственно, или же через посредство некоторого идеала, начертанного согласно идее такой чистой деятельности, — невозможно, если только деятельность объекта не будет уже каким-либо образом дана совершающему отнесение Я. Если же мы делаем эту деятельность данной ему тем же самым способом — через отнесение ее к некоторой тенденции чистой деятельности Я, — то наше объяснение вращается в кругу, и мы не получаем никакого первого основания отнесения вообще. Но такое первое основание непременно должно быть указано; само собою разумеется — только в идее, так как оно должно ведь быть первым основанием.

Абсолютное Я безусловно равно самому себе: все в нем есть одно и то же Я и принадлежит (если только дозволительно употребить столь неточное выражение) одному и тому же Я; тут нечего различать, тут нет ничего множественного; Я есть Все и вместе с тем ничто, так как оно является *для себя самого* ничем, не в состоянии различать в себе никакого полагающего начала и ничего положенного. — Оно *стремится* (что тоже говорится не вполне точно, имея в виду некоторое будущее отнесение) в силу своего существа утвердиться в этом состоянии. — В нем обнаруживается некоторое неравенство, а потому и нечто

чужеродное. (Того, что это случится, вовсе нельзя доказать а priori; каждый может показать себе это только в своем собственном опыте. И далее, об этом чужеродном мы пока не можем сказать ничего более, кроме того, что его *нельзя* вывести из внутренней сущности Я, так как в противном случае оно вообще было бы нечто неразличимое.)

Это чужеродное неизбежно находится в борьбе со стремлением Я быть совершенно тождественным; и если мы помыслим себе какое-нибудь интеллигентное существо за пределами Я, которое бы наблюдало это Я в таких его двух различных состояниях, то *для этого существа* Я будет представляться ограниченным, сила его как бы отесненной, как мы это допускаем, например, в телесном мире.

Однако же, не какое-либо существо вне Я, а само Я должно быть той интеллигенцией, которая полагает такое ограничение; и мы принуждены, таким образом, сделать еще несколько шагов дальше, для того, чтобы разрешить указанную трудность. — Если Я равно себе самому, если оно стремится с необходимостью к полному тождеству с самим собою, то оно непременно должно восстановить в точности это не самим собою нарушенное стремление; а таким образом ведь сделалось бы возможным сравнение между состоянием ограничения Я и восстановлением задержанного стремления, стало быть, — некоторое прямое отнесение самого себя к самому себе без всякого содействия объекта, если бы только можно было указать какое-нибудь основание отношения между обоими состояниями.

Предположите, что стремящаяся деятельность Я проходит от А до С без толчка; в таком случае вплоть до С нет ничего подлежащего различению, так как тут не могут быть различаемы Я и не-Я; и, значит, вплоть до этого пункта не имеется ничего такого, что Я могло бы когда-нибудь осознать. В С эта деятельность, содержащая в себе первое основание всякого сознания, но никогда до сознания не доходящая, задерживается. Но в силу сво-

его внутреннего существа она не может быть задержана; она продолжает поэтому действовать далее за пределы *C*, но только уже как такая деятельность, которая тормозится извне и, стало быть, сохраняется одной только своей внутренней силой; и так до той точки, в которой уже нет более сопротивления, например, до точки *D*. [а) За пределами *D* она может быть так же мало предметом сознания, как и между *A* и *C* и в силу того же самого основания. б) Здесь отнюдь не говорится, что *Я* само полагает свою деятельность как деятельность задержанную и только через саму себя сохраняющуюся; здесь говорится лишь, что какая-нибудь интеллигенция за пределами *Я* была бы в состоянии положить ее как таковую.]

Для бóльшей ясности будем держаться границ только что сделанного предположения. — Некоторая интеллигенция, долженствующая правильно и соответственно существу дела положить то, что здесь требуется, — а ведь такой интеллигенцией являемся как раз мы сами в нашей настоящей научной рефлексии, — должна бы с необходимостью полагать такую деятельность как деятельность некоторого *Я*, — некоторого само себя полагающего существа, которому присуще только то, что оно в себе полагает. Стало быть, *Я* должно бы непременно полагать само в себе самом и задержку своей деятельности и ее восстановление, раз только задержанной и восстановленной должна быть именно деятельность *Я*. Но *она может быть полагается как восстановленная лишь постольку, поскольку она полагается как задержанная и как задержанная, она может быть полагается лишь постольку, поскольку она полагается как восстановленная*; ибо, согласно вышесказанному, эти моменты находятся в отношении взаимоотношения. Следовательно, подлежащие объединению состояния оказываются уже сами по себе синтетически соединенными; вне соединения они вообще не могут быть положены. А то, что они вообще положены, содержится уже в понятии *Я* и постулируется одновременно с этим понятием. Таким образом, нужно было бы только поло-

жить в Я и силою Я задержанную деятельность, которая все же непременно должна быть положена и, стало быть, восстановлена.

Всякое полагание Я исходило бы, таким образом, из полагания некоторого чисто субъективного состояния; всякий синтез исходил бы из некоторого в себе самом необходимого синтеза противоположностей в одном только субъекте. Это единственно и только субъективное окажется, как мы увидим то ниже, *чувством*.

Но в качестве основания этого чувства полагается далее некоторая деятельность объекта; эта деятельность, таким образом, становится данностью для производящего отнесение субъекта, конечно, как то и было нами потребовано выше, через посредство чувства; и тогда требуемое отнесение к некоторой деятельности чистого Я является возможным.

Все это — в целях разрешения обнаруженной трудности. Теперь возвратимся к той точке, от которой мы отправились. Без бесконечного стремления Я нет никакого конечного объекта в Я, — таков был результат нашего исследования; и этим как будто снимается противоречие между конечным, обусловленным Я как интеллигенцией, и бесконечным и безусловным Я. Если же мы присмотримся поближе к сущности дела, то увидим, что противоречие это хоть и удалено теперь от той точки, где мы на него натолкнулись, — между интеллигентным и неинтеллигентным Я, — но вообще оно только передвинуто дальше и вводит в спор более высокие основоположения.

А именно: нашей задачей было разрешить противоречие между некоторой бесконечной и некоторой конечной деятельностями одного и того же Я; и мы разрешили его, показав, что *бесконечная* деятельность совсем не является объективной, а лишь *возвращающейся* к себе самой, *конечная* же деятельность — *объективна*. Теперь же бесконечная деятельность сама оказывается, как некоторого рода *стремление*, отнесенной к объекту, следовательно,

\* Условия возможности. (Поправки на полях.)

постольку объективной деятельностью; и так как эта деятельность, все же, должна оставаться бесконечной, но вместе с тем рядом с нею должна сохраняться также и первая конечная объективная деятельность, то мы имеем, значит, перед собою некоторую бесконечную объективную деятельность и некоторую конечную объективную деятельность одного и того же Я, каковое допущение опять-таки противоречит самому себе. Это противоречие можно разрешить только тем, что будет показано, что бесконечная деятельность Я объективна в совсем ином смысле, чем его конечная деятельность.

Без сомнения, каждому тут первым же делом приходит в голову предположение, что конечная объективная деятельность Я направляется на некоторый *действительный* объект, бесконечное же его стремление направляется на некоторый только *воображаемый* объект. И такое предположение найдет, конечно, себе подтверждение. Но так как благодаря этому ответ на вопрос вращается в порочном круге и оказывается заранее предположенным такое различие, которое возможно лишь через посредство различения обеих этих деятельностей, то мы должны несколько больше углубиться в рассмотрение этой трудности.

Всякий объект является непременно определенным, раз только он должен быть объектом; ибо поскольку он есть объект, он определяет само Я и его определение этого последнего само является определенным (имеет свою границу). Всякая объективная деятельность является, поэтому, поскольку она — объективная деятельность, определяющей и постольку тоже определенной, а потому также и конечной. Следовательно, и само упомянутое выше бесконечное стремление может быть бесконечно только в некотором определенном смысле; в некотором же другом определенном смысле оно должно быть неизбежно конечно.

Но вот ему *противопоставляется* некоторая объективная конечная деятельность; она должна, значит, быть конечной в том самом смысле, в котором стремление является бесконечным постольку, поскольку эта объективная

деятельность конечна. Стремление имеет, конечно, некоторый конец; оно не имеет только именно тот конец, который имеет объективная деятельность. Вопрос лишь в том, что же это за конец.

Конечная объективная деятельность уже предполагает в целях своего определения (*Bestimmens*) некоторую противоположную бесконечной деятельности Я, деятельность того, что затем определяется как объект. Она является, хоть и не постольку, поскольку она вообще действует, так как поскольку она, согласно вышеуказанному, абсолютна, а постольку, поскольку она полагает *определенную* границу объекта — (то, что он именно в такой-то и такой-то мере противостоит Я, а не более и не менее того), зависимой, ограниченной и конечной. Основание ее определения (*Bestimmens*), а, следовательно, и ее определенности (*Bestimmtseins*), лежит за ее пределами. — Объект, определенный этой постольку ограниченной деятельностью, есть *действительный* объект.

В этом смысле стремление не конечно; оно идет за пределы такого объектом предписанного определения границ и, согласно вышеизложенному, должно непременно идти за его пределы, раз только подобное определение границ должно иметь место. Оно определяет не действительный мир, зависящий от некоторой деятельности не-Я, находящейся во взаимодействии с деятельностью Я, а такой мир, какой существовал бы, если бы вся реальность полагалась бы одним только Я, следовательно, — некоторый идеальный мир, полагаемый исключительно только Я и не полагаемый никаким не-Я.

Но в какой же мере стремление является также и конечным? Постольку, поскольку оно вообще направляется на некоторый объект и должно с необходимостью полагать этому объекту границы, раз только он должен быть таким объектом. Не действие определения (*Bestimmens*) вообще, а граница данного определения (*Bestimmung*) зависела у действительного объекта от не-Я: у идеального же объекта и действие определения, и граница одинаково

зависят только от одного Я; это последнее не обуславливается никаким иным условием кроме того, что оно вообще должно с необходимостью полагать границы, которые оно может распространять до бесконечности, так как таковое распространение зависит только от него одного.

Идеал является абсолютным продуктом Я; его можно до бесконечности подымать все выше и выше; но он в каждый определенный момент имеет свою границу, которая в следующий определенный момент ни в коем случае не должна оставаться той же самой. Неопределенное стремление вообще, — которое постольку, конечно, не должно бы называться стремлением, так как оно лишено какого бы то ни было объекта, но для которого мы не имеем никакого подходящего названия, да и не можем иметь, — которое находится за пределами всякой определенности, — бесконечно; но как таковое оно не доходит до сознания и не может прийти до него, так как сознание возможно только благодаря рефлексии, рефлексия же возможна только благодаря определению. Но как только на него направляется рефлексия, оно становится неизбежным образом конечным. Поскольку дух осознает, что оно конечно, он его снова расширяет; но как только он задает себе вопрос о том, бесконечно ли оно, оно именно в силу этого вопроса становится конечным; и так до бесконечности.

Стало быть, соположение *бесконечного* и *объективного* само является некоторого рода противоречием. То, что направляется на некоторый объект, конечно; и то, что конечно, направляется на некоторый объект. Это противоречие не может быть иначе снято, как тем, что объект вообще отпадет; объект же отпадает единственно лишь в завершенной бесконечности. Я может распространять объект своего стремления до бесконечности; если бы в один определенный момент объект этот был бы распространен до бесконечности, то это не был бы уже более объект, и идея бесконечности была бы осуществлена, что в свою очередь является противоречием.

Тем не менее, идея такой подлежащей завершению бесконечности преподносится нам и содержится в глубине нашего существа. Мы обязаны, в силу того требования, которое оно обращает к нам, разрешить противоречие, хотя бы мы не могли мыслить себе его решение как возможное, и предвидели, что мы ни в один момент нашего до какой угодно вечности продленного существования не сможем мыслить его как возможное. Но ведь именно это и является признаком нашего назначения к вечности.

И вот, таким образом, сущность Я оказывается определенной, насколько она может быть определена, а противоречия в нем — разрешенными, поскольку они могут быть разрешены. Я — бесконечно, но только по своему стремлению; оно стремится быть бесконечным. Но в понятии самого стремления содержится уже конечность, так как то, чему *не оказывается сопротивления*, не является стремлением. Если бы Я было более, чем стремящимся, если бы оно обладало бесконечной причинностью, то оно не было бы Я, оно не полагало бы себя само и потому не было бы ничем. Если бы оно не обладало этим бесконечным стремлением, то оно опять-таки не могло бы полагать себя само, так как оно не могло бы ничего себе противопоставлять; оно не было бы потому также и Я и, следовательно, было бы ничем.

Мы изложим все выведенное до сих пор еще несколько другим способом, дабы сделать совершенно ясным понятие стремления, чрезвычайно важное для практической части учения.

Согласно предыдущему рассмотрению, существует некоторое стремление Я, которое лишь постольку является стремлением, поскольку ему оказывается некоторое сопротивление и поскольку оно не может иметь никакой причинности, стало быть, такое стремление, которое, поскольку оно является стремлением, обуславливается также и некоторым не-Я.

Поскольку оно не имеет никакой причинности, сказал я только что; следовательно, такая причинность требу-

ется. Что подобное требование абсолютной причинности необходимо должно первоначально заключаться в Я, было показано на противоречии между Я как интеллигенцией и Я как абсолютным существом — противоречии, которое неразрешимо без него. Поэтому доказательство велось апагогически; было показано, что мы должны отказаться от Я, если мы не пожелаем принять требование некоторой абсолютной причинности.

Это требование должно допускать также и прямое и генетическое доказательство; оно должно устанавливать свою достоверность не одной только ссылкой на высшие начала, которым без него пришлось бы противоречить, но его должно быть возможно в собственном смысле слова *вывести* из этих высших начал, — так, чтобы стало понятно, как возникает в человеческом духе подобное требование. — Должно быть возможно обнаружить наличность не только одного стремления к некоторой (некоторым определенным не-Я) определенной причинности, а и некоторого стремления к причинности вообще, которое бы обосновывало собою первое. — Некоторая идущая за пределы объекта деятельность является стремлением именно потому, что она идет за пределы объекта, но вместе с тем и при том только условии, что некоторый объект уже имеется в наличности. Должно быть возможно указать некоторое основание для выхождения Я за пределы самого себя, благодаря которому только и становится впервые возможным некоторый объект. Это выхождение за пределы, предшествующее всякой противодействующей деятельности и обосновывающее ее возможность со стороны Я, должно быть обосновано единственно и только в Я; и только через его посредство получаем мы действительную точку объединения между абсолютным, практическим и интеллигентным Я.

Постараемся сделать еще яснее, в чем тут собственно дело: — Совершенно ясно, что Я, поскольку оно безусловно себя полагает, поскольку оно существует таким, каким себя полагает, и полагает себя таким, каково оно

есть, непременно должно быть равно самому себе, и что постольку в нем не может иметь места ничего различного; отсюда же, конечно, непосредственно вытекает, что *если* в нем должно иметь место нечто различное, то такое различное с необходимостью должно быть полагаемо через некоторое не-Я. Но ежели не-Я вообще должно полагать нечто в Я, то в таком случае *условие возможности подобного чуждого влияния должно необходимо быть обосновано в самом Я, в абсолютном Я*, до всякого действительного постороннего воздействия; Я должно непременно первоначально и безусловно полагать в себе возможность того, что на него будет воздействовать нечто; помимо своего абсолютного полагания через себя само, оно должно быть как бы открыто еще и для некоторого другого полагания. Соответственно с этим в самом Я уже первоначально должна бы содержаться некоторая различность, раз только в нем должно когда-нибудь вообще обнаружиться какое-либо различие; и при этом такая различность должна бы быть обоснована в самом Я, как таковом. — Кажущееся противоречие этого предположения разрешится само собою в свое время, и таким образом рассеется его немыслимость.

Я должно в самом себе натолкнуться на нечто ему неоднородное, чуждое, от него самого долженствующее быть отличаемым; отсюда и будет всего удобнее исходить нашему исследованию.

Однако же, это чужеродное долженствует быть обретено *в Я* и непременно должно быть там обретено. Если бы оно оказалось *за пределами Я*, оно было бы для Я ничем, и из него ничего бы не могло последовать для Я. Следовательно, оно должно быть непременно в каком-то определенном отношении также и *однородно Я*; должно быть возможно его приписать Я.

Сущность Я состоит в его деятельности; поэтому, если и должно быть возможно приписать Я подобное чужеродное, оно непременно должно быть вообще некоторой деятельностью Я, которая как таковая не может быть чуждой

Я и только простое *направление* которой, быть может, чуждо Я, основывается не в Я, а вне его. — Если деятельность Я, согласно неоднократно делавшемуся предположению, устремляется в бесконечность, а затем в некоторой точке испытывает толчок, но не уничтожается этим, а лишь обращается, благодаря этому, в себя самое, то в таком случае деятельность Я и есть и остается, поскольку она такова, всегда по-прежнему деятельностью Я; только то, что она обращается назад, чуждо Я и противоречит ему. Без ответа тут остаются только такие трудные вопросы, с ответом на которые мы проникаем одновременно также и в самую глубь существа Я: как приходит Я к такому направлению своей деятельности *во вне* до бесконечности? как может оно различать между собою направление *во вне* и направление *во внутрь*? и почему отраженное *во внутрь* направление рассматривается как чуждое и в Я необоснованное?

Я полагает себя самого безусловно, и постольку его деятельность возвращается к себе самой. Направление ее является, — если только позволительно предположить нечто еще невыведенное только для того, чтобы дать себя понять, и если, далее, позволительно позаимствовать из учения о природе выражение, которое входит в него впервые с настоящей трансцендентальной точки, как то станет ясно в свое время, — направление ее, говорю я, является только *центростремительным*. (Одна точка не определяет собою линии; для того, чтобы была возможна линия, необходима наличность непременно двух точек, — хотя бы при этом вторая точка лежала в бесконечности и означала только направление. Точно также и в силу того же самого основания нет никакого направления, если в наличности нет двух направлений и притом двух противоположных направлений. Понятие направления есть понятие простой взаимосмены; одного только направления совсем не существует и оно просто немислимо. Поэтому мы можем приписать абсолютной деятельности Я некоторое направление, — некоторое центростремительное

направление, лишь при том молчаливом предположении, что мы откроем также еще другое центробежное направление этой деятельности. Строго говоря, в настоящем способе представления образом Я является математическая, себя самое через саму себя строящая точка, в которой нельзя различить никакого направления, да и вообще ничего нельзя различить; она *целиком* есть там, где она есть, и содержание ее и граница (содержание и форма) суть одно и то же). Если в существе Я нет ничего кроме этой конститутивной деятельности, то оно таково же, каким для нас является любое тело. И телу мы приписываем тоже некоторую *внутреннюю* через одно его бытие положенную силу (согласно положению  $A = A$ ); но раз только мы философствуем трансцендентально, а не трансцендентно, мы признаем, что это *нами самими* полагается, *что* эта сила полагается (для нас) через одно только бытие тела, а не то, чтобы *через посредство самого тела и для него* полагалось, *что* сила эта полагается. И потому тело безжизненно для нас и бездушно и не является Я. Я должно не только полагать себя само для некоторой интеллигенции вне его, но должно полагать себя *для себя самого*; оно должно полагать себя, как положенное через себя самого. Следовательно, поскольку оно есть Я, оно должно только и только в себе самом содержать принцип жизни и сознания. Поэтому, поскольку оно есть Я, оно должно с необходимостью, безусловно и безо всякого на то основания содержать в себе самом принцип рефлексии над самим собою; и, таким образом, мы имеем перед собою первоначально Я в двух отношениях, — отчасти постольку, поскольку оно является рефлектирующим и поскольку направление его деятельности является центростремительным; отчасти же постольку, поскольку оно представляет собою то, на что направляется рефлексия, и постольку направление его деятельности является центробежным и притом центробежным в бесконечность. Я полагается, как реальность; когда рефлексия занята тем, обладает ли оно реальностью, оно необходимо полагается,

как нечто, как некоторое количество; но оно полагается как всякая реальность, следовательно, оно необходимо полагается как некоторое бесконечное количество, как некоторое заполняющее собою бесконечность количество.

Стало быть, центростремительное и центробежное направление деятельности — оба одинаковым образом являются обоснованными в существе Я; оба они суть одно и то же и лишь постольку различаются, поскольку над ними рефлектируют, как над различными. — (Всякая центростремительная сила в телесном мире есть простой продукт силы воображения Я, получающийся согласно некоторому закону разума, принуждающему вносить в множественность единство, как то станет ясно в свое время.)

Но та рефлексия, благодаря которой оба направления могут быть различены, невозможна, если сюда не призойдет еще нечто третье, к чему бы они могли быть отнесены, или же что могло бы быть к ним отнесено. — При нашем предположении то требование, чтоб в Я была вся реальность (а мы постоянно принуждены предполагать нечто такое, что еще не является доказанным, хотя бы только для того, чтобы быть в состоянии выражаться; ибо, строго говоря, до сих пор не было возможно еще никакое *требование*, как противоположность действительно *совершающегося*), оказывается выполненным; оба направления деятельности Я, центростремительное и центробежное, совпадают друг с другом и являют собою только одно и то же направление. (Предположите в пояснение к этому, что должно быть объяснено самосознание Божие; это возможно не иначе, как в том предположении, что Бог рефлектирует над своим собственным бытием. Но так как в Боге *рефлектированное* было бы всем в одном и одним во всем и точно также рефлектирующее было бы всем в одном и одним во всем, то в Боге и через его посредство нельзя было бы различить друг от друга рефлектированного и рефлектирующего, самого сознания и его предмета, и самосознание Бога оставалось бы, таким образом, необъясненным, как оно ведь и останется навеки необъяс-

нимым и непонятным для всякого конечного разума, т. е. для всякого разума, связанного законом *определения* того, над чем происходит рефлексия.) Таким образом, из того, что было выше предположено, нельзя вывести никакого сознания: так как оба принятых направления оказывается никак нельзя отличить друг от друга.

Но устремляющаяся в бесконечность деятельность Я должна в какой-то точке испытать толчок и быть обращенной вспять к себе самой; и Я, значит, не должно заполнять собою бесконечности. *Того, что* это так случается, как факта, нельзя без дальнейших околичностей вывести из Я, как то уже неоднократно упоминалось; но, разумеется, можно показать, что это должно неизбежно случиться, *раз только* должно быть возможно некоторое действительное сознание.

Высказанное требование рефлектирующего в настоящей функции Я, чтобы рефлектированное им Я заполняло собою бесконечность, сохраняется и не является ограниченным упомянутым только что толчком. Вопрос о том, заполняет ли оно ее, и результат, состоящий в том, что оно ее на самом деле не заполняет, но является ограниченным в *C*, сохраняется; и только теперь является возможным требуемое различие двух направлений.

А именно, согласно требованию абсолютного Я его деятельность (постольку центробежная) должна бы устремляться в бесконечность; но она отражается в *C* и становится, следовательно, центростремительной; и вот различие оказывается возможным через отнесение к такому первоначальному требованию некоторой в бесконечность устремляющейся центробежной деятельности (то, что должно быть различаемо, должно с необходимостью быть отнесено к чему-то третьему); ибо при этом в рефлексии оказывается наличным некоторое такому требованию отвечающее центробежное и некоторое этому последнему противодействующее (второе, толчком отраженное) центростремительное направление.

Вместе с тем отсюда становится ясно, почему это второе направление рассматривается как нечто чужеродное и выводится из некоторого принципа, противоположного принципу Я.

И, таким образом, поставленная только что задача оказывается решенной. Первоначальное стремление к причинности вообще в Я оказывается генетически выведенным из закона Я, состоящего в рефлексировании над самим собою и в требовании, чтобы оно было найдено в этой рефлексии как вся реальность; и то и другое — постольку, поскольку оно должно быть некоторым Я. Такая необходимая рефлексия Я над самим собою является основанием всякого выхождения за пределы себя самого, а требование, чтобы оно заполняло собою бесконечность, является основанием стремления к причинности вообще; и оба эти момента обосновываются только и только в абсолютном бытии Я.

Тем самым, согласно высказанному выше требованию, основание возможности некоторого влияния не-Я на Я найдено в самом Я. Я полагает себя само безусловно и через то является в себе самом совершенным и закрытым для всякого внешнего воздействия. Но оно должно также с необходимостью, раз только оно долженствует быть некоторым Я, полагать себя как положенное через себя само; и через это новое полагание, относящееся к некоторому первоначальному полаганию, оно открывается, так сказать, воздействию извне; через одно это повторение полагания оно полагает возможность того, чтобы в нем было также и нечто такое, что полагалось бы не через него самого.

И то и другое полагание составляет условие воздействия не-Я; без полагания первого рода не было бы никакой деятельности Я, которая могла бы быть ограничена; без полагания второго рода эта деятельность не была бы ограничена для Я, Я не могло бы полагать себя как ограниченное. Таким образом Я как Я находится в первоначальном взаимодействии с самим собою, и только благодаря этому становится возможным влияние на него извне.

Таким образом, мы находим, наконец, также и исковую точку объединения между абсолютной, практической и интеллигентной сущностями Я. — Я требует от себя, чтобы оно охватывало всю реальность, заполняло бесконечность. В основу этого требования с необходимостью полагается идея просто положенного, бесконечного Я; это и есть то *абсолютное Я*, о котором мы говорили. (Только здесь становится вполне ясным смысл положения: *Я полагает себя само безусловно*. Тут и речи нет о данном в действительном сознании Я; ибо такое Я никогда не является безусловно положенным, но его состояние постоянно обосновывается либо непосредственно, либо посредственно чем-либо вне Я находящимся; тут речь идет об идее Я, которая должна с необходимостью лежать в основе его практического бесконечного требования, но которая для нашего сознания является недостижимой и потому никогда не может непосредственно в нем присутствовать [но зато может входить в него посредственно — в философской рефлексии].)

Я должно с необходимостью — и это тоже содержится в его понятии, рефлексировать над собою относительно того, действительно ли оно охватывает в себе всю реальность. Оно полагает в основу этой рефлексии только что упомянутую идею и, таким образом, устремляется с нею в бесконечность, и постольку оно *практично*: в этом акте оно не абсолютно, так как, благодаря тенденции к рефлексии, оно как раз выходит за свои пределы; а равным образом и не теоретично, так как в основании его рефлексии лежит не что иное, как такая из самого Я происходящая идея, причем тут совершенно отвлекаются от возможного толчка и, стало быть, нет в наличности никакой действительной рефлексии. — Благодаря этому возникает ряд того, что *долженствует* быть и что дается через одно только Я, стало быть — ряд *идеального*.

Если рефлексия обращается на этот толчок, и Я рассматривает поэтому свое выхождение за свои пределы как ограниченное, то в силу этого возникает совсем другой

ряд, — ряд *действительного*, который определяется сверх Я как такового еще и чем-то другим. — И постольку Я является *теоретическим* или же *интеллигенцией*.

Если в Я нет никакой практической способности, то невозможна и никакая интеллигенция; если деятельность Я доходит только до точки толчка и не простирается за пределы всякого возможного толчка, то в Я и для Я нет ничего препятствующего, никакого не-Я, как то было уже неоднократно показано. В свою очередь, если Я не есть интеллигенция, то невозможно никакое сознание его практической способности и вообще никакое самосознание, так как различие различных направлений становится возможным лишь благодаря чужеродному, через посредство толчка возникающему направлению, как то только что было показано. (От того же, что практическая способность должна с необходимостью сначала пройти сквозь интеллигенцию, принять сперва форму представления, для того, чтобы быть осознанной, мы здесь пока еще отвлекаемся.)

И вот, таким образом, вся сущность конечных разумных природ оказывается постигнутой и исчерпанной. Первоначальная идея нашего абсолютного бытия: стремление к рефлексии над нами самими согласно этой идее; ограничение не этого стремления, а нашего через это ограничение впервые только полагаемого *действительного существования\** через посредство некоторого противоположного принципа, некоторого не-Я, или же вообще через

---

\* В последовательном стоицизме бесконечная идея Я принимается за действительное Я; абсолютное бытие и действительное существование там не различаются. Поэтому стоический мудрец является всем довольным и ничем не ограниченным; ему приписываются все те предикаты, которые присущи чистому Я, или же Богу. Согласно стоической морали мы не то что должны быть равны Богу, а мы сами Бог. Наукоучение тщательно различает абсолютное бытие и действительное существование и полагает первое из них в основание только для того, чтобы можно было объяснить второе. Стоицизм опровергается тем, что обнаруживается, что он не в состоянии объяснить возможность сознания. Поэтому-то наукоучение и не являет-

посредство нашей конечности: самосознание и в особенности сознание нашего практического стремления; определение наших представлений (без свободы и со свободой), а через них и наших действий, — направления нашей действительной чувственной способности: непрерывное расширение наших пределов в бесконечность.

Сюда относится еще одно важное замечание, которого одного могло бы быть достаточно, чтобы поставить наукоучение на его истинную точку зрения и сделать совершенно ясным его подлинное учение. Согласно только что сделанному разъяснению, принцип жизни и сознания, основание его возможности, хоть и содержится, конечно, в Я, но отсюда еще не возникает никакой действительной жизни, никакой эмпирической жизни во времени; никакой же иной принцип для нас совершенно невыносим. Если такая действительная жизнь должна быть возможна, то для этого нужен еще некоторый особый толчок на Я со стороны не-Я.

Последним основанием всякой действительности для Я является, таким образом, согласно наукоучению, некоторое первоначальное взаимодействие между Я и некоторым нечто вне его, о котором больше ничего нельзя сказать, как только то, что оно должно быть совершенно противоположно Я. В этом взаимодействии в Я ничего не вкладывается, не привносится ничего чуждого; все, что бы только ни развивалось в нем до бесконечности, развивается исключительно из него самого согласно его собственным законам; упомянутым противоположным Я только приводится в движение, только для того, чтобы действовать, и без такого перводвигателя вне его оно никогда бы не начало действовать; итак как его существование состоит единственно лишь в действовании, то без него оно никогда и не существовало бы. Упомянутому же двигателю, соответственно этому, не присуще ничего, кроме того, что он

---

ся атеистическим, каковым с неизбежностью оказывается стоицизм, если только он рассуждает последовательно.

является двигателем, — некоторой противоположной силой, которую, как таковую, можно только почувствовать.

Таким образом Я является зависимым со стороны своего существования; но оно совершенно независимо, что касается до определений этого его существования. В силу его абсолютного бытия в нем наличен некоторый до бесконечности значимый закон этих определений; и точно также в нем имеется некоторая посредствующая способность, чтобы определять свое эмпирическое существование согласно такому закону. Точка, в которой мы обретаем себя самих, когда впервые овладеваем такую посредствующей способностью свободы, зависит не от нас; зато тот ряд, который будет описываться нами из этого пункта до скончания веков, будучи мысленно взят во всем его целом, зависит всецело от нас.

Наукоучение является, таким образом, *реалистичным*. Оно показывает, что сознание конечных существ совершенно не допускает объяснения, если не допустить некоторой от них независимо существующей, им совершенно противоположной, силы, от которой они сами зависят со стороны своего эмпирического существования. Но оно и не утверждает ничего, кроме такой противоположной силы, которая только чувствуется, но не познается конечным существом. Оно берется вывести из определяющей способности Я все возможные определения этой силы или этого не-Я, какие могут до бесконечности проходить через наше сознание и, поскольку оно — наукоучение, должно непременно быть в состоянии действительно их вывести.

Однако, не взирая на свой реализм, эта наука не трансцендентна, но остается по своему глубочайшему существу *трансцендентальной*. Правда, она объясняет все сознание из такого нечто, которое существует независимо от всякого сознания; но она не забывает при этом, что и в этом своем объяснении она руководится его собственными законами; и поскольку она размышляет над этим, такое независимое нечто тоже является продуктом его собственной мыслительной силы, следовательно, представляет со-

бою нечто, зависимое от Я, поскольку оно должно существовать для Я (в понятии о нем). Но ради возможности такого нового объяснения этого первого объяснения приходится снова предположить действительное сознание, а для его возможности — опять то нечто, от которого зависит Я: и если теперь то, что сначала было положено как нечто независимое и стало зависимым от мышления Я, то этим независимое отнюдь не оказывается уничтоженным, а только передвинутым далее; и так можно было бы продолжать до бесконечности, отнюдь не уничтожая его. — Все является со стороны своей *идеальности* зависящим от Я; со стороны же *реальности* само Я оказывается зависящим; но для Я нет ничего реального, что не было бы вместе с идеальным; следовательно, идеальное основание и реальное основание суть в нем одно и то же; и такое взаимодействие между Я и не-Я есть одновременно и некоторое взаимодействие Я с самим собою. Это последнее может полагать себя как ограниченное через не-Я, когда оно не рефлектирует над тем, что оно само ведь полагает такое ограничивающее его не-Я; оно может полагать себя как ограничивающее не-Я; оно рефлектирует над этим.

То, что конечный дух неизбежно принужден бывает полагать вне себя нечто абсолютное (некоторую вещь в себе) и тем не менее, с другой стороны, вынужден признавать, что это нечто является наличным только *для него* (представляет собою некоторый необходимый ноумен), есть тот круг, который он может продолжать до бесконечности, но из которого он не в состоянии выйти. Системой, не обращающей на этот круг никакого внимания, является догматический идеализм; ибо, собственно, ограничивает нас и делает конечными существами только указанный круг; системой же, воображающей о себе, будто она вырвалась из этого круга, является трансцендентный реалистический догматизм.

Наукоучение занимает между двумя этими системами как раз середину и представляет собою критический идеализм, который можно было бы также назвать и своего рода

реал-идеализмом или же идеал-реализмом. — Мы прибавим к этому еще несколько слов с тем, чтобы стать по возможности для всех понятными. Мы сказали: нельзя объяснить сознания конечных существ, не предположив некоторой независимо от них существующей силы. — Но для кого нельзя его объяснить в таком случае? И для кого должно оно стать объяснимым? Кто это вообще, кто объясняет его? Сами конечные существа. Как только мы произносим слово “объяснить”, мы находимся уже в области конечности; так как всякое объяснение (Erklären), т. е. не постижение разом, а некоторое восхождение от одного к другому, есть нечто конечное; и действие ограничения или определения есть как раз тот мост, по которому совершается этот переход и который Я носит в себе самом. — Противоположная сила независима от Я по своему бытию и своему определению, но она однако же стремится видоизменить практическую способность Я или его внутреннее побуждение (Trieb) к реальности; но она находится в зависимости от его идеальной деятельности, от его теоретической способности; она существует для Я лишь постольку, поскольку она полагается через него; и вне этого она — ничто для Я. Лишь постольку, поскольку нечто бывает относимо к практической способности Я, оно обладает независимой реальностью; постольку же, поскольку оно является отнесенным к теоретической способности, оно воспринимается в Я, оказывается содержащимся в сфере этого последнего, подчиненным законам его представления. Но, далее, как может оно быть отнесено к практической способности, если не через посредство теоретической способности, и как может оно стать предметом теоретической способности, если не через посредство практической? Таким образом, тут снова подтверждается или же, вернее, тут с полной ясностью обнаруживается то положение, что без идеальности нет реальности, и наоборот. Поэтому можно также сказать, что последним основанием всякого сознания является некоторое взаимодействие Я с самим собою через посредство некоторого не-Я, которое

надлежит рассматривать с некоторых сторон. Это — тот круг, из которого конечный дух не в состоянии выйти; да и не может он хотеть из него выйти, не отрекаясь тем самым от разума и не требуя его уничтожения.

Интересным могло бы быть возражение такого рода: если, согласно вышеуказанным законам, Я полагает посредством идеальной деятельности некоторое не-Я как основание объяснения своей собственной ограниченности и, следовательно, таким образом, воспринимает не-Я в себя самого, то не полагает ли оно при этом и само это не-Я, как нечто ограниченное (в некотором определенном конечном понятии)? Предположим этот объект =  $A$ . Но ведь деятельность Я в полагании этого  $A$  сама является необходимо ограниченной, так как она направляется на некоторый ограниченный объект. Однако же Я никак не может ограничивать себя самого, не может этого и в данном случае; следовательно, ограничивая  $A$ , которое, правда, представляет собою нечто, воспринятое в Я, оно непременно должно быть ограничено некоторым от него совершенно еще не зависящим  $B$ , которое не является в него воспринятым. — Мы допускаем все это, но мы напоминаем о том, что и это  $B$ , в свою очередь, может быть воспринято в Я, с чем противник тоже согласится, а в то же время, со своей стороны, напомнит, что для того, чтобы было возможно воспринять его в себя, Я непременно должно опять-таки быть ограничено некоторым независимым  $C$ ; и так далее до бесконечности. Результатом такого исследования было бы то, что мы не были бы в состоянии до окончания веков указать нашему противнику такой момент, в котором бы не было бы налицо для стремления Я некоторой независимой реальности вне его; он же, со своей стороны, не был бы в состоянии указать нам ни одного такого момента, в котором это независимое не-Я не могло бы быть представлено и таким образом сделано зависимым от Я. Где же находится независимое не-Я нашего противника, или его вещь в себе, которая должна была бы быть доказана при помощи такой аргументации? Очевидно в одно

и то же время и нигде, и повсюду. Она есть в наличности лишь постольку, поскольку мы ее не имеем; но она улетучивается, как только мы хотим ее уловить. Вещь в себе есть нечто для Я, и, стало быть, в Я включается то, что не должно иметь места в Я; следовательно, мы имеем здесь нечто противоречивое, что тем не менее непременно должно быть положено в основание всего нашего философствования, как предмет некоторой необходимой идеи, и что всегда лежало в основании всякого философствования и всех действий конечного духа, хотя это не сознавалось, равно как и заключающееся здесь противоречие. На этом отношении вещи в себе к Я основывается весь механизм человеческого духа, а равно и всех конечных духов. Хотеть изменить это значило бы хотеть уничтожить всякое сознание, а вместе с ним и всякое существование.

Все кажущиеся и смущающие того, кто не очень-то ясно мыслит, возражения против наукоучения возникают лишь потому, что людям не удается овладеть только что установленной идеей и твердо держаться ее. Неправильно понимать ее можно двояким образом. Или кто-либо рефлектирует только о том, что она, будучи идеей, должна непременно быть все же в Я; и в таком случае человек становится, если только он является вообще смелым мыслителем, идеалистом и догматически отрицает всякую реальность вне нас; либо, придерживаясь собственно-го чувства, кто-либо отрицает то, что очевидно имеется налицо, и опровергает аргументацию наукоучения, исходя из властных предписаний здравого человеческого рассудка (с которым хорошо понятое наукоучение, разумеется, теснейшим образом согласуется), и обвиняет саму эту науку в идеализме, так как не улавливает ее смысла. И кто-либо сосредоточивает свою рефлексию только на том обстоятельстве, что предметом этой идеи является некоторое независимое не-Я и тогда человек становится трансцендентным реалистом или же, если при этом оказываются усвоенными некоторые мысли *Канта*, без одновременного овладения духом всей его философии, начинает, от-

правляясь от своего собственного трансцендентизма, от которого он отнюдь еще не отрешился, обвинять в трансцендентизме наукоучение и при этом не замечает, что таким образом он бьет собственным оружием только самого себя. — Не следовало бы делать ни того, ни другого: не следует рефлексировать не только над первым, не только над вторым моментом, а нужно рефлексировать над ними обоими сразу; нужно парить мыслью между обоими противоположными определениями этой идеи. Это и есть дело *творческой силы воображения*, которая, конечно, присуща всем людям, так как без нее они не имели бы ни одного представления. Но далеко не все люди имеют эту силу в своем распоряжении для того, чтобы целесообразно творить через нее; или же, если в какую-нибудь счастливую минуту искомый образ наподобие молнии вдруг озарит их душу, далеко не все они оказываются способны удержать его, исследовать и запечатлеть в себе неизгладимо для любого употребления. От этой способности зависит, философствуют ли люди со смыслом или без него. Таково наукоучение, что оно может быть усвоено не через одну лишь букву, а через один только дух; ибо его основные идеи в каждом, кто его изучает, должны быть непременно порождены творческой силой воображения; иначе и не может быть в этой науке, восходящей до последних оснований человеческого познания, ибо все дело человеческого духа исходит из силы воображения, сила же воображения не может быть иначе понята, как только через саму силу воображения. Поэтому, в ком вся эта способность бесповоротно уснула или умерла, для того, конечно, навсегда отрезана возможность проникнуть в эту науку; но он должен искать причины такой невозможности никак не в самой этой науке, которая легко будет понята, если только вообще будет понята, а не от собственной неспособности\*.

---

\* Наукоучение должно исчерпывать всего человека; поэтому оно может быть усвоено только полностью всех его способностей. Оно не может стать общепризнанной философией, пока образование убивает у столь многих одну духовную силу ради другой, силу воображе-

И подобно тому, как установленная идея является краеугольным камнем всего этого здания изнутри, так точно на ней основывается и его прочность извне. Невозможно философствовать о каком-нибудь предмете и не натолкнуться на эту идею, а благодаря тому и не попасть на действительную почву наукоучения. Каждый противник его неизбежно должен, хотя и с завязанными глазами, спорить на его почве и прибегать к помощи его оружия; и потому всегда будет легко сорвать с его глаз повязку и таким образом открыть его взору то поле, на котором он стоит. Эта наука поэтому, в силу самой природы вещей, совершенно в праве наперед заявить, что она будет некоторыми понята извращенно, большинством же совсем не будет понята; что она не только после достижения настоящего, чрезвычайно несовершенного ее изложения, но и после достижения самого совершенного изложения, какое только оказалось бы возможным для кого-нибудь, по-прежнему во всех своих частях чрезвычайно нуждается в улучшениях, но что она в своих основаниях не будет опровергнута ни одним человеком и никакой эпохой.

## § 6. ТРЕТЬЕ ПОЛОЖЕНИЕ

*В стремлении Я полагается одновременно и противоположное стремление не-Я, которое уравнивает первое.*

Прежде всего несколько слов относительно метода. — В теоретической части наукоучения дело у нас шло единственно лишь о *познавании*, здесь же дело касается *познаваемого*. Там мы спрашиваем: *как* нечто полагается, созерцается, мыслится; здесь же мы спрашиваем: *что* полагается? Если бы поэтому наукоучение все же должно было

---

ния ради рассудка, рассудок ради силы воображения или же то и другое — ради памяти; при этих условиях наукоучение принуждено замкнуться в тесном кругу людей; вот правда, которую одинаково неприятно и говорить и слушать, но которая тем не менее — правда.

заключать в себе метафизику, как предполагаемую науку о вещах в себе, и такая наука требовалась бы от него, то оно вынуждено было бы отослать к своей практической части. Одна только эта часть, как то будет становиться все яснее и яснее, говорит о первоначальной реальности; и если бы наукоучению был задан вопрос: каковы вещи сами по себе, то оно могло бы на это ответить только следующим образом: таковы, какими мы их должны сделать. От этого наукоучение нисколько не станет трансцендентным, так как мы обретаем в нас самих все то, что мы при этом устанавливаем; мы выносим это из нас самих вовне, ибо в нас самих находится нечто, что оказывается возможно объяснить исчерпывающим образом только через нечто *вне нас*. Мы знаем, что именно мы мыслим это нечто, мыслим его согласно законам нашего духа, что мы, стало быть, никогда не можем выйти из самих себя, никогда не можем заговорить о существовании какого-нибудь объекта без субъекта.

Стремление Я должно быть бесконечным и никогда не обладать силой причинности. Это мыслимо лишь при условии некоторого противоположного стремления, которое его уравнивает, т. е. обладает равным количеством внутренней силы. Понятия такого противоположного стремления и такого равновесия уже содержатся в понятии стремления, и их можно при помощи анализа вывести из этого последнего. Без этих двух понятий понятие стремления находится в противоречии с самим собою.

1. Понятие стремления есть понятие некоторой причины, которая не есть причина. Но каждая причина предполагает *деятельность*. Все стремящееся наделено силой; если бы оно не имело никакой силы, оно не было бы причиной, что противоречит предыдущему.

2. Стремление, поскольку оно таково, с необходимостью наделено своим определенным количеством, как деятельность. Оно направляется к тому, чтобы стать причиной. И, однако, оно таковой не является, оно не достигает, стало быть, своей цели и оказывается *ограниченным*.

Если бы оно не было ограниченным, то оно было бы причиной и не было бы стремлением, что противоречит предыдущему.

3. Стремящееся не ограничивается *самим собою*, так как в понятии стремления содержится уже, что стремящееся направляется к причинности. Если бы оно само себя ограничивало, оно не было бы стремящимся. Всякое стремление с необходимостью должно, таким образом, ограничиваться некоторой силой, противоположной силе стремящегося.

4. Эта противоположная сила тоже должна быть непременно стремящейся, т. е. прежде всего она должна устремляться к причинности. Если бы она не устремлялась к причинности, она была бы лишена всякой точки соприкосновения с противоположным. Но затем она отнюдь не должна обладать какой-нибудь причинностью; если бы она обладала причинностью, она совершенно уничтожила бы стремление противоположного тем самым, что уничтожила бы его силу.

5. Ни одна из двух противоположностей не может обладать причинностью. Если бы одна из них обладала ею, то тем самым уничтожилась бы сила противоположного, и противоположности уже не были бы противоположными. Следовательно, сила обеих противоположностей должна непременно находиться в равновесии.

## § 7. ЧЕТВЕРТОЕ ПОЛОЖЕНИЕ

*Стремление Я, противоположное стремление не-Я и равновесие между ними должно быть непременно положено.*

А) Стремление Я полагается как таковое.

1. Оно вообще полагается, как *Нечто*, согласно общему закону рефлексии; следовательно, — не как *деятельность*, не как нечто такое, что находится в движении, —

есть сама подвижность, а как нечто закрепленное, твердо установившееся.

2. Оно полагается, как некоторое *стремление*. Стремление направляется к причинности; и потому, согласно своему характеру, оно должно быть положено непременно, как причинность. Однако же, эта причинность не может быть положена, как направляющаяся на не-Я; так как в таком случае положена была бы реальная воздействующая деятельность, а отнюдь не стремление. Поэтому она могла бы только возвращаться к себе самой, только порождать самое себя. Стремление же, которое само себя порождает, которое закреплено, определено, и есть нечто достоверное, называется *побуждением* (*Trieb*).

(В понятии побуждения заключается: 1) что оно основывается во внутреннем существе того, кому оно приписывается, будучи, стало быть, порождено причинным воздействием этого существа на самого себя, его самоположением через самого себя; 2) что оно именно потому являет собою нечто закрепленное, длящееся; 3) что оно направляется на причинность вне себя, но не имеет ее, поскольку оно должно быть только побуждением, единственно лишь через само себя. — Побуждение пребывает, стало быть, только в субъекте и по своей природе не выходит за его пределы.)

*Таким образом*, стремление необходимо должно быть положено, *если* оно должно быть положено; и оно необходимо должно быть положено, — будь то непосредственно с сознанием или без него, — если оно должно быть в Я, и если должно быть возможно некоторое такое сознание, которое, согласно вышеизложенному, основывается на внешнем проявлении стремления.

В) Стремление Я не может быть положено без того, чтобы не было положено и некоторого противоположного стремления не-Я; ибо стремление первого направляется на причинность, но лишено ее; основание же того, что оно ее не имеет, заключается не в нем самом, так как в противном случае его стремление не было бы вовсе стремлением,

а представляло бы собою ничто. Значит, если оно полагается, оно должно быть непременно положено за пределами Я и опять-таки — лишь как стремление, так как в противном случае стремление Я, или же, как мы его теперь знаем, — побуждение, было бы подавлено и не могло бы быть положено.

С) Между обоими должно быть положено равновесие.

Здесь речь идет не о том, что между ними должно быть равновесие; это мы уже показали в предыдущем параграфе; здесь только спрашивается: *что* такое полагается в Я и через его посредство, когда полагается равновесие? Я стремится заполнить бесконечность; в то же время оно несет в себе закон и тенденцию, побуждающие его рефлексировать над самим собою. Оно не может рефлексировать над собою, не получая таким образом ограничения, а именно: не будучи ограничиваемо, — что касается до *побуждения, некоторым отношением к побуждению*. Положим, побуждение ограничивается в точке С; тогда в С *получает удовлетворение тенденция к рефлексии, побуждение же к реальной деятельности оказывается ограниченным*. Я ограничивает в таком случае самого себя и полагается во взаимодействии с самим собою: побуждением оно выталкивается дальше, рефлексией же задерживается и останавливает себя само.

В своем объединении оба момента дают по себе обнаружение некоторого *принуждения*, некоторой *не-мощи* (*Nicht-Könnens*). К немощи относится: а) некоторое дальнейшее стремление; иначе того, чего я не могу, совсем не было бы для меня; оно ни в каком смысле не было бы в моей сфере; б) Ограничение действительной деятельности; а потому — и сама действительная деятельность, так как то, чего нет, не может быть ограничено; в) что ограничивающее находится (полагается) не во мне, а вне меня; иначе не было бы вообще никакого стремления. Тогда не было бы никакой немощи, а было бы некоторое не-желание (*Nicht-Wollen*). — Таким образом, упомянутое обнаружение немощи есть обнаружение равновесия.

Обнаружение немощи в Я называется *чувством*. В нем тесно связывается друг с другом *деятельность* — я чувствую, есмь чувствующий, и эта деятельность есть деятельность рефлексии, — *ограничение* — я *чувствую*, есмь страдающий и бездейственный; в наличности имеется некоторое принуждение. Это ограничение с необходимостью предполагает некоторое побуждение к тому, чтобы идти дальше. То, что не хочет уже ничего более, что ни в чем не нуждается, не стремится ничего объять, то свободно от ограничений, — разумеется, для себя самого.

Чувство только *субъективно*. Хоть мы и нуждаемся для *объяснения* его, — что является уже теоретическим действием, — в некотором *ограничивающем* начале, зато нам нет надобности для его дедукции, поскольку оно должно осуществляться в Я, ни в каком *представлении, полагании* такого начала в Я.

(Тут ясно как солнце обнаруживается то, чего не могли понять столькие философы, не освободившиеся еще, несмотря на их кажущийся критицизм, от трансцендентного догматизма, а именно, — то, что Я может развить все, что только должно происходить в нем когда-либо, исключительно из себя самого, ни самымалейшим образом не выходя при этом за свои пределы и не разрывая свой круг, и каким образом оно это может; и это так необходимо должно быть, раз только Я должно быть Я. — В нем имеется лицо некоторое чувство; это — некоторое ограничение побуждения; и если оно должно быть в состоянии положить себя, как некоторое определенное, от других чувств должствующее быть отличаемым чувство, — возможности чего мы тут, конечно, еще не усматриваем, — то это — ограничение некоторого определенного, от других побуждений должствующего быть отличаемым побуждения. Я должно непременно полагать некоторое основание этого ограничения и должно с необходимостью полагать его вне себя. Оно может полагать побуждение ограниченным только чем-либо совершенно противоположным; и, таким образом, в побуждении с очевидностью сказывается, что

должно быть положено, как объект. Если побуждение определяется, например, как  $= Y$ , то в качестве объекта непременно должно быть положено  $He-Y$ . — А так как все эти функции духа осуществляются с необходимостью, то мы и не сознаем нашего собственного действия и неизбежно должны предполагать, что получаем извне то, что производим сами, нашими собственными силами и согласно нашим собственным законам. — Такой метод обладает все же объективной значимостью, так как он является единообразным методом всякого конечного разума и так как, кроме указанной объективной значимости, нет никакой другой и никакой другой не может быть. Притязание на объективную значимость иного рода основывается на грубом, наглядно показуемом самообмане.

Правда, мы в нашем исследовании как-будто бы прорвали этот круг; ибо мы приняли для объяснения стремления вообще некоторое от Я совершенно независимое и ему противостоящее не-Я. Но основание возможности и правомерности такого приема заключается в следующем: каждый, кто производит вместе с нами настоящее исследование, сам является некоторым Я, которое ведь давным-давно совершило те действия, которые здесь дедуцируются и, стало быть, давным-давно уже положило некоторое не-Я (относительно которого он должен как раз из нынешнего исследования убедиться, что оно является его собственным продуктом). Каждый неизбежно уже полностью проделал все дело разума и теперь по свободному почину задается целью, как бы еще раз просмотреть счет, взглянуть в тот путь, который он сам уже раз проделал на примере другого Я, которое он произвольно полагает, ставит в той точке, от которой сам когда-то отправлялся и на которой он производит эксперимент. Подлежащее исследованию Я с течением времени само достигнет той точки, в которой находится теперь наш наблюдатель; тогда они объединятся, и благодаря такому объединению заданное круговое движение окажется законченным.

§ 8. ПЯТОЕ ПОЛОЖЕНИЕ

*Чувство само необходимо должно быть положено и определено.*

Прежде всего — несколько общих замечаний для того, чтобы подготовиться к предстоящему чрезвычайно важному исследованию.

1. В Я первоначально есть некоторое стремление заполнить бесконечность. Это стремление противоборствует всякому объекту.

2. Я несет в себе закон: рефлексировать над собою, как заполняющим бесконечность. Но ведь оно не в состоянии рефлексировать ни над собою, ни над чем-либо вообще, если то, над чем оно рефлексировает, не будет *ограничено*. Выполнение этого закона или же, — что значит то же самое, — удовлетворение рефлексивного побуждения является потому обусловленным и зависит от объекта. Оно не может быть удовлетворено без объекта; следовательно, его можно описать также и как некоторое *побуждение к объекту*.

3. Ограничением через посредство некоторого чувства это побуждение одновременно и удовлетворяется и не удовлетворяется.

а) *Удовлетворяется*; Я должно, как таковое, непосредственно рефлексировать над собою: оно рефлексировает с абсолютной самопроизвольностью и поэтому является удовлетворенным со стороны *формы* действия. Значит, в чувстве есть нечто такое, что позволяет относить себя к Я, приписывать себя ему.

б) *Не удовлетворяется* со стороны *содержания* действия. Я должно бы было быть положено как заполняющее бесконечность, но полагается как ограниченное. — Это тоже с необходимостью обнаруживается в чувстве.

с) Но полагание такого неудовлетворения *обуславливается* некоторым выхождением Я за ту границу, которая ему полагается чувством. Непременно должно быть

положено нечто за пределами положенной Я сферы, что тоже относится к бесконечности и на что поэтому тоже направляется побуждение Я. Это нечто должно быть с необходимостью положено, как не определенное через Я.

Исследуем, как возможно это выхождение за пределы, стало быть полагание этой неудовлетворенности или же чувства, — что значит то же самое.

1

Раз только Я рефлектирует над собою, оно является ограниченным, т. е. оно не заполняет бесконечности, которую заполнить оно все же стремится. Оно является ограниченным, сказали мы; т. е. для некоторого возможного наблюдателя, но еще не для самого себя. Этим наблюдателем хотим быть мы сами, или же, — что значит то же самое, — вместо Я мы хотим полагать нечто такое, что только наблюдается, нечто безжизненное, но чему, впрочем, должно быть присуще то, что в нашем предположении присуще Я. Стало быть, если вы предполагаете упругий шар = А и допускаете, что на него производится надавливание другим телом, то:

а) вы предполагаете в нем некоторую силу, которая проявится, как только отступит противоположная ей сила, притом без всякого с нашей стороны содействия, — и которая, таким образом, основание своей действительности имеет исключительно в себе самой. — Тут имеется налицо сила; она стремится в себе самой и по отношению к себе самой к обнаружению: это — такая сила, которая устремляется в себе самой и к себе самой, следовательно — сила внутренняя, ибо такие вещи называют внутренней силой. Это — непосредственное стремление к причинному воздействию на самого себя, которое, однако, вследствие внешнего сопротивления лишено всякой причинной силы. Это — равновесие стремления и косвенного противоположного давления в самом теле, следовательно, то самое, что мы называли выше *побуждением* (*Trieb*).

б) Пусть в противодействующем теле  $B$  будет положено то же самое — некоторая внутренняя сила, которая противодействует обратному действию и сопротивлению  $A$ , которая поэтому сама является ограниченной этим сопротивлением, основание же свое имеет исключительно в себе самой. — В  $B$  совершенно так же, как и в  $A$ , полагается сила и побуждение.

с) Если бы одна из этих сил была увеличена, то тем самым была бы ослаблена противоположная сила; если бы одна из них была ослаблена, то тем самым была бы увеличена противоположная сила; сильнейшая сила обнаруживалась бы полностью, а слабейшая была бы совершенно исключена из сферы действия первой. Ныне же они сохраняют полнейшее равновесие, и точка их встречи является точкой их равновесия. Если эта точка будет хотя бы самомалейшим образом сдвинута, то тем самым будет нарушено все отношение в его целом.

## 2

Так обстоит дело со стремящимся без рефлексии предметом (который мы назвали *упругим*). То, что подлежит здесь исследованию, есть  $Я$ ; посмотрим, что получится отсюда.

Побуждение есть внутренняя, себя самое к причинности определяющая сила. Безжизненное тело лишено какой бы то ни было причинности, кроме внешней себе. Эта последняя должна быть остановлена сопротивлением; при таком условии, поэтому, через посредство его самоопределения не возникает ничего. Совершенно так же обстоит дело с  $Я$ , поскольку оно направляется на причинность вне себя самого; и дело обстоит с ним вообще не иначе, если оно требует причинности исключительно только ввне.

Но  $Я$  именно потому, что оно есть некоторое  $Я$ , обладает также и некоторою причинностью по отношению к себе

самому, — причинным действием самополагания или же способностью рефлексии. Побуждение должно определять *силу* самого *стремящегося*; но поскольку эта сила должна обнаруживаться в самом *стремящемся*, как то надлежит для рефлексии, постольку из определения через побуждение должно с необходимостью вытекать некоторое *обнаружение*; иначе не было бы налицо никакого побуждения, что противоречило бы сделанному нами допущению. Следовательно, из побуждения с необходимостью следует действие рефлексии Я над самим собою.

(Вот важное положение, проливающее яркий свет на наше исследование. 1. Содержащаяся первоначально в Я и вышеустановленная *двойственность* — стремление и рефлексия — тем самым внутренне объединяется. Всякая рефлексия основывается на стремлении, и никакой рефлексии не может быть, если нет стремления. — С другой стороны, *для Я* нет никакого стремления, а следовательно, нет и никакого стремления Я и вообще никакого Я, если нет рефлексии. Одно следует из другого, и оба стоят друг с другом во взаимодействии. 2. Что Я должно быть непременно конечным и ограниченным, это явствует теперь еще определеннее. Без ограничения нет побуждения (в трансцендентном смысле): без побуждения нет рефлексии (переход к трансцендентальному): без рефлексии нет побуждения, нет ограничения и ограничивающего и т. д. (в трансцендентальном смысле): так идет круговое движение функций Я и внутренне связанное взаимодействие с самим собою. 3. Равным образом здесь становится совершенно ясно, что называется *идеальной* деятельностью, что именуется *реальной* деятельностью, как они должны быть различаемы и где проходит граница между ними. Первоначальное стремление Я, будучи рассматриваемо, как побуждение, — как побуждение, имеющее свое основание исключительно только в Я, — одновременно и *идеально* и *реально*. Направление тут взято — на само Я: оно стремится благодаря своей собственной силе; и в то же время — на нечто вне Я: но тут нет ничего подлежащего раз-

личению. Через ограничение, посредством которого отменяется лишь направление *на внешнее*, а не направление *вовнутрь*, такая первоначальная сила как бы подразделяется: и остающаяся сила, возвращающаяся в само Я, есть сила *идеальная*. *Реальная* сила будет тоже в свое время положена. — И вот здесь снова сказывается со всей своей очевидностью положение: без идеальности нет реальности, и наоборот. 4. *Идеальная* деятельность, как то скоро окажется, есть деятельность *представляющая*. Поэтому отношение к ней побуждения нужно назвать *побуждением к представлению*. Это побуждение является, стало быть, первым и высшим проявлением побуждения, и через него только Я становится интеллигенцией. И так именно должно было непременно обстоять дело, раз только какое-нибудь другое побуждение должно было достигнуть *сознания* и иметь место в Я, *как Я*. 5. Точно так же отсюда явственнейшим образом следует подчинение теории практическому; отсюда следует, что все *теоретические* законы основываются на *практических*, а так как практический закон может быть только один, то — на одном и том же законе; отсюда — законченнойшая система во всем существе; отсюда следует, что если бы побуждение могло само себя возвышать, то благодаря этому происходило бы и возвышение постижения, и наоборот: следует абсолютная свобода рефлексии и отвлечения также и в теоретическом отношении и возможность, *сообразно долгу*, направлять свое внимание на что-либо и отвлекать его от чего-нибудь другого, без чего не была бы возможна никакая мораль. Таким образом, разрушается до основания тот фатализм, который основывается на убеждении, будто наше действие и воление зависит от системы наших представлений; ибо здесь устанавливается, что, напротив того, система наших представлений зависит от нашего побуждения и нашей воли: и это ведь единственный способ основательно его опровергнуть. — Словом, благодаря этой системе во всего человека вносится *единство и связь*, которых недостает стольким системам.)

Но в этой рефлексии над самим собою Я, как таковое, не может прийти до сознания себя, так как оно никогда не сознает непосредственно своего действия. Тем не менее, оно налично теперь, как Я; само собою разумеется, для некоторого возможного наблюдателя; и тут проходит та граница, где Я, как нечто живое, отличает себя от безжизненного тела, в котором, разумеется, тоже может быть налично некоторое побуждение. — Есть нечто такое, *для чего* нечто может существовать, хотя само *для себя* оно еще и не существует. Но для него наличной с необходимостью является некоторая внутренняя побудительная сила, которая, однако, так как тут невозможно никакое сознание Я, следовательно, и никакое отношение к нему, только *чувствуется*, состояние, которого, конечно, нельзя описать, но которое можно зато почувствовать и в отношении которого каждый должен быть отсылаем неизбежно к своему собственному самоощущению. (Философ не должен отсылать каждого к собственному самоощущению в отношении *факта (dass)* (ибо этот последний должен быть при предположении Я непременно строго доказан), а только в отношении *содержания, что (was)* этого факта. Постулировать наличность некоторого определенного чувства значит поступать неосновательно. В дальнейшем, конечно, можно будет сделать и это чувство доступным познанию, но не через него самого, а через его последствия.)

Здесь, как мы сказали выше, живое отделяется от безжизненного. Чувство силы есть принцип всякой жизни, есть переход от смерти к жизни. При этом, если в наличности имеется только оно одно, то жизнь остается, разумеется, еще в высшей степени неполной; но все же она уже отграничена от мертвой материи.

4

а) Эта сила чувствуется, как нечто *побуждающее*: Я чувствует себя побужденным, как было сказано, и при том — побужденным *выйти за свои собственные пределы*. (Откуда берется это *выйти*, это *за свои пределы*, пока еще нельзя понять, но сейчас это станет ясно.)

б) Совершенно так же, как это было выше, это побуждение с необходимостью должно *оказывать такое воздействие, какое оно может*. *Реальную* деятельность оно не определяет, т. е. при этом не возникает никакого причинного воздействия на не-Я. *Идеальную* же деятельность, зависящую исключительно лишь от самого Я, оно *в состоянии* определять, и *должно непременно* определять, поскольку оно являет собою некоторое побуждение. — Таким образом, идеальная деятельность выходит наружу и полагает нечто, как объект побуждения, — как то, что побуждение породило бы, если бы оно обладало причинностью. — (Что такое порождение через идеальную деятельность должно иметь место, это доказано; но зато нельзя еще понять, как это возможно; это предполагает еще множество других исследований.)

с) Это порождение и то, что в нем действует, отнюдь не достигает еще тут своего сознания; следовательно, благодаря этому еще отнюдь не возникает ни *чувства* объекта побуждения, которое вообще невозможно, ни какого-либо *созерцания* его. Тут не возникает еще совершенно ничего; свое объяснение благодаря предыдущему тут получает только то, *как может Я чувствовать себя, как побуждаемое к чему-то неизвестному*; и, таким образом, открывается переход к последующему.

5

Побуждение должно было быть *почувствовано*, как побуждение, т. е. как нечто такое, что не имеет причинности. Но, поскольку оно побуждает по меньшей мере к

порождению своего объекта через посредство идеальной деятельности, оно, конечно, обладает причинностью и постольку не чувствуется, как некоторое *побуждение*.

Поскольку побуждение направляется на реальную деятельность, оно не представляет собою ничего заметного и доступного чувству, так как оно лишено причинности. Значит, оно постольку и не чувствуется, как побуждение.

Соединим оба момента вместе; никакое побуждение не может быть почувствовано, если на его объект не направляется идеальная деятельность; и идеальная деятельность не может на него направляться, если реальная деятельность не будет ограничена.

В своем объединении то и другое вместе дают рефлексию Я над самим собою, как *ограниченным*. Но так как Я в этой рефлексии не сознает самого себя, то она представляет собою простое *чувство*.

И таким образом чувство оказывается полностью дедуцированным. К нему относятся: некоторое до сих пор еще не обнаруживающееся чувство силы, некоторый объект его, который тоже не обнаруживается, некоторое чувство принуждения, немощи; и это — именно то обнаруженные чувства, которое надлежало дедуцировать.

## § 9. ШЕСТОЕ ПОЛОЖЕНИЕ

*Чувство должно быть непременно далее определено и ограничено.*

### 1

Итак, Я чувствует себя ограниченным, т. е. оно является ограниченным *для себя самого*, а не только для зрителя, вне него находящегося, как то было раньше, наподобие безжизненного упругого тела. Его деятельность является *для него* уничтоженной, — *для него*, говорим мы, так

как мы с нашей высшей точки зрения, разумеется, видим, что это оно породило через посредство абсолютной деятельности некоторый объект побуждения за своими пределами, а не то Я, которое является предметом нашего исследования.

Такое полное уничтожение деятельности противоречит характеру Я. Оно должно поэтому, поскольку оно есть Я, непременно восстановить ее, и при том восстановить *для себя*, т. е. оно должно поставить себя по меньшей мере в такое положение, чтобы быть в силах, хотя бы только в будущей рефлексии, положить себя свободно и безгранично.

Такое восстановление его деятельности совершается, согласно нашей дедукции, абсолютно, самопроизвольно, исключительно в силу сущности Я и безо всякого особого побуждения к тому. Рефлексия над рефлексирующим, каковою, как будет сейчас показано, является настоящее действие, прекращение одного действия для того, чтобы на его место было положено другое, — в то время, как Я чувствует вышеописанным образом, оно тоже ведь действует, только без сознания; на место этого действия должно стать другое, которое делает по меньшей мере возможным сознание, — такая рефлексия совершается с абсолютной самопроизвольностью. Я действует в ней просто потому, что оно действует.

(Тут проводится граница между голой жизнью и интеллигенцией, как прежде она была проведена между смертью и жизнью. Только из такой абсолютной самопроизвольности получается сознание Я. — Не через какой-либо естественный закон и не через какое-либо последствие из него поднимаемся мы до разума, а через абсолютную свободу, — не путем *перехода*, а одним *скачком*. — Поэтому в философии необходимо нужно исходить из Я, так как его нельзя вывести; и потому-то предприятие материалистов объяснить обнаружение разума из законов природы остается невыполнимым.)

2. Непосредственно ясно, что требуемое действие, совершающееся единственно только через абсолютную самопроизвольность, может быть лишь действием через идеальную деятельность. Но ведь всякое действие, поскольку оно таково, имеет некоторый объект. Настоящее действие, которое имеет свое основание единственно и исключительно в Я и по всем своим условиям должно зависеть исключительно от Я, может иметь своим объектом лишь нечто такое, что наличествует в Я. Но в Я не налично ничего, кроме чувства. Следовательно, это действие с необходимостью направляется на чувство.

Действие совершается с абсолютной самопроизвольностью и является постольку для возможного наблюдателя действием Я. Оно направляется на *чувство*, т. е. прежде всего на то, что в предыдущей рефлексии, составлявшей собою чувство, было *рефлектирующим*. — Деятельность направляется на деятельность; стало быть, рефлектирующее в той рефлексии или же *чувствующее полагается, как Я*; *яйность* (die Ichheit) рефлектирующего в настоящей рефлексии, которое, как таковое, вовсе не сознается, переносится на прежнее рефлектирующее.

Я есть то, что определяет самого себя, согласно только что приведенной аргументации. Поэтому чувствующее может быть положено лишь постольку как Я, поскольку оно определено к чувствованию через одно только побуждение, стало быть, через Я, значит через само себя, т. е. лишь постольку, поскольку оно чувствует в себе самом *самого себя* и *свою собственную силу*. — Только чувствующее есть Я, и только побуждение, поскольку оно вызывает чувство или же рефлексию, принадлежит к Я. Что лежит за этим пределом, — если только за ним есть что-нибудь (и мы знаем, что нечто, а именно побуждение ко внешнему, выходит за этот предел), — то выключается; и это нужно заметить себе, так как выключенное в свое время непременно должно быть вновь включено.

Благодаря этому, значит, *чувствуемое* в настоящей рефлексии и для нее есть тоже Я, так как *чувствующее*

лишь постольку есть Я, поскольку оно является определенным самым собою, т. е. поскольку оно чувствует самого себя.

2

В настоящей рефлексии Я полагается, как Я, лишь постольку, поскольку оно одновременно является и *чувствуемым* и *чувствующим* и, следовательно, находится с самим собою во взаимодействии. Оно должно быть положено, как Я; следовательно, оно непременно должно быть положено описанным образом.

1. *Чувствующее* полагается, как *деятельное* в чувстве, поскольку оно является рефлектирующим и постольку в этом чувстве чувствуемое является *страдательным*; оно знаменует собою объект рефлексии. — В то же время *чувствующее* полагается, как *страдающее*, в чувстве, поскольку оно чувствует себя *побужденным*; и постольку чувствуемое или же побуждение оказывается *деятельным*; оно есть *побуждающее*.

2. Но это — противоречие, которое непременно должно быть примирено и примирить которое можно только следующим образом. — Чувствующее *деятельно* по отношению к *чувствуемому*; и в этом смысле оно только и деятельно. (То, что оно является побужденным к рефлексии, в ней не достигает сознания; побуждение к рефлексии тут, — а именно в нашем философском исследовании, не в первичном сознании, — совсем не принимается во внимание. Оно входит в то, что является предметом чувствующего и не различается в рефлексии над чувством). Однако, оно должно все же быть также и *страдающим* по отношению к некоторому побуждению. Это — побуждение ко внешнему, которым оно, действительно, побуждается к порождению некоторого не-Я через идеальную деятельность. (В этой функции оно, разумеется, деятельно, но совершенно так же, как и раньше, направляется на свое страдание, над этой же своей деятельностью не рефлектирует. Для *себя* самого в рефлексии над собою оно

действует принужденно, несмотря на то, что это должно казаться противоречием, которое в свое время будет разрешено. Отсюда чувствуемое принуждение полагать нечто, как действительно существующее.)

3. *Чувствуемое* является *деятельным* через побуждение рефлектирующего к рефлексии. В этом же самом отношении к рефлектирующему оно является также и *страдабельным*, так как оно является объектом рефлексии. Но над этим последним не происходит рефлексии, так как Я является тут положенным, как одно и то же, как *себя самого чувствующее*, и над рефлексией, как таковой, уже не рефлектируют вновь. Я, стало быть, полагается, как страдающее, в некотором ином отношении, а именно, поскольку оно является ограниченным и постольку *ограничивающее* есть не-Я. (Каждый предмет рефлексии является необходимо ограниченным; он обладает некоторым определенным количеством. Но в рефлексии и при рефлексии это ограничение никогда не выводится из самой рефлексии, так как постольку над ней не происходит рефлексии.)

4. И то и другое должно представлять собою одно и то же Я и быть положено, как таковое. Тем не менее одно рассматривается, как деятельное по отношению к не-Я; другое, — как страдающее в том же отношении. Там Я через посредство идеальной деятельности порождает не-Я; тут оно ограничивается этим последним.

5. Преодоление этого противоречия не представляет большой трудности. Порождающее Я было само положено, как *страдающее*; точно также и чувствуемое в рефлексии. Я является поэтому *для себя самого* всегда *страдающим* по отношению к не-Я, совсем не знает своей собственной деятельности и над нею не рефлектирует. — Поэтому то кажется, будто чувствуешь реальность вещи, тогда как чувствуешь только Я.

(В этом заключается основание всей реальности. Реальность — как реальность Я, так и реальность не-Я, является возможной для Я только через то отношение чув-

ства к Я, которое мы теперь указали. — Нечто такое, что является возможным единственно лишь через *отношение некоторого чувства*, — без того, чтобы Я давало при этом и могло себе дать сознательный отчет в своем *наглядном воззрении о нем*, и что поэтому кажется *чувствуемым*, является предметом веры.

По отношению к реальности вообще, как Я так и не-Я, имеет место только *одна вера*.)

## § 10. СЕДЬМОЕ ПОЛОЖЕНИЕ

*Побуждение само непременно должно быть положено и определено.*

Совершенно так же, как мы сейчас определили и выяснили чувство, должно быть непременно определено и побуждение, так как оно находится в тесной связи с чувством. Через это объяснение мы двинемся дальше и утвердимся внутри практической способности.

1. Что побуждение полагается, значит, как известно, что Я рефлектирует над ним. Но ведь Я может рефлектировать только над самим собою и над тем, что есть для него и в нем, что как бы является для него доступным. Поэтому побуждение должно уже было непременно нечто вызвать в Я, — себя в нем проявить, и именно постольку, *поскольку Я уже положено как Я через только что указанную рефлексию.*

2. Чувствующее положено, как Я. Это последнее было определено чувствуемым первоначальным побуждением к тому, чтобы выйти из своих собственных пределов и породить что-нибудь на свет по меньшей мере через идеальную деятельность. Но ведь первоначальное побуждение отнюдь не направляется на одну только идеальную деятельность; оно направляется на *реальность*; и Я определяется, стало быть, им к порождению *некоторой реальности за своими собственными пределами.* — Этому определению

оно никогда не может удовлетворить, так как стремление никогда не должно иметь причинности, и противоположное стремление не-Я должно его всегда уравнивать. Оно оказывается поэтому, поскольку оно определяется побуждением, *ограниченным* через не-Я.

3. В Я имеется всегда пребывающая тенденция — рефлектировать над самим собою, раз только осуществляется условие всякой рефлексии, — некоторое ограничение. Это условие здесь имеет место; соответственно с этим Я необходимо должно рефлектировать об этом своем состоянии. — Но в этой рефлексии рефлектирующее, как это всегда бывает, забывает самого себя, и рефлексия поэтому не достигает до сознания. Далее, она возникает в силу одного простого понуждения, стало быть, в ней нет ни малейшего обнаружения свободы, и она являет собою, как и прежде, одно только *чувство*. Вопрос только в том: что это за чувство?

4. Предметом этой рефлексии является Я побужденное, стало быть, *idealiter* в себе самом деятельное Я: побужденное содержащимся в нем самом понуждением, следовательно, безо всякого произвола и самопроизвольности. — Но эта деятельность Я направляется на некоторый объект, которого Я не в состоянии *реализировать*, как вещь, а равно не в состоянии и *представить* через идеальную деятельность. Стало быть, это такая деятельность, которая *не имеет объекта*, но при этом все же *непреодолимо влекомая направляется на некоторый объект*, и которая только *чувствуется*. Но такое определение в Я носить имя желания; это — побуждение к чему-то совершенно неизвестному, что обнаруживается только через *потребность*, через некоторое неудовлетворение, через некоторое ощущение *пустоты*, которая ищет своего заполнения, но не указывает, откуда его ждать. Я чувствует в себе некоторую жажду; оно чувствует себя нуждающимся.

5. Оба чувства, — выведенное теперь чувство *жажды* и вышеуказанное чувство *ограничения* и *принуждения*, — должны непременно быть различны между собою и поста-

влены друг с другом в связь. — Ибо побуждение должно быть определено; но оно обнаруживается через некоторое *чувство*; стало быть, это чувство надлежит определить; определено же оно может быть лишь через некоторое чувство иного рода.

6. Если бы Я не было ограничено в первом чувстве, то во втором имело бы место отнюдь не *простое желание*, а *причинность*, так как Я могло бы тогда породить нечто за своими пределами, и его побуждение не было бы ограничено тем, чтобы только внутренне определять само Я. Напротив того, если бы Я не чувствовало себя *жаждущим*, оно не могло бы чувствовать себя *ограниченным*, так как только через чувство желания Я выходит из своих собственных пределов, и только через это чувство в Я и для Я полагается впервые нечто такое, что должно быть вне его.

(Это желание имеет важное значение не только для практического наукоучения, но и для всего наукоучения в его целом. Только через него Я выталкивается *в себе самом* — *из самого себя*; только благодаря ему открывается *в самом Я* некоторый *внешний мир*.)

7. Таким образом оба эти чувства оказываются синтетически объединенными, одно из них невозможно без другого. Без ограничения нет желания; без желания нет ограничения. — Но в то же время они друг другу совершенно противоположны. В чувстве ограничения Я чувствуется единственно лишь как *страдающее*, в чувстве же желания оно чувствуется также и как *деятельное*.

8. Оба эти чувства основываются на побуждении и при том на *одном и том же* побуждении в Я. Побуждение ограниченного через не-Я и только благодаря этому способного к побуждению Я определяет способность рефлексии, и отсюда возникает чувство принуждения. То же самое побуждение определяет Я к тому, чтобы выйти из себя через идеальную деятельность и породить нечто за своими пределами; и так как Я является в этом отношении ограниченным, то благодаря этому возникает некоторое

*желание*, а через приведенную благодаря этому к необходимости рефлексирования способность рефлексии — некоторое *чувство желания*. — Вопрос в том, как может одно и то же побуждение порождать нечто противоположное. Единство лишь — через различие тех сил, к которым оно обращается. В первой функции оно обращается только к одной способности рефлексии, которая лишь усваивает то, что ей дается; во второй функции оно обращается к абсолютному, свободному, в самом Я свое обоснование имеющему стремлению, которое направляется на творчество и действительно творит через идеальную деятельность; мы до сих пор не знаем еще его продукта и не в состоянии еще его познать.

9. Желание есть, стало быть, *первоначальное, совершенно независимое обнаружение* содержащегося в Я стремления. *Независимое*, — так как оно не принимает во внимание никакого ограничения и не задерживается этим. (Это замечание имеет важное значение, так как со временем окажется, что это желание является носителем всех практических законов и что их надлежит распознавать только на том, будут ли они при этом выводимые из него или нет.)

10. В желании возникает через ограничение одновременно также и некоторое чувство принуждения, которое должно непременно иметь свое основание в некотором не-Я. Объект желания (тот самый, который был бы действительно порожден Я, определенным через побуждение, если бы оно обладало причинностью, и который предварительно можно назвать *идеалом*) является вполне соразмерным и сообразным стремлению Я; тот же объект, который мог бы быть положен через отношение чувства ограничения к Я (и тоже, конечно, будет положен), противоречить стремлению Я. Эти объекты, стало быть, являются сами противоположными друг другу.

11. Так как в Я не может быть никакого желания без чувства принуждения, и наоборот, — то Я является в том и другом синтетически объединенным, — одним и тем же

Я. Тем не менее, благодаря этим определениям оно становится с самим собою в явное противоречие, будучи в одно и то же время *ограниченным* и *безграничным*, *конечным* и *бесконечным*. Это противоречие должно быть непременно преодолено, и мы обратимся теперь к более отчетливому его растолкованию и удовлетворительному его разрешению.

12. Желание, как сказано, направляется к тому, чтобы действительно породить нечто за пределами Я. Но этого оно не в силах сделать; на это Я вообще не способно, насколько мы видим, ни в одном из своих определений. — И тем не менее это направляющееся на внешнее побуждение должно непременно осуществить то, что оно может. Может же оно воздействовать на идеальную деятельность Я, определять ее к исхождению из самое себя и порождению некоторого нечто. — Об этой способности порождения здесь не место спрашивать: она сейчас будет генетически дедуцирована; зато нужно дать ответ на следующий вопрос, который должен с необходимостью встать перед каждым, кто мысленно идет вместе с нами. Почему же мы не делали этого вывода раньше, несмотря на то, что первоначально мы взяли за исходную точку некоторое побуждение к внешнему? Ответ на это гласит так: Я не может *со значимостью для самого себя* (а ведь только об этом здесь и идет речь, ибо для возможного зрителя мы уже выше получили этот вывод) направляться на *внешнее*, не ограничив уже предварительно самого себя, так как до этого для него не существует еще ничего ни внутреннего, ни внешнего. Такое ограничение самого себя произошло через выведенное выше *само-чувствие*. Но в таком случае оно равным образом не может направляться на внешнее, если только внешний мир не открывается ему как-либо *в нем самом*. А это осуществляется лишь через желание.

13. Спрашивается, как и что порождается идеальной деятельностью Я, определенной через желание? — В Я налично некоторое определенное чувство = X. — Далее,

в Я налично некоторое устремляющееся к реальности желание. Но реальность обнаруживается для Я только через чувство; следовательно, желание стремится к некоторому чувству. Но чувство *X* не есть желанное чувство, так как в таком случае Я не чувствовало бы себя *ограниченным и желающим*, и вообще не чувствовало бы себя; а чувствовало бы скорее противоположное чувство — *X*. Объект, который должен был бы непременно существовать, если бы чувство — *X* должно было осуществиться в Я, и который мы сами хотим называть — *X*, должен бы был непременно быть порожден. И это был бы идеал. — Если бы при этом объект *X* (основание чувства ограничения *X*) мог быть сам почувствован, то было бы нетрудно через простое противоположение положить объект — *X*. Но это невозможно, так как Я никогда не чувствует никакого объекта, а только самого себя; породить же объект оно в состоянии только через посредство идеальной деятельности. — Или же, если бы Я могло вызвать в себе самом чувство — *X*, то оно было бы в состоянии сравнить между собою непосредственно оба чувства, подметить их различие и представить их в объектах, как в их основаниях. Но Я не в силах вызвать в себе никакого чувства; в противном случае оно обладало бы причинностью, которой оно, однако, не должно иметь. (Тут есть вторжение теоретического наукоучения: Я не может ограничивать себя само.) — Таким образом, перед нами не более и не менее, как задача умозаключить непосредственно от чувства ограничения, которое не допускает для себя никакого дальнейшего определения, к объекту совсем противоположного желания; задача состоит в том, чтобы Я породило этот объект просто по указанию первого чувства через идеальную деятельность.

14. Объект чувства ограничения есть нечто реальное: объект желания лишен какой бы то ни было реальности; но он должен иметь ее в силу желания, так как оно направляется на реальность. Эти два объекта противоположны друг другу, так как через один из них Я чувствует себя

ограниченным, к другому же стремится, чтобы выйти из пределов ограничения. Тем, чем является один, другой не является. Вот что — и не более — можно пока сказать об обоих.

15. Углубимся дальше в исследование. — Я, согласно вышесказанному, положило себя через свободную рефлексию над чувством, как Я, сообразно основоположению: само полагающее, то, что в одно и то же время является и определяющим и определенным, есть Я. — Я, стало быть, *определило*, вполне описало и ограничило себя само в этой рефлексии (которая обнаружилась, как самочувствие). Оно является в ней *абсолютно определяющим*.

16. На эту деятельность направляется обращенное к внешнему побуждение; оно поэтому является в данном отношении некоторого рода побуждением к *деятельности определения*, к *видоизменению* некоторого нечто вне Я, реальности, данной уже вообще через чувство. — Я было определенным и определяющим в одно и то же время. Что оно побуждается побуждением ко внешнему, это значит, что оно должно быть *определяющим*. Но всякое определение предполагает некоторую доступную определению материю. — Должно быть непременно установлено равновесие; следовательно, реальность остается по-прежнему тем, чем она была, — реальностью, чем-то доступным отнесению к чувству; для нее как таковой, как только *материи*, немисливо никакое видоизменение, кроме уничтожения и всецелой отмены. Но ее существование является условием жизни; что не живет, в том не может быть никакого побуждения, и никакое побуждение живого не может устремляться к уничтожению жизни. Следовательно, обнаруживающееся в Я побуждение отнюдь не направляется на *материю* вообще, а на некоторое особое *определение материи*. (Нельзя сказать: *различная материя*. Материальность — совершенно проста; можно сказать: *материя с различными определениями*.)

17. Это определение через побуждение есть то, что чувствуется как некоторое *желание*. Таким образом, же-

ление устремляется отнюдь не к порождению материи, как таковой, а к ее видоизменению.

18. Чувство желания было невозможно без рефлексии над определением Я через установленное побуждение, как то само собою понятно. Эта рефлексия была возможна без *ограничения* побуждения, и только при том именно побуждения к определению, которое одно только обнаруживается в желании. Но всякое ограничение Я только чувствуется. Спрашивается, что же это за чувство, в котором *побуждение к определению* чувствуется как ограниченное?

19. Всякое определение осуществляется через идеальную деятельность. Поэтому, если требуемое чувство должно быть возможно, то через эту идеальную деятельность непременно должен был бы быть уже определен некоторый объект, а это действие определения должно бы было непременно быть отнесено к чувству. При этом возникают следующие вопросы: 1) как может идеальная деятельность достигнуть возможности и действительности этого определения? 2) Каково должно быть возможное отношение этого определения к чувству?

На первый вопрос мы отвечаем так: уже выше было обнаружено некоторое определение идеальной деятельности Я через побуждение, которое непрестанно должно действовать, поскольку оно это может. Согласно этому определению, ею должно быть *положено* прежде всего *основание ограничения*, как в остальном самим собою вполне определенный объект каковой объект именно потому не достигает и не может достигнуть сознания. Затем, тотчас же в Я было обнаружено некоторое побуждение к определению, как таковому; и, согласно этому побуждению, идеальная деятельность должна прежде всего стремиться, направляться по меньшей мере к тому, чтобы *определить* положенный объект. Мы не можем сказать, как Я должно определять объект сообразно побуждению; но мы знаем по меньшей мере то, что, согласно этому в глубинах его существа свое основание имеющему побуждению, оно должно быть *определяющим*, в процессе определения *про-*

сто, безусловно и исключительно деятельным началом. Но может ли, если мы отвлечемся даже от уже известного нам чувства желания, — коего наличности уже одной достаточно для решения нашего вопроса, — может ли, говоря я, это побуждение к определению из чистых оснований а priori обладать причинностью быть удовлетворено или же нет? На его ограничении основывается возможность некоторого желания; на возможности желания — возможность некоторого чувства; на этом последнем — жизнь, сознание и духовное существование вообще. Побуждение к определению не обладает поэтому, поскольку Я есть Я, никакою причинностью. Но основание к тому не может лежать в нем самом, как не могло это быть и выше при стремлении вообще, ибо в противном случае это не было бы побуждение: основание этого лежит, следовательно, в некотором противоположном стремлении не-Я *определять самого себя*, — в некоторой его действительности, которая, совершенно независимо от Я и его побуждения, идет своей дорогой и руководится *своими* законами подобно тому, как это побуждение руководится своими законами.

Если, стало быть, некоторый объект и определения его стоят сами по себе, т. е. являются порожденными собственной внутренней действительностью природы (как мы это пока гипотетически предполагаем, но тотчас же будем реализовать *для Я*); если, далее, идеальная (созерцающая) деятельность Я вытолкнута во внешний мир побуждением, как мы это показали, — в таком случае Я определяет и с необходимостью должно определять объект. Оно руководится в этом определении побуждением и устремляется к тому, чтобы определять объект согласно побуждению; но в то же время оно находится под воздействием не-Я и является ограниченным этим последним, — действительной природой вещи, благодаря этому не будучи в большей или меньшей степени в состоянии определять его сообразно побуждению.

Этим ограничением побуждения ограничивается Я; как и при всяком ограничении стремления и совершенно

таким же образом, благодаря этому, возникает некоторое чувство, которое здесь является чувством ограничения Я не через *материю*, а через *природу материи*. И, таким образом, оказывается решенным вместе и второй вопрос о том, как может ограничение определения быть относимо к чувству.

20. Рассмотрим подробнее только что сказанное и постараемся подтвердить его более решительными доказательствами.

а) Я, как то было выше показано, определило себя через абсолютную самопроизвольность. Эта деятельность определения и есть то, на что направляется подлежащее ныне исследованию побуждение и побуждает ее к выходу во внешний мир. Если мы хотим основательно ознакомиться с определением деятельности через побуждение, то нам надлежит прежде всего основательно рассмотреть *саму эту деятельность*.

б) В действовании она была единственно и только *рефлектирующей*. Она определяла Я в той форме, в какой она находила это последнее, не внося в него никаких изменений; она была, можно сказать, исключительно *образующей*. Побуждение не может и не должно в нее вкладывать ничего такого, чего в ней нет: оно, стало быть, побуждает ее исключительно лишь к копированию того, что имеется налицо, и в той форме, в какой это наличное налично; оно побуждает только к созерцанию, отнюдь не к видоизменению вещи через реальную действительность. Оно должно лишь вызвать в Я некоторое определение в той форме, в какой это определение имеется в не-Я.

с) Тем не менее, рефлектирующее над самим собою Я должно быть с необходимостью в одном отношении в себе самом содержать мерило своего рефлектирования. А именно: оно направлялось на то, что (*realiter*) было *в одно и то же время и определенным и определяющим*, и полагало его, как Я. То, что нечто подобное было налицо, зависело не от Я, поскольку мы рассматриваем его, как исключительно рефлектирующее. Но почему же оно не ре-

флектировало над меньшим, над одним только определенным или над одним только определяющим? и почему — не над большим? почему не расширило оно объема своего предмета? Основание к тому также не могло лежать вне его самого уже потому, что рефлексия осуществлялась с абсолютной самопроизвольностью. Потому оно необходимо должно было исключительно в себе самом иметь то, что присуще всякой рефлексии, — ограничение себя. Что это было так, явствует также еще и из другого рассмотрения. Я должно было быть положено. “Определенное и в то же время определяющее” было положено, как Я. Рефлектирующее имело это мерило в себе самом и привносило его в рефлексию; так как, *когда оно рефлектирует абсолютно, самопроизвольно*, оно само является в одно и то же время и определяющим, и определенным.

Что ж, имеется ли у рефлектирующего также и для определения не-Я такой внутренний закон определения, и что это за закон?

На этот вопрос нетрудно ответить по выше уже приведенным основаниям. Побуждение направляется на рефлектирующее Я в том виде, как оно есть. Побуждение не в силах ни прибавить что-либо к Я, ни отнять у него чего-либо: внутренний закон определения его остается один и тот же. Все, что должно стать предметом его рефлексии и его (идеального) определения, с неизбежностью должно (*realiter*) быть “в одно и то же время и определенным, и определяющим”; это относится и к подлежащему определению не-Я. Субъективный закон определения состоит поэтому в следующем: *чтобы нечто было в одно и то же время и определенным и определяющим*, или же — *было определено через себя самого*; и побуждение к определению направляется к тому, чтобы обрести его таковым, и только при таком условии подлежит удовлетворению. Оно требует *определенности, совершенной полноты и цельности*, которая содержится только в этом признаке. То, что, *поскольку оно есть определенное*, не является одновременно также и *определяющим*, есть постольку *причиненное*

(bewirktes); и это причиненное является, как нечто *чужеродное*, исключенным из вещи, отделенным от нее через ту границу, которую проводит рефлексия, и объясненным из *чего-то другого*. То, что, *поскольку* оно есть *определяющее*, не является одновременно и *определенным*, есть постольку *причина*, и определение является отнесенным к *чему-то другому* и в силу этого исключенным из сферы, положенной для вещи, через посредство рефлексии. Лишь постольку, поскольку вещь находится сама с собой во взаимодействии, она является вещью и притом одной и той же вещью. Этот признак переносится на вещи из Я через побуждение к определению; и это замечание имеет важное значение.

(Самые обыкновенные примеры помогают тут объяснению. Почему сладкое или горькое, красное или желтое и т. д. являет собою некоторое *простое* ощущение, которое нельзя разложить далее на несколько других, или же, почему оно является вообще некоторым самобытным ощущением, а не частью какого-нибудь другого? Очевидно ведь, что основание этого должно непременно заключаться в Я, *для которого* оно является простым ощущением; в Я должен поэтому иметься а priori некоторый закон *ограничения вообще*.)

d) Различие Я и не-Я остается всегда наличным при такой одинаковости закона определения. Если рефлексия совершается над Я, то и рефлектирующее одинаково с рефлектируемым составляет с ним одно и то же, определенное и определяющее: если же рефлексия совершается над не-Я, то они противоположны, так как рефлектирующим, как то само собою разумеется, всегда остается Я.

e) Вместе с тем этим дается строгое доказательство того, что побуждение к определению направляется не на реальное видоизменение, а лишь на идеальное определение, определение для Я, воспроизведение. То, что может быть его объектом, необходимо должно *realiter* всецело определяться через самого себя, и тогда для реальной деятельности Я не остается ничего; скорее наоборот, она находилась

бы с определением побуждения в очевидном противоречии. Если Я *realiter* видоизменяет, то данным не является то, что должно бы было быть дано.

21. Спрашивается только, как и каким способом должно быть дано Я определенное; и через разрешение этого вопроса мы еще глубже проникаем в синтетическую связь подлежащих здесь установлению действий.

Я рефлектирует над собою, как над определенным и определяющим в одно и то же время, и постольку ограничивает себя (оно идет до тех самых пор, до каких идет и определенное с определяющим): но ведь нет *ограничения* без некоторого *ограничивающего*. Это ограничивающее, долженствующее быть противоположным Я, не может ведь, как то постулируется в теории, быть порождено через идеальную деятельность, но непременно должно быть дано Я, заключаться в нем. И, конечно, нечто подобное имеет место в Я, а именно — то, что исключается в этой рефлексии, как то было показано выше. Я полагает себя лишь постольку, как Я, поскольку оно есть *определенное* и *определяющее*; но оно является и тем и другим только в идеальном отношении. Его стремление к реальной деятельности является ограниченным постольку полагается, как внутренняя, замкнутая, самое себя определяющая сила (т. е. определенным и определяющим в одно и то же время), или же, так как она лишена проявления, — как интенсивная материя. На эту последнюю, как таковую, обращается рефлексия, и, таким образом, через посредство противоположения она выносится во внешний мир, и нечто само по себе и первоначально *субъективное* превращается в нечто *объективное*.

а) Тут совершенно ясно, откуда берется закон: Я не в состоянии положить себя, как определенное, не противопоставив себе некоторого не-Я. А именно, мы могли бы с самого же начала умозаключить, согласно такому, теперь достаточно известному закону, следующим образом: если Я должно определять себя, то оно необходимо должно противопоставлять себе нечто; но так как мы здесь находимся

в практической части наукоучения и потому непременно должны иметь всегда в виду побуждение и чувство, то мы должны были и сам этот закон вывести из некоторого побуждения. — Побуждение, которое первоначально направляется на внешнее, производит то, что оно может, и так как оно не может воздействовать на реальную деятельность, оно воздействует по меньшей мере на идеальную, которая по своей природе совсем не может быть ограничена, и толкает ее во внешний мир. Отсюда возникает противоположение; и, таким образом, через побуждение и в нем связуются друг с другом все определения сознания, а в особенности также сознание Я и не-Я.

б) Субъективное превращается в нечто объективное; и наоборот, все объективное первоначально есть нечто субъективное. Вполне подходящего примера для этого нельзя привести, так как речь идет здесь о некотором *определенном вообще*, которое есть лишь некоторое определенное и ничего более; но нечто подобное никак не может быть налично в сознании, — основание чего мы скоро увидим. Все определенное, раз только оно должно стать наличным в сознании, есть непременно нечто *отдельное*. И примерами этого последнего рода можно с полной ясностью продемонстрировать в сознании высказанное выше утверждение. Пусть например, нечто *сладко, кисло, красно, желто* и т. п. Подобное определение, очевидно, есть нечто исключительно *субъективное*; и мы не думаем, чтобы кто-либо, кто только понимает эти слова, стал бы оспаривать это. Что такое сладко или кисло, красно или желто, — этого безусловно нельзя описать, это можно только чувствовать; и другим этого нельзя сообщить никаким описанием, но каждый человек непременно должен поставить предмет в связь со своим собственным чувством для того, чтобы в нем возникло некоторое познание моего ощущения. Сказать можно лишь следующее: *во мне есть ощущение горького, сладкого* и т. п.; и больше ничего. Но предположим даже, что другой поставил предмет в связь со своим чувством, — откуда известно вам также, что

знание вашего ощущения возникает в нем оттого, что он ощущает одинаково с вами? откуда знаете вы, что, например, сахар производит на его вкус совершенно такое же впечатление, какое он производит на ваш вкус? Правда, вы называете то, что возникает в вас, когда вы едите сахар, *сладким*; и он, а равно и все ваши сограждане, тоже называет это вместе с вами *сладким*; но ведь это — лишь согласие в словах. Откуда известно вам, что то, что вы оба называете *сладким*, для другого является именно тем, чем оно является для вас? И с этим никогда ничего не поделаешь; искомое лежит тут в области субъективного и не имеет на себе никакой объективности. Лишь при синтезе сахара с некоторым определенным, *самим по себе субъективным* и только благодаря *своей определенности вообще* объективным, вкусом мы переносимся в область объективного. От таких исключительно субъективных ссылок на чувство отправляется все наше познание; без чувства невозможно никакое представление вещи вне нас.

И вот это определение *вас самих* вы переносите тотчас же на нечто *вне вас*; то, что является собственно акциденцией вашего Я, вы превращаете в акциденцию некоторой вещи, которая должна быть вне вас (будучи понуждаемы к тому законами, которые достаточно определенно были установлены в наукоучении), *некоторой материи, которая должна распространяться в пространстве и заполнять его*. Что эта материя сама, конечно, может быть лишь чем-то в вас наличным, лишь чем-то исключительно субъективным, относительно этого в вас давно уже должно было закрасться по меньшей мере подозрение, ибо ведь вы в состоянии непосредственно без присоединения какого бы то ни было нового чувства о такой материи перенести на нее нечто, согласно вашему собственному признанию, только субъективное; ибо, далее, подобная материя, без подлежащего перенесению не нее субъективного, для вас вовсе не существует и потому является для вас не чем иным, как нужным вам носителем подлежащего вынесению из вас вовне субъективного. Когда вы переносите

на нее субъективное, то она, без сомнения, налична в вас и для вас. Если бы она была первоначально вне вас и проникла бы в вас извне ради возможности того синтеза, который нами должен быть осуществлен, то она должна бы была войти в вас непременно через *чувства*. Но чувства ведь доставляют нам только одно субъективное вышеуказанного рода; материя, как таковая, отнюдь не попадает в чувства и может быть начертана или помыслена только творческою силою воображения. Ведь ни увидеть ее, ни услышать, ни почувствовать вкусом или обонянием, разумеется, нельзя; но она попадает в чувство осязания (*tactus*), — так мог бы, пожалуй, возразить неопытный в отвлечении человек. Но это чувство заявляет о себе лишь через ощущение некоторого сопротивления, некоторой немощи, которая субъективна; *сопротивляющееся* ведь, надо думать, не *чувствуется* при этом, а о нем только *умозакключают*. Это чувство касается только поверхности, поверхность же заявляет о себе всегда через посредство чего-либо субъективного, — например, что она шероховата или же нежна, холодна или тепла, жестка или мягка и т. п.; оно никогда не проникает внутрь тела. Но почему, — прежде всего — вы распространяете это тепло или этот холод, который вы чувствуете (следуя за рукой, через которую вы его чувствуете), на целую обширную поверхность, а не сосредоточиваете его в какой-либо одной точке\*? И, далее, как это вы приходите к тому, чтобы предполагать между поверхностями еще какую-то внутренность тела, которой вы, однако, не чувствуете? Это совершается, очевидно, через творческую силу воображения. И, тем не менее, вы считаете все же эту материю чем-то объективным и делаете это с полным правом на то, так как вы все согласны, да и должны быть согласны относительно ее наличности, ибо ее порождение основывается на некотором общем законе всякого разума.

22. Побуждение было направлено на рефлектирующую над собою, себя самое, как Я, определяющую деятель-

\* В одном пункте, который вы чувствуете? (*Заметка на полях.*)

ность этого последнего как таковую. В определении через его посредство, таким образом, с очевидностью заключается, что началом, определяющим вещь, должно быть Я, а потому и то, что в этом процессе определения Я должно рефлексировать над самим собою. Оно принуждено рефлексировать, т. е. полагать себя, как определяющее. (Мы вернемся к этой рефлексии. Здесь же мы рассматриваем ее лишь как простое вспомогательное средство для того, чтобы нам двинуться дальше в нашем исследовании.)

23. Деятельность Я едина и не может одновременно направляться на несколько объектов. Она должна была определять не-Я, которое мы хотим называть X. Теперь Я должно в этом самом процессе определения через ту же самую деятельность, как то само собою разумеется, рефлексировать над самим собою. Это же невозможно без того, чтобы действие определения (этого X) не было прервано. Рефлексия Я над самим собою совершается с абсолютной самопроизвольностью, следовательно, — также и такой перерыв. Я абсолютно самопроизвольно прерывает действие определения.

24. Таким образом, Я является ограниченным в процессе определения, и отсюда возникает некоторое чувство. Я является ограниченным потому, что побуждение определения устремлялось при этом ко внешнему безо всякого определения, т. е. шло в бесконечность. — Это побуждение имело в себе вообще правило рефлексировать над определенным самим собою *gealiter*, как над одним и тем же; но оно не имело в себе никакого закона, который бы требовал, чтобы это определено — в нашем же случае X — доходило до B или C и т. д. Теперь этот процесс определения оказывается прерванным в определенной точке, которую мы будем обозначать как C. (Что это такое за ограничение, нужно оставить пока без рассмотрения; но нужно остерегаться и не иметь при этом в виду ограничения в пространстве. Здесь речь идет об ограничении интенсивности, например, о том, что отделяет сладкое от кислого

и т. п.) Итак, тут имеется *некоторое ограничение* побуждения к определению, как условие некоторого чувства. Далее, тут есть *некоторая рефлексия* над этим, как другое условие этого чувства. Ибо, прерывая процесс определения объекта, свободная деятельность Я направляется на процесс определения, и ограничение направляется на него во всем его объеме, который именно благодаря этому становится некоторым объемом. Однако же Я не сознает этой свободы своего действия; поэтому ограничение приписывается вещи. — Это — чувство ограничения Я через *определенность* вещи или же чувство чего-то *определенного, простого*.

25. Перейдем теперь к описанию той рефлексии, которая становится на место прерванного и через некоторое чувство обнаруживающего себя, как прерванное, процесса определения. В ней Я должно полагать себя, как Я, т. е. как нечто само себя определяющее в действии. Ясно, что нечто положенное в качестве порождения Я не может быть ничем другим, кроме как некоторым созерцанием X, некоторым образом этого последнего, но отнюдь не самим этим X, как то явствует из теоретических основоположений и даже из вышесказанного. Что это нечто полагается, как порождение Я в его свободе, значит, что оно полагается, как нечто *случайное*, как нечто такое, что не должно было быть с необходимостью таким, каково оно есть, но могло бы быть и иным. Если бы Я сознавал свою свободу в процессе образования этого образа (вновь рефлектируя о самой настоящей рефлексии), то образ был бы положен, как нечто случайное *по отношению к Я*. Но такая рефлексия не имеет места; потому образ неизбежно должен быть положен, как нечто случайное, *по отношению к некоторому другому не-Я*, которое для нас пока еще совершенно неизвестно. Рассмотрим сказанное сейчас в общих чертах полнее.

Чтобы соответствовать закону определения, X должно было быть определено через самого себя (быть одновременно определенным и определяющим). И оно является

таким в силу нашего постулата. Далее, благодаря наличному чувству *X* должно идти до *C* и не дальше; но и определено оно должно быть также только до этих пор. (Что это должно значить, скоро выяснится.) В *Я* определяющем или созерцающем *idealiter* не содержится никакого основания для этого определения. Оно не обладает для этого никаким законом. (Что же, доходит ли само себя определяющее *Я* только до этих пор? Но отчасти можно показать, что такое *Я*, будучи рассматриваемо исключительно само по себе, устремляется дальше, т. е. в бесконечность; отчасти же, если бы даже там, в вещи, и должно было содержаться какое-нибудь различие, то как проникает оно в круг деятельности идеального *Я*? Как становится оно доступным для этого последнего, раз это *Я* не имеет с не-*Я* никакой точки соприкосновения и лишь постольку является *idealiter* деятельным, поскольку оно не имеет такой точки соприкосновения и не является ограниченным через не-*Я*? Выражаясь более простым языком: почему *сладкое* есть нечто *другое*, чем *кислое*, и ему противоположно? Нечто *определенное* вообще представляют собою и то и другое. Но, помимо этого общего характера, каково основание их различий? Оно не может заключаться в одной только идеальной деятельности, так как о том и о другом не может быть понятия. Тем не менее, хоть отчасти оно непременно должно заключаться в *Я*, так как ведь это — некоторое различие *для Я*.)

Таким образом, идеальное *Я* с абсолютной свободой парит и над границей и внутри границы. Его граница совершенно неопределенна. Может ли оно пребывать в таком положении? Ни в коем случае; ибо оно должно теперь, в силу постулата, рефлексировать о самом себе в этом созерцании, следовательно, полагать себя в нем *определенным*, так как ведь всякая рефлексия предполагает определение.

Правило определения вообще, разумеется, нам известно; нечто является определенным лишь постольку, поскольку оно определяется самим собою. Поэтому *Я* долж-

но было бы в таком созерцании  $X$  полагать самому себе границу своего собственного созерцания. Оно должно было бы определять себя через самого себя, полагать именно точку  $C$ , как пограничную точку; и  $X$  было бы таким образом определено через абсолютную самопроизвольность  $Я$ .

26. Но — и этот аргумент имеет важное значение —  $X$  есть нечто такое, что, согласно закону определения вообще, определяет себя через самого себя; и оно является лишь постольку предметом постулированного созерцания, поскольку оно определяет себя через самого себя. Хотя мы и говорили до сих пор исключительно только о *внутреннем* определении сущности, но *внешнее* определение границы вытекает отсюда непосредственно.  $X = X$ , поскольку оно одновременно и определено и определяет, и оно распространяется до тех пор, до каких оно является таковым, например, до  $C$ . Если  $Я$  должно ограничивать  $X$  правильно и как это требуется в настоящем случае, то оно вынуждено ограничивать его в  $C$ ; и потому нельзя было бы сказать, что ограничение совершается через абсолютную самопроизвольность. Эти утверждения противоречат друг другу, и это должно бы сделать нужным некоторое различие.

27. Но ограничение в  $C^*$  только *чувствуется*, а не *созерцается*. Свободно же положенное ограничение должно только *созерцаться*, а не *чувствоваться*. Однако, то и другое, — и созерцание и чувство, ничем между собою не связаны. Созерцание *видит*, но оно *пусто*; чувство *относится к реальности*, но оно *слепо*. Тем не менее, в действительности  $X$  должно быть ограничено и, при том, — так, как оно ограничено. Поэтому требуется некоторое объединение, некоторая синтетическая связь чувства и созерцания. Исследуем еще обстоятельнее это последнее, и это приведет нас незаметно для нас самих к той точке, которую мы ищем.

28. Созерцающее должно ограничивать  $X$  через абсолютную самопроизвольность и, при том, — так, чтобы  $X$

\*  $X$  в  $C$ . (Заметка на полях.)

являлось ограниченным исключительно самим собою; — таково было требование. Оно выполняется в том случае, если идеальная деятельность силой своей абсолютной творческой способности полагает некоторое  $Y$  за пределами  $X$  (в точке  $BCD$  и т. д., так как определенная пограничная точка не может быть положена ни самой идеальной деятельностью, ни дана ей непосредственно). — Это  $Y$ , как противоположное некоторому внутренне определенному, некоторому нечто, вынуждено 1) само быть чем-то, т. е. определенным и определяющим в одно и то же время, согласно закону определенности вообще; 2) оно должно быть противоположно  $X$  или же его ограничивать, т. е.  $Y$  относится к  $X$ , поскольку это последнее является определяющим, не как определенное, а, поскольку оно является определенным,  $Y$  относится к нему не как определяющее; и наоборот. Должно быть невозможно охватить то и другое вместе, рефлексировать о них, как об одном и том же. (Следует, конечно, заметить, что здесь речь идет не об относительном определении или ограничении, каковое отношение, разумеется, существует между ними; но речь идет тут о внутреннем определении и ограничении, и такого отношения между ними нет. Каждая возможная точка  $X$  находится во взаимодействии с каждой возможной точкой  $X$ ; и так точно обстоит дело в  $Y$ . Но зато не находится во взаимодействии каждый возможный пункт  $X$  с каждым возможным пунктом  $Y$ , и наоборот. То и другое представляют собою нечто; но каждое из них есть нечто другое; и только благодаря этому мы приходим впервые к постановке и разрешению вопроса о том, что же такое суть они? Вне противопоставления все не-Я есть в своем целом нечто, но только это — не какое-либо определенное, особое нечто; и вопрос о том, что такое то или это\*, лишен всякого смысла, так как ответ на него получается исключительно лишь через средство противопоставления).

\* Без противоположения. (Заметка на полях.)

Вот то, к чему побуждение определяет идеальную деятельность; согласно вышеприведенному правилу, не трудно вывести закон требуемого действия, а именно:  $X$  и  $Y$  должны исключать друг друга взаимным образом. Мы можем назвать это побуждение поскольку оно, как здесь, устремляется к одной только идеальной деятельности, *побуждением к взаимоопределению*.

29. Пограничная точка  $C$  полагается исключительно лишь через чувство; следовательно, и  $Y$ , лежащее за пределами  $C$ , поскольку оно должно начинаться именно в  $C$ , тоже может быть дано только через отнесение к чувству. Единственно чувство объединяет тот и другой момент в границе. Побуждение взаимоопределения направляется поэтому одновременно и на некоторое чувство. В нем, стало быть, внутренне объединены *идеальная деятельность и чувство*; в нем все Я — едино. И мы можем назвать его постольку *побуждением ко взаимо-смене вообще*. Это оно обнаруживается через *желание*; объект желания есть *нечто другое*, нечто *противоположное* наличному.

В желании идеальность и побуждение к реальности тесно объединены друг с другом. Желание направляется *на нечто другое*; это возможно только, если предположить некоторое предшествующее определение через идеальную деятельность. Далее, в нем обнаруживается побуждение к реальности (как ограниченной), так как оно *чувствуется*, а не мыслится и не представляется. Здесь обнаруживается, как в некотором чувстве может совершаться процесс побуждения ко *внешнему*, стало быть, как может в нем осуществляться предчувствие некоторого внешнего мира, так как оно видоизменяется при этом как раз через идеальную деятельность, которая свободна от всякого ограничения. Здесь обнаруживается, далее, как возможно обратное отнесение некоторой теоретической функции духа к практической способности; что непременно должно было быть возможно, раз только разумное существо должно было когда-нибудь стать своего рода законченным целым.

30. Чувство не зависит от нас, так как оно зависит от некоторого ограничения, Я же само себя не может ограничивать. Но ведь должно привзойти некоторое противоположное чувство. Вопрос — в том, осуществится ли внешнее условие, при котором только и возможно такое чувство? Оно непременно должно осуществиться. Если оно не осуществляется, то Я не чувствует ничего *определенного*; значит, оно не чувствует *совсем ничего*; оно, стало быть, не живет и не есть Я, что противоречит предположению наукоучения.

31. Чувство некоторого *противоположного* является условием удовлетворения побуждения; следовательно, *побуждение к взаимо-смене чувств* вообще есть *желание*. Желанное оказывается, таким образом, определенным, но единственно лишь через предикат, гласящий, что оно должно быть *чем-то другим\** для чувства.

32. Однако, Я не может сразу чувствовать двух вещей, ибо оно не может быть одновременно *ограниченным* в С и *неограниченным* в С. Стало быть, изменившееся состояние не может *чувствоваться*, как изменившееся состояние. Другое должно бы было поэтому созерцаться только через идеальную деятельность, как нечто другое и настоящему чувству противоположное. — Таким образом, в Я всегда с необходимостью были бы наличны созерцание и чувство, и оба были бы синтетически объединены в одной и той же точке.

Но, далее, идеальная деятельность не может замещать собою никакого чувства и никакого чувства не в состоянии породить; она была бы в состоянии определить свой объект поэтому только тем, что не допускала бы его быть чувствуемым, тем, что позволяла бы ему иметь все возможные определения за исключением того, которое налично в чувстве. Благодаря этому вещь остается для идеальной деятельности навсегда только отрицательно определенной; и чувствуемое остается тоже, благодаря этому, неопределенным. И тут нельзя придумать никакого дру-

\* Чем-то изменяющимся. (Заметка на полях.)

того средства определения, кроме до бесконечности продолжаемой отрицательной деятельности определения.

(И так оно — на самом деле. Что означает собою, например, *сладкое*? Прежде всего нечто такое, что относится не к зрению, слуху и т. д., а ко *вкусу*. Что такое вкус, — это вы должны знать уже из ощущения и можете представить себе через посредство силы воображения, но только смутно и отрицательно (в синтезе *всего того, что не является вкусом*). Далее, среди всего того, что относится к сфере вкуса, сладкое есть не *кислое*, не *горькое* и т. д., — сколько бы отдельных определений вкуса вы тут ни перечисляли. Если же вы перечислили уже все вам известные вкусовые ощущения, то вам могут быть даны все новые и новые неизвестные еще вам ощущения, о которых вы будете тогда судить следующим образом: они суть не сладкое. Таким образом, граница между сладким и всеми известными вам вкусовыми ощущениями продолжает еще оставаться бесконечной).

Единственным подлежащим разрешению был бы в таком случае еще следующий вопрос: Как это доходит до идеальной деятельности, что состояние чувствующего изменилось? Предварительный ответ: это обнаруживается через удовлетворение желания, через некоторое чувство; — из этого обстоятельства должно последовать много важных выводов.

## § 11. ВОСЬМОЕ ПОЛОЖЕНИЕ

*Сами чувства должны допускать противоположение между собою.*

1. Я должно через идеальную деятельность противопоставлять некоторый объект *У* объекту *Х*; оно должно полагать себя, как измененное. Но оно полагает *У*, лишь будучи побуждено к тому некоторым чувством и при том некоторым *другим* чувством. Идеальная деятельность зависит только от себя самой и не зависит от чувства. В

Я имеется в наличии некоторое чувство  $X$ ; и в этом случае, как то было показано, идеальная деятельность не в состоянии ограничить объект  $X$ , не в состоянии показать, что такое он собою представляет. Но в Я должно возникнуть некоторое другое чувство  $Y$ , согласно нашему постулату; и вот, теперь идеальная деятельность должна быть в состоянии определять объект  $X$ , т. е. противоположить ему некоторое определенное  $Y$ . Изменение и взаимосмена в чувстве должны, значить, быть в состоянии оказать влияние на идеальную деятельность. Спрашивается, как могло бы это случиться.

2. Сами чувства *различны* для какого-либо созерцателя вне Я; но они должны быть различны для самого Я, т. е. они должны быть положены, как противоположные. Это же — удел одной только идеальной деятельности. Стало быть, для того, чтобы *оба* чувства могли быть положены, они должны быть непременно положены синтетически объединенными, но в то же время и противоположными. Нам надлежит, таким образом, ответить на три вопроса: а) как полагается некоторое чувство? б) как чувства синтетически объединяются через посредство полагания? с) как они противопологаются?

3. Что некоторое чувство полагается через идеальную деятельность, — это можно мыслить себе только следующим образом: Я рефлектирует безо всякого самосознания о некотором ограничении своего побуждения. Отсюда прежде всего возникает некоторое само-чувствие. Я рефлектирует опять-таки об этой рефлексии или же полагает себя в ней, как определенное и определяющее в одно и то же время. Благодаря этому, чувствование само становится некоторого рода идеальным действием, тем самым, что на него переносится идеальная деятельность. Я чувствует или же, точнее, *ощущает нечто*, материя. — Это — рефлексия, о которой уже выше шла речь и через которую впервые  $X$  становится объектом. Через рефлексию над *чувством* это последнее становится *ощущением*.

4. *Через идеальное полагание* чувства синтетически объединяются. Основанием их отношения не может быть ничто другое, кроме как основание рефлексии над обоими чувствами. Такое же основание рефлексии заключалось в следующем: так как иначе не было бы удовлетворено побуждение к взаимоопределению и не могло бы быть положено, как удовлетворенное, и так как, если это не осуществляется, то не существует никакого чувства, а в таком случае — и вообще никакого Я. Стало быть, синтетическое основание объединения рефлексии об обоих состоит в том, что без рефлексии об обоих не может быть рефлексии *ни об одном из них* как над некоторым чувством.

При каком условии рефлексия об отдельном чувстве не осуществляется, нетрудно понять. — Каждое чувство есть неизбежно некоторое ограничение Я; поэтому, если Я не ограничено, то оно не чувствует; и если оно не может быть *положено* как ограниченное, то оно не может быть положено, как чувствующее. Если бы поэтому между *двумя чувствами* существовало такое отношение, что *одно* из них было бы ограничено и определено только *через другое*, то нельзя бы было — так как ни о чем нельзя рефлексировать, не рефлексировав о его границе, здесь же границей одного чувства является каждый раз другое чувство — рефлексировать ни об одном, ни о другом, не рефлексировав об обоих вместе.

5. Если чувства должны находиться в этом отношении, то в каждом из них непременно должно заключаться нечто такое, что указывает на другое. Подобную связь мы нашли и в действительности. Мы открыли некоторое чувство, которое оказалось связанным с некоторым желанием, а потому — с некоторым побуждением к *изменению*. Если это желание должно быть вполне определено, то непременно должно быть установлено *другое, желанное*. А такое другое чувство ведь на самом деле было постулировано. Оно может определять Я, как ему угодно; поскольку оно является некоторым желанным\*, и

\* *Определенным желанным.* (Заметка на полях.)

притом определенным желанным, оно принуждено стать в определенное отношение к первому и во внимание к нему должно быть сопровождаемо некоторым чувством *удовлетворения*. Чувство желания не может быть положено без некоторого удовлетворения, к которому оно устремляется; и удовлетворение не может быть положено без предположения некоторого желания, которое удовлетворяется. Где прекращается желание и наступает удовлетворение, там проходит граница.

6. Вопрос еще только в том, как обнаруживается удовлетворение в чувстве? Желание своим возникновением было обязано некоторой невозможности процесса определения, так как отсутствовало ограничение; в нем, стало быть, идеальная деятельность и побуждение к реальности были объединены друг с другом. Как только возникает некоторое другое чувство, становится: 1) возможным требуемое определение, полное ограничение  $X$ , а затем оно и действительно осуществляется, так как для этого в личности имеются и побуждение и сила; 2) именно из того, что оно осуществляется, следует, что существует некоторое другое чувство. В чувстве самом по себе, как ограничении, нет никакого различия и никакого не может быть. Но из того, что является возможным нечто такое, что не было возможно без изменения чувства, следует, что состояние чувствующего изменилось; 3) *побуждение* и *действие* — теперь одно и то же; определение, которого требует первое, оказывается возможным и осуществляется. Я рефлектирует *об этом чувстве* и *о самом себе* в нем, как определяющее и определенное в одно и то же время, как совершенно согласное с самим собою; и такое определение чувства можно назвать *одобрением*. Чувство сопровождается одобрением.

7. Я не может полагать этого согласия между побуждением и действием без того, чтобы не различать то и другое: но оно не в состоянии различать их, не полагая нечто такое, в чем они являются противоположными друг другу. И таковым является предшествующее чувство, ко-

торое поэтому неизбежно сопровождается некоторым *неудовольствием* (противоположностью одобрения, обнаружением дисгармонии между побуждением и действием). Не всякое желание необходимо сопровождается неудовольствием; но если оно оказывается удовлетворенным, то возникает неудовольствие по поводу предыдущего; оно становится пустым, безвкусным.

8. Объекты *X* и *Y*, которые полагаются через идеальную деятельность, оказываются теперь определенными уже не только через одно противопоставление, но и через предикаты *неприятный* и *приятный*. И такое определение продолжается в бесконечность, и внутренние определения вещей (которые стоят в связи с чувством) оказываются ничем иным, как степенями неприятного или приятного.

9. До сих пор такая гармония или дисгармония, одобрение или неудовольствие (как согласование или несогласование двух различностей, а не как чувство) являются налицо лишь для возможного наблюдателя, а не для самого *Я*. Но то и другое должно быть налицо также и для этого последнего и должны быть им положены; — только ли идеально через посредство созерцания, или же через некоторое отношение к чувству, этого мы пока еще не знаем.

10. Для того, что должно быть либо идеально положено, либо почувствовано, непременно должно быть возможно указать некоторое побуждение. Ничто налицое в *Я* не налицо в нем без побуждения. Поэтому непременно должно быть возможно указать некоторое побуждение, устремляющееся к такой гармонии.

11. Гармонизирующим является то, что позволяет рассматривать себя одновременно как определенное и определяющее. При этом, однако, гармонизирующее должно представлять собою не нечто единое, а некоторую гармонизирующую двойственность; таким образом, отношение было бы следующим: *A* должно быть в самом себе вообще определенным и определяющим в одно и то же время; совершенно так же и *B*. Но, сверх того, в них обоих необ-

ходимо должно быть некоторое особое определение (определение того, до какой степени), по отношению к которому *A* является определяющим, если *B* полагается, как определенное, и наоборот.

12. Такое побуждение содержится в побуждении ко *взаимоопределению*. Я определяет *X* через *Y*, и наоборот. Присмотримся к его действованию в обоих этих определениях. Каждое из этих действий очевидно определено через другое, так как объект каждого из них определяется через объект другого. Это побуждение можно назвать *побуждением ко взаимопределению Я* через самого себя или же побуждением к абсолютному *единству* и завершению Я в себе самом. (Круг теперь пройден: побуждение к определению — сначала к определению Я; затем, через посредство этого последнего, — к определению не-Я; а так как не-Я представляет собою нечто многообразное, а потому не что-либо отдельное в себе и может быть вполне определено через самого себя, — то побуждение к определению его через взаимосмену; побуждение ко взаимопределению Я самими собою посредством такой взаимосмены. Таким образом мы имеем некоторое взаимопределение Я и не-Я, которое, благодаря единству субъекта, должно стать некоторого рода взаимопределением Я через самого себя. Так, согласно прежде установленной уже схеме, оказываются пройденными и исчерпанными способы действия Я, и это обеспечивает полноту нашей дедукции главных побуждений Я, так как эта дедукция завершает и заканчивает систему побуждений.)

13. Гармонизирующее, взаимно через самого себя определенное, должно быть побуждением и действием. а) Должно быть возможно рассматривать то и другое, как само по себе определенное и определяющее в одно и то же время. Побуждением такого рода было бы побуждение, которое порождало бы абсолютно себя само, некоторое абсолютное побуждение, некоторое побуждение ради побуждения. (Если выразить это в форме закона, как то и должно быть непременно сделано, ради этого определе-

ния на некоторой определенной ступени рефлексии, то это будет некоторый закон ради закона, некоторый абсолютный закон или же категорический императив — *ты должен безусловно.*) Нетрудно заметить, где при таком побуждении находится *неопределенное*, а именно: оно толкает нас в неопределенное, без цели (категорический императив только формален, не имея никакого предмета). б) Что некоторое *действие* одновременно является и определенным и определяющим, значит, что действие делается потому, что оно делается, притом ради самого действия или же с абсолютным самоопределением и свободой. Все основание и все условия действия содержатся тут в самом действовании. — Где тут находится неопределенное, обнаруживается тоже сразу: нет действия без объекта; поэтому здесь действие должно было бы одновременно доставлять самому себе объект, что невозможно.

14. Но ведь между обоими моментами, между *побуждением* и *действием* должно быть то отношение, что они взаимно определяют друг друга. Такое отношение требует прежде всего, чтобы действие *допускало рассмотрение себя, как чего-то порожденного* через побуждение. Действование должно быть абсолютно свободным, стало быть, не должно быть ничем определено непреодолимым образом, стало быть, также и через побуждение. Но оно все же может обладать такими свойствами, что его можно будет рассматривать, как определенное или неопределенное через побуждение. Как же обнаруживается эта гармония или дисгармония, — вот подлежащий разрешению вопрос, ответ на который отыщется сейчас сам собою.

Затем это отношение требует, чтобы было возможно полагать *побуждение*, как определенное через действие. В Я не может быть в одно и то же время ничего противоположного. Но побуждение и действие тут противоположны. Как только, значит, появляется некоторое действие, побуждение оказывается прерванным и ограниченным. Отсюда возникает некоторое *чувство*. На возможное основание

чувства направляется действие, полагает, осуществляет его.

Если, согласно вышеприведенному требованию, *действие* определяется через *побуждение*, то определенным через него оказывается также и *объект*; он оказывается соответствующим побуждению, именно тем, чего оно требует. Побуждение оказывается теперь (*idealiter*) определенным через действие; ему должен быть приписан тот предикат, что это — именно такое побуждение, которое стремилось к этому действию.

Теперь есть налицо гармония, и возникает некоторое чувство *одобрения*, которое здесь является чувством *удовлетворенности*, выполнения, полного завершения (которое, однако же, длится в силу неизбежно возвращающегося опять желания лишь один только момент). Если действие не определено через побуждение, то объект оказывается противостоящим побуждению, и тогда возникает некоторое чувство *недовольства*, неудовлетворенности, раздвоения субъекта с самим собою. И в таком случае побуждение тоже является доступным определению через действие, но только отрицательно; оно не было таким побуждением, которое имело в виду это действие.

15. Действование, о котором здесь идет речь, есть, как и повсюду, действование только идеальное, действование через представление. И наша чувственная действительность в чувственном мире, в которую мы *верим*, доходит до нас не иначе, как через представление.

**ОЧЕРК ОСОБЕННОСТЕЙ  
НАУКОУЧЕНИЯ ПО ОТНОШЕНИЮ  
К ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ СПОСОБНОСТИ**

## § 1. ПОНЯТИЕ ЧАСТНОГО ТЕОРЕТИЧЕСКОГО НАУКОУЧЕНИЯ

В основе общего наукоучения мы взяли своим исходным пунктом для обоснования теоретического наукоучения положение: Я полагает себя как определенное через не-Я. Мы исследовали, как и каким образом нечто соответствующее этому положению может быть мыслимо первоначально наличным в разумном существе. По выделении всего невозможного и противоречивого мы обрели искомый единственно возможный способ этого. Поскольку это положение должно иметь силу и поскольку оно может иметь ее только одним указанным способом, постольку оно должно первоначально осуществляться в нашем духе как факт. Таким постулированным фактом было следующее: в силу некоторого пока еще совершенно необъяснимого и непонятного толчка, действующего на первоначальную деятельность Я, сила воображения, колеблющаяся между первоначальным направлением этой деятельности и направлением ее, возникшим через рефлексию, порождает нечто из обоих направлений слагающееся. Так как в Я, в силу его понятия, не может быть ничего такого, чего бы оно в себе не полагало, то оно должно с необходимостью полагать в себе и этот факт, т. е. оно должно его с необходимостью себе первоначально объяснять, вполне определять и обосновывать.

Система тех фактов, которые обнаруживаются при первоначальном объяснении упомянутого факта в духе разумного существа, составляет теоретическое наукоучение вообще; и такое первоначальное объяснение охватывает в себе теоретическую способность разума. Я умышленно говорю: *первоначальное* объяснение упомянутого факта. Этот последний является наличным в нас без нашего сознательного тому содействия; и без нашего сознательного содействия, лишь через посредство законов и природы некоторого разумного существа и согласно этим законам и этой природе, получает он объяснение; и различные, разграничению доступные моменты в процессе этого объяснения суть новые факты. Рефлексия направляется на первоначальный факт; и это-то я называю первоначальным объяснением. Нечто совсем другое представляет собою сознательное и научное объяснение, которым мы занимаемся при трансцендентальном философствовании. В нем рефлексия направляется на само это первоначальное объяснение первого факта с тем, чтобы установить его научным образом.

Как в общем полагает Я в себе такой факт, это мы вкратце уже показали в дедукции представления *вообще*. Речь шла при этом об объяснении этого факта вообще, и мы совершенно отвлекались от объяснения какого-либо отдельного из подходящих под это понятие фактов как таковых.

Это происходило исключительно лишь потому, что мы не входили, да и не могли войти в рассмотрение всех моментов этого объяснения. Иначе мы увидели бы, что никакой такой факт не может быть до конца определен как факт вообще, что он доступен полному определению только как особый факт и что он каждый раз является определенным через некоторый другой факт того же рода и непременно должен быть определяем таким фактом. Таким образом, никакое полное теоретическое наукоучение невозможно без того, чтобы оно не было при этом в некотором роде *частным*, и наше изложение его должно непре-

менно, если только мы будем действовать последовательно согласно правилам наукоучения, быть изложением некоторого частного теоретического наукоучения, так как в свое время мы непременно должны прийти к определению некоторого факта этого рода через некоторый противоположный факт того же порядка.

Еще несколько слов в объяснение этого. Кант исходит из предположения, что данной является некоторая *множественность*, которая может быть принята в единство сознания; и он, стоя на той точке, на которую сам себя поставил, не мог исходить из чего-нибудь другого. Этим он обосновывал особое для теоретического наукоучения; и он не хотел обосновывать ничего другого и потому с правом шел от частного к общему. На таком пути хоть и можно объяснить некоторое коллективное общее, некоторое целое до сих пор полученного опыта как единство, подчиняющееся тем же самым законам, но никак нельзя объяснить бесконечного общего, продолжения опыта в бесконечность. От конечного нет пути в бесконечность; зато, наоборот, можно от неопределенной и недоступной определению бесконечности прийти через посредство способности определения к конечному (и потому все конечное является продуктом определяющего). Наукоучение, долженствующее охватить в себе всю систему человеческого духа, принуждено избрать этот путь и спускаться от общего к частному. Что для возможности некоторого опыта должна быть дана некоторая *множественность*, это непременно должно быть доказано; и доказательство это будет вестись следующим образом: данное должно неизбежно представлять собою нечто; но оно лишь постольку является таким нечто, поскольку существует еще нечто другое, что тоже есть нечто, но только уже нечто другое; и начиная с той точки зрения, когда это доказательство станет возможным, мы вступим в сферу частного.

*Метод* теоретического наукоучения уже был описан в "Основе", и он легок и прост. Общей нитью рассмотрения будет и далее служить господствующее тут без исключе-

ния в качестве регулятива основоположение: *Я присуще единственно только то, что оно полагает в себе самом.* Мы возьмем за основание вышевыведенный факт и посмотрим, как могло Я положить его в себе самом. Это полагание тоже является некоторым фактом и должно быть с необходимостью тоже положено Я в себе самом; и так дело будет продолжаться до тех пор, пока мы не придем к высшему теоретическому факту — к тому факту, через который Я (с сознанием) полагает себя как определенное через не-Я. Так кончается теоретическое наукоучение, кончается своим собственным основоположением, возвращается к себе самому и потому само в себе всецело замыкается.

Было бы нетрудно указать среди подлежащих выведению фактов ряд таких различий, которые бы уполномочивали нас на некоторое разделение их, а вместе с ними — и той науки, которая их устанавливает. Но подобные разделения, согласно синтетическому методу, будут произведены только тогда, когда выявятся основания разделения.

Как только что было сказано, действия, через которые Я полагает в себе нечто, являются тут фактами, так как над ними совершается рефлексия; но отсюда совсем не следует, что они суть то, что обыкновенно называется фактами сознания, или же что они действительно сознаются при этом как факты (внутреннего) опыта. Если существует какое-нибудь сознание, то оно само является некоторым фактом и должно быть непременно выведено, как все другие факты; и если, в свою очередь, у этого сознания имеются отдельные определения, то и их должно быть непременно возможно вывести, и они суть подлинные факты сознания.

Отсюда явствует, отчасти, что наукоучению, как то уже неоднократно отмечалось, не может быть поставлено в упрек, если то, что им устанавливается как факт, не оказывается наличным во (внутреннем) опыте. Оно этого совсем и не обещает; оно просто показывает, что совершенно необходимо мыслить себе, что в человеческом духе имеется в наличности нечто соответствующее некоторой

определенной мысли. Если же это не должно доходить до сознания, то наукоучение вместе с тем указывает и то основание, почему это не может сознаваться, а именно: так как это принадлежит к основаниям возможности всякого сознания. Отчасти же из сказанного выше явствует, что наукоучение даже и по отношению к тому, что оно действительно устанавливает как факт внутреннего опыта, опирается все же не на свидетельство опыта, а на свою дедукцию. Если оно дедуцировало правильно, то в таком случае в опыте будет безусловно наличен некоторый факт, наделенный такими свойствами, как оно его дедуцировало. Если же такого факта в наличности не оказывается, то несомненно, что оно дедуцировало неправильно, и философ принесет в таком случае себе пользу, если возвратится назад и постарается проследить ошибку в выведении, которую он где-нибудь непременно должен был совершить. Но, как наука, наукоучение совсем не спрашивает относительно опыта и совершенно не принимает его во внимание. Оно должно бы было быть истинно и в том случае, если бы даже не могло существовать никакого опыта (без чего, конечно, не могло бы быть возможно также и никакое наукоучение *in concreto*, что, впрочем, сюда не имеет отношения), и оно было бы при этом а priori уверено в том, что всякий возможный будущий опыт должен будет руководствоваться установленными им законами.

§ 2. ПЕРВОЕ ПОЛОЖЕНИЕ.  
УКАЗАННЫЙ ФАКТ ПОЛАГАЕТСЯ  
ЧЕРЕЗ ПОСРЕДСТВО ОЩУЩЕНИЯ,  
ИЛИ ЖЕ ДЕДУКЦИЯ ОЩУЩЕНИЯ

1

Описанное в "Основе" противоборство противоположных направлений деятельности Я есть нечто в Я доступное различению. Поскольку оно налично в Я, оно должно

быть положено в Я через Я; оно должно поэтому прежде всего непременно быть выделено. Что Я полагает его, значит прежде всего, что оно *противопологает его себе*.

Пока, т. е. в этой точке рефлексии, в Я еще ничего не положено; в нем является наличным пока только то, что ему первоначально присуще, — *чистая* деятельность. Что Я противопологает себе нечто, значит здесь, таким образом, и может только значить не более как: Я полагает нечто *не как чистую деятельность*. Поэтому подобное состояние Я в противоборстве было бы положено как противоположность чистой деятельности, как смешанная, себе самой противоборствующая и себя самое уничтожающая деятельность. Обнаруженное сейчас действие Я является чисто антитетическим.

Мы оставим здесь совершенно неисследованным, как, каким образом и способом и посредством какой способности Я может полагать нечто, так как во всем этом учении речь идет исключительно только о продуктах его деятельности. Но уже в “Основе” было отмечено, что если в Я когда-либо должно быть положено противоборство и из него должно последовать нечто дальнейшее, то благодаря голому *полаганию* противоборства как такового колебание силы воображения между противоположностями должно быть с необходимостью нарушено, но след его, как некоторое *нечто*, как некоторого рода возможная *материя*, должен непременно остаться. Как это может случиться, это мы видим уже тут, несмотря на то, что мы не видим еще той способности, посредством которой это совершается. Я должно полагать такое *противоборство* противоположных направлений или — что значит тут то же самое — противоположных сил; следовательно, оно должно полагать их оба вместе, а не одно из них в отдельности; и притом оба их — *в противоборстве*, в противоположной, но поддерживающей для себя полное равновесие деятельности. Но противоположная деятельность, которая поддерживает для себя равновесие, уничтожает себя, и таким образом не остается ничего. И тем не менее нечто

все же должно остаться и быть положено: таким образом остается некоторая *покоящаяся материя*, нечто *имеющее силу*, что не может только обнаруживать ее в деятельности в силу сопротивления, некоторый *субстрат* силы, как в том можно убедиться каждое мгновение посредством эксперимента, производимого над самим собою. Притом — и в этом-то здесь, собственно, все дело — этот субстрат остается не как нечто *ранее положенное*, а как *простой продукт объединения противоположных деятельностей*. Вот — основание всякой материи и всякого возможного сохраняющегося субстрата в Я (вне же Я *нет* ничего), как то будет постепенно становиться все яснее и яснее.

2

Но Я должно полагать такое противоборство *в себе* самом: оно принуждено поэтому также *полагать* его *равным* себе самому, относить его к самому себе, и для этого оно нуждается в некотором основании отношения в нем с Я. Как то было только что упомянуто, Я пока не присуще ничего, кроме чистой деятельности. Только эта последняя подлежит покамест отнесению к Я или уравниению с ним: искомым основанием отношения потому не могло бы быть ничего другого, кроме чистой деятельности, и в самом противоборстве должна бы была с необходимостью сказаться, или, правильнее, быть *положена*, быть синтетически в него внесена чистая деятельность Я.

Но находящаяся в противоборстве деятельность Я была только что положена как *не чистая*. Теперь же мы видим, что она должна быть необходимым образом положена также и как *чистая* для возможности отношения к Я. Она является, таким образом, *противоположной себе самой*. Это же невозможно и противоречиво, если не будет положено еще чего-то третьего, в чем она будет одновременно и равна себе самой, и противоположна. *Стало быть, необходимо должно быть положено некоторое подобное третье как синтетическое звено объединения*. Но подобное третье было бы *некоторою всякой деятельности*

*Я вообще противоположной деятельностью* (не-Я), которая в противоборстве совершенно угнетала бы и уничтожала бы деятельность Я, приходя с этой последней в состояние равновесия. Поэтому, если только требуемое отношение должно быть возможно, а восстающее против него противоречие должно быть снято, непременно должна быть положена некоторая подобная совершенно противоположная *деятельность*.

Этим указанное противоречие будет действительно разрешено, а требуемое противоположение находящейся с самой собою в противоборстве деятельности Я по отношению в себе самой станет возможным. Эта деятельность есть чистая деятельность и должна быть положена как таковая, если противоположная деятельность не-Я, которая ее неукоснительно теснит, будет отмыслена прочь и от нее отвлечена; она не чиста, а объективна, если противоположная деятельность полагается в отношении с нею. Значит, она бывает чистой или не чистой только под условием; такое условие может быть положено, может и не быть положено. Поскольку будет положено, что это — некоторое условие, т. е. нечто такое, что может быть положено, может и не быть положено, постольку будет положено, что упомянутая деятельность Я может быть противоположена себе самой.

Обнаруженное теперь действие является *тетическим*, *антитетическим* и *синтетическим* в одно и то же время. *Тетично* оно постольку, поскольку оно полагает некоторую, совершенно недоступную восприятию противоположную деятельность вне Я. (Как Я в состоянии осуществить это, об этом речь будет идти только в дальнейшем; здесь же лишь показывается, что это находит свое осуществление и должно с необходимостью осуществляться.) *Антитетично* такое действие постольку, поскольку оно посредством полагания или неполагания условия противопоставляет одну и ту же деятельность Я себе самой. *Синтетично* оно постольку, поскольку оно посредством полагания противоположной деятельности *как* некоторо-

го случайного условия полагает такую деятельность как одну и ту же.

3

И только теперь оказывается возможным требуемое отнесение находящейся в противоборстве деятельности к Я, полагание ее как некоторого нечто, присущего Я, присвоение ее. Она полагается в Я, потому что и поскольку она позволяет рассматривать себя как чистую, и потому что она была бы чистой, если бы упомянутая деятельность не-Я не воздействовала на нее, и потому что она только при условии чего-либо совершенно чужеродного и в Я совершенно не содержащегося, а ему прямо-таки противоположного является не чистой и объективной. Необходимо заметить себе и не упускать из виду, что эта деятельность относится к Я не исключительно лишь постольку, поскольку она полагается как чистая, но и постольку, поскольку она полагается как объективная, следовательно — согласно синтезу и вместе с тем, что в ней объединяется через посредство синтеза. Положенная в нее чистота являет собою лишь простое *основание отношения; отнесенною* (das Bezogene) она является, поскольку она полагается как чистая, *если* противоположная деятельность не будет на нее воздействовать; теперь же — как *объективная, так как* противоположная деятельность на нее действительно воздействует\*.

В этом отношении противоположная Я деятельность оказывается *исключенной*; деятельность Я может быть

---

\* Энезидем напоминает против Рейнгольда, что в отношении к субъекту ставится не только одна форма представления, но и все представление целиком. Это совершенно правильно, отнесенным является все представление в его целом; но в то же время правильно и то, что только форма его знаменует собою основание отнесения. И совершенно так же обстоит дело в нашем случае. Основание отнесения и отнесенное нельзя смешивать друг с другом, и для того, чтобы этого вообще не случилось в нашей дедукции, мы с самого же начала должны быть настороже.

рассматривается как чистая или же как объективная, ибо в обоих отношениях она полагается как условие: один раз — как такая, от которой необходимо отвлекаться, другой раз — как такая, над которой нужно рефлексировать. (Вообще она, конечно, *полагается* во всяком случае; как и посредством какой способности, об этом здесь нет речи.) И тут-то, как то будет все более и более выясняться, лежит последнее основание того, почему Я выходит за свои собственные пределы и полагает нечто вне самого себя. Здесь только впервые, так сказать, отделяется от Я нечто такое, что через дальнейшее определение постепенно превращается в некоторый универсум со всеми его признаками.

Выведенное отношение называется *ощущением* (как бы в себе-нагождении<sup>1</sup>). Только чужеродное бывает *нагождено*; первоначально же положенное в Я всегда налично там). Снятая, уничтоженная деятельность Я есть *ощущаемое*. Она является *ощущаемой* (empfinden), чужеродной, поскольку она подавлена, а таковою она не может быть первоначально и через само Я. Она является *ощущаемой* (empfinden), есть нечто в Я, лишь поскольку она подавлена — при условии некоторой противоположной деятельности; и если бы эта последняя отпала, она сама стала бы деятельностью, и притом чистой деятельностью. *Ощущающим* является, понятным образом, *производящее* в выведенном действии *отнесение* Я; и это последнее, понятно, *не ощущается*, поскольку само *ощущает*; и о нем поэтому тут совсем нет речи. Будет ли оно положено и если да, то как и через какой определенный образ действия, это должно быть непременно исследовано тотчас же в последующих параграфах. Равным образом, не идет здесь речь и об исключенной в ощущении противоположной деятельности не-Я, ибо и эта не является *ощущаемой*, так как она должна быть непременно исключена ради возможности ощущения вообще. Как и через какой определенный образ действия она полагается, это выяснится в будущем.

Это замечание о том, что некоторые вещи остаются пока еще совершенно неясненными и неопределенными, не должно нас смущать; оно служит скорее самоподтверждением установленного в “Основе” положения о синтетическом методе, а именно: что через его посредство объединяются всегда только средние члены, внешние же концы (каковыми тут являются ощущающее Я и противоположная Я деятельность не-Я) остаются для дальнейших синтезов необъединенными.

### § 3. ВТОРОЕ ПОЛОЖЕНИЕ.

ОЩУШАЮЩЕЕ ПОЛАГАЕТСЯ ЧЕРЕЗ СОЗЕРЦАНИЕ,  
ИЛИ ЖЕ ДЕДУКЦИЯ СОЗЕРЦАНИЯ

В предыдущем параграфе было выведено ощущение как некоторое такое действие Я, посредством которого Я относит к себе, присволяет себе, полагает в себе некоторое найденное в себе чужеродное нечто. Мы познакомились как с самим этим действием или же ощущением, так и с его предметом, ощущаемым. Незвестным остались и согласно правилам синтетического метода непременно должны были остаться — как ощущающее, деятельное в этом действии Я, так и исключенная в ощущении и противоположная Я деятельность не-Я. Согласно нашему нынешнему достаточному знанию синтетического метода, следует ожидать, что нашим ближайшим делом будет: синтетически объединить между собою эти выключенные крайние концы или же, если бы и это оказалось еще невозможным, то, по меньшей мере, вставить между ними некоторый средний член.

Мы отправляемся при этом от следующего положения: в Я, согласно предыдущему, имеется ощущение, а так как Я не присуще ничего, кроме того, что оно полагает в самом себе, то оно должно неизбежно первоначально полагать в себе ощущение, присвоить его себе. Это полагание ощущения не является еще выведенным. Мы хоть и

видели в предыдущих параграфах, как Я полагает в себе ощущаемое — и действием такого полагания было как раз ощущение, — но мы не видели еще, как оно полагает в себе само ощущение, или же как оно полагает себя как ощущающее.

1

В этих целях прежде всего непременно должно быть возможно отличить через противопоставление деятельность Я в процессе ощущения, т. е. в присвоении ощущаемого, от присвоенного или же ощущаемого.

Согласно предыдущему параграфу, ощущаемое есть деятельность Я, поскольку она рассматривается как находящаяся в борьбе с некоторой противоположной и ей совершенно равной силой, через которую она ощущается и снимается; как не-деятельность, которая все же могла бы быть и была бы деятельностью, если бы противоположная сила отпала; а потому, согласно вышесказанному, — как покоящаяся деятельность, как материя или субстрат силы.

Поэтому деятельность, долженствующая быть противоположенной этой деятельности, должна быть непременно положена как не подавленная, как не задержанная никакой противоположной силой, следовательно, как действительная деятельность, как некоторое действительное действие.

2

Эта последняя действительная деятельность должна, однако, быть положена в Я; противоположная же ей, задержанная и подавленная деятельность должна была, согласно предыдущему параграфу, тоже непременно быть положена в Я. Это взаимопротиворечиво, если только обе эти деятельности — как действительная, так и подавленная — не будут поставлены в отношение друг с другом

через синтетическое объединение. Поэтому, прежде чем мы в состоянии предпринять требуемое отнесение только что обнаруженной деятельности к Я, мы необходимо должны сначала поставить в отношении к ней противоположную ей деятельность. В противном случае мы хоть и получили бы в Я некоторый новый факт, но потеряли бы и вытеснили бы тем самым предыдущий факт, ничего бы таким образом не добились и не сделали бы ни шага вперед.

Две деятельности — обнаруженная действительная деятельность Я и упомянутая задержанная деятельность — должны быть непременно поставлены в отношении друг с другом. Это же, согласно правилам всякого синтеза, возможно только в том случае, если они будут объединены, или же, — что имеет тот же самый смысл, — если между ними будет положено некоторое определенное третье, которое в одно и то же время есть деятельность (Я) и вместе с тем страдание (подавленная деятельность).

Это третье должно быть деятельностью Я; оно должно поэтому быть положено только и исключительно через Я; следовательно, это должно быть некоторое через образ действия Я обоснованное действие, стало быть, некоторое полагание, и притом некоторое определенное полагание чего-либо определенного. Я должно быть его *реальным основанием*.

Как то явствует также и из только что данного описания, оно должно быть некоторым страданием Я. Оно должно быть некоторым определенным, ограниченным полаганием; но Я не в состоянии ограничивать себя само, как то было достаточно выяснено в “Основе”. Ограничение его, стало быть, необходимо должно приходиться извне, из не-Я, хотя бы при этом и только косвенным образом. Не-Я должно, следовательно, быть идеальным основанием его — основанием того, что оно вообще имеет количество.

Оно должно быть и тем, и другим одновременно; только что в нем различное от него должно быть от него неотделимо. На факт должно быть возможно смотреть и как

на нечто, по своему определению безусловно положенное через Я, и как на нечто, по своему бытию положенное через не-Я. Идеальное и реальное основания должны быть в нем тесно объединены, должны представлять собою одно и то же.

Мы намерены рассмотреть его предварительно со стороны обоих этих отношений, которые в нем требуются как возможные, чтобы затем тотчас же опознать его полностью. Оно являет собою некоторое действие Я и должно, по всему своему определению, допускать рассмотрение себя как обоснованного только и исключительно в Я. Но в то же время оно должно допускать рассмотрение себя как продукта некоторого действия не-Я, как обоснованного со стороны всех своих определений в не-Я. Следовательно, ни определение образа действия Я не должно определять определение образа действия не-Я, ни, наоборот, определение образа действия не-Я не должно определять определение образа действия Я; но каждое из них должно продолжаться рядом с другим от него независимо, из своих собственных оснований и согласно своим собственным законам, и, тем не менее, между ними должна все же существовать глубочайшая гармония. Одно из них должно быть именно тем, чем является другое, и наоборот.

Если принять во внимание, что Я является полагающим, что, следовательно, эта должствующая быть в нем безусловно обоснованной деятельность необходимо должна быть некоторого рода полаганием, то тотчас же станет ясно, что такое действие неизбежно является некоторого рода *созерцанием* (*Anschauung*). Я рассматривает некоторое не-Я, и ему при этом не присуще ничего более, кроме рассматривания. Оно полагает себя в рассматривании как таковом, совершенно независимо от не-Я; оно созерцает по собственному почину без самонаименьшего принуждения извне; оно полагает посредством собственной своей деятельности и с сознанием собственной деятельности один признак за другим в своем сознании. Но оно полага-

ет их как отображения чего-то вне его сущего. — В этом вне его наличном нечто отображенные признаки должны обретаться действительно, и притом отнюдь не в силу положенности их в сознании, а совершенно независимо от Я, согласно своим собственным, в самой вещи обоснованным законам. Не-Я не порождает в Я созерцания, Я не порождает природы не-Я, но оба они должны быть совершенно независимы друг от друга; и все же между ними должна существовать глубочайшая гармония. Если бы было возможно, с одной стороны, созерцать не-Я само по себе, а не через посредство созерцания, с другой же стороны, если бы можно было созерцать созерцающее само по себе исключительно только в самом действии созерцания и без всякого отношения к созерцаемому не-Я, то они оказались бы определенными одинаковым образом. Мы скоро увидим, что человеческий дух на самом деле проделывает такой опыт, но, разумеется, лишь через посредство созерцания и сообразно его законам, не сознавая, однако, этого, — и что именно отсюда-то возникает требуемая гармония.

Нельзя, конечно, не удивляться тому, что те, которые верили в то, что они познают вещи в себе, проходили мимо этого легко дающегося наблюдения, которое открывается само собою уже при самомалейшей рефлексии над сознанием, и что, исходя из него, они не напали на мысль задать себе вопрос об основании предположенной гармонии, которая ведь, очевидно же, только предполагается, а не воспринимается — и не может быть воспринята. Теперь мы вывели основание всякого познания как такового; мы показали, почему Я является интеллигенцией и должно быть непременно ею, а именно — потому, что оно необходимо должно первоначально объединять (без сознания и ради возможности всякого сознания) некоторое наличное в нем самом противоречие между его деятельностью и его страданием. Ясно, что мы не смогли бы этого сделать, если бы мы не поднялись над всяким сознанием.

Следующим замечанием мы еще больше уясним выведенное, прольем предварительный свет на последующее и

окажем содействие ясному проникновению в метод. В наших дедукциях мы созерцаем постоянно только продукт указанного действия человеческого духа, а не само это действие. В каждой последующей дедукции действие, посредством которого был порожден первый продукт, становится, благодаря некоторому новому действию, на него направляющемуся, само продуктом. То, что в каждой предшествующей дедукции устанавливается как некоторого рода действие духа без дальнейших определений, в каждой последующей дедукции полагается и получает дальнейшие определения. Таким образом, и в нашем случае только что синтетически выведенное созерцание должно непременно уже быть налично в предшествующей дедукции как некоторое действие. Обнаруженное там действие заключалось в том, что Я полагало свою в противоборстве находящуюся деятельность при отсутствии некоторого условия как деятельную, при наличности же этого условия как подавленную и покоящуюся, но полагало ее все же при этом в Я. Подобное действие, очевидным образом, есть выведенное созерцание. Само по себе, как действие со стороны своего существования, оно имеет свое основание исключительно лишь в Я, в постулате, что Я полагает в себе то, что в нем должно быть обретаемо, согласно предыдущему параграфу. Оно полагает в Я нечто такое, что должно быть обосновано отнюдь не через само Я, а через не-Я, — произведенное впечатление. Как действие, оно совершенно независимо от этого последнего, подобно тому как и впечатление это является независимым от него, и совершается параллельно ему. Или же — дабы сделать мою мысль совершенно ясной хотя бы при помощи некоторого образца — первоначальная чистая деятельность Я является видоизмененной посредством толчка и как бы им оформленной (*gebildet*) и постольку совсем не может быть приписываема Я. Упомянутая же другая свободная деятельность отрывает ее в том виде, в каком она есть, от воздействующего не-Я, созерцает и осматривает ее и видит, что в ней содержится; но она не в состоянии

видеть в этом чистое образование Я, а лишь некоторый образ не-Я.

3

После этих предварительных исследований и указаний постараемся сделать себе еще более ясной нашу действительную задачу.

Действие Я в процессе ощущения должно быть положено и определено; т. е., выражаясь более простым языком, мы задаем вопрос о том, как это Я приходит к тому, чтобы ощущать, благодаря какому образу действия оказывается возможным некоторый процесс ощущения?

Этот вопрос нам навязывается, так как, согласно вышесказанному, процесс ощущения кажется невозможным. Я должно полагать в себе нечто чужеродное; такое чужеродное являет собою не-деятельность, или же страдание; и Я должно его-то полагать в себе через деятельность; Я должно, следовательно, быть в одно и то же время и деятельным, и страдающим, и только при условии такого объединения ощущение возможно. Стало быть, непременно должно быть обнаружено нечто такое, в чем деятельность и страдание объединяются друг с другом до такой степени тесно, что эта определенная деятельность оказывается невозможной без этого определенного страдания, а это определенное страдание оказывается невозможным без этой определенной деятельности; что одно из них может быть объяснено только через другое и что каждое, будучи рассматриваемо само по себе, является неполным; и что деятельность с необходимостью побуждает к страданию, а страдание необходимым образом побуждает к некоторого рода деятельности — так как такова природа синтеза, который потребовался нам выше.

Никакая деятельность в Я не может становиться в такое отношение к страданию, как будто бы она его *порождала*, или же полагала как порожденное через Я, ибо в

таким случае Я одновременно и полагало бы, и уничтожало в себе нечто, что противоречит самому себе. (Деятельность Я не может направляться на материю страдания.) Но она может его определять, устанавливая его границы. И это — такого рода деятельность, которая невозможна без некоторого страдания, так как Я не в состоянии само уничтожать некоторую часть своей деятельности, как только что было сказано; эта часть должна необходимо быть уже уничтожена посредством чего-то вне Я. Я не в состоянии потому положить никакой границы, если не будет уже дано извне некоторого подлежащего ограничению нечто. Деятельность *определения* есть, следовательно, такая деятельность, которая с необходимостью становится в отношении к некоторому страданию.

Точно так же и страдание необходимым образом становилось бы в отношении к деятельности и было бы невозможно без деятельности, если бы оно было лишь простым ограничением деятельности. Без деятельности нет ограничения ее; следовательно, нет и страдания указанного рода. (Если в Я нет деятельности, то невозможно никакое впечатление; качество воздействия, таким образом, основывается не только в одном не-Я, но вместе и в Я.)

Следовательно, искомым третьим членом в целях синтеза является *ограничение*. Процесс ощущения возможен лишь постольку, поскольку Я и не-Я взаимно ограничивают друг друга, и — нигде, кроме как только на этой им общей границе. (Эта граница является настоящей точкой объединения Я и не-Я. Только ее имеют они сообща и ничего другого сообща не могут иметь, так как они должны быть по отношению к друг другу совершенно противоположными. Но из этой общей точки они расходятся в разные стороны; отправляясь от нее, Я становится впервые интеллигенцией, когда оно свободно переступает границу и, благодаря этому, переносит нечто из себя за ее пределы на то, что должно там находиться; или же — если взглянуть на вещи с другой стороны — когда оно в самого себя воспринимает нечто такое, что должно быть прису-

ше только тому, что находится за пределами границы. По своему результату и то, и другое совершенно одинаково.)

4

Итак, ограничение являет собою третий член, посредством которого должно быть снято указанное противоречие, а ощущение должно стать возможным как объединение некоторой деятельности и некоторого страдания.

Прежде всего, через ограничение ощущающее оказывается доступным отнесению к Я, или же, выражаясь проще, ощущающее есть Я и допускает положение себя как Я, поскольку оно ограничено в ощущении, и через него. Лишь постольку, поскольку ощущающее может быть положено как ограниченное, оно есть Я, а Я есть ощущающее. Если бы оно не было ограничено (чем-либо ему противоположным), ощущение никак не могло бы быть приписываемо Я.

Я ограничивает себя в ощущении, как мы это видели в предыдущем параграфе. Оно исключает из себя нечто как чужеродное, полагает, значит, себя в определенные границы, за пределами которых должно лежать не оно, а нечто ему противоположное. Оно является теперь — ограниченным, скажем, для какой-нибудь интеллигенции вне его.

Теперь должно быть положено само ощущение, т. е. Я должно быть положено как ограниченное, прежде всего по отношению к только что указанному его элементу, по отношению к исключению (конечно, оно и тут также становится в отношение, но об этом здесь нет речи). Оно должно быть ограничено не только для возможной интеллигенции вне его, но также и для самого себя.

Поскольку Я является ограниченным, оно идет только до границы. Поскольку оно полагает себя как ограниченное, оно неизбежно переступает границу; оно направляется на самое границу как таковую; и так как граница

есть ничто без двух противоположных моментов, то оно направляется также и на то, что лежит за ее пределами.

Что Я как таковое полагается как ограниченное, значит, что оно, поскольку оно находится в пределах границы, противопоставляется некоторому постольку и через посредство этой границы не-ограниченному Я. Такое неограниченное Я должно поэтому с необходимостью быть положено в целях постулированного противопоставления.

Я является неограниченным и абсолютно недоступным ограничению, поскольку его деятельность зависит только от него одного и только в нем самом находит свое обоснование, поскольку, стало быть, она, как мы привыкли всегда выражаться, является идеальной. Такая исключительно идеальная деятельность полагается, и притом полагается как выходящая за пределы ограничения. (Наш теперешний синтез, как то и должно быть, снова приводит к синтезу, установленному в предыдущем параграфе. И там задержанная деятельность должна была быть положена через ощущающее как деятельность, как нечто, что было бы деятельностью, если бы отпало сопротивление не-Я и Я зависело бы только от самого себя, следовательно, как деятельность в идеальном отношении. Здесь тоже эта деятельность полагается как деятельность, только опосредствованно и не отдельно, а лишь вместе с деятельностью, тоже лежащей до той точки, в которой действует толчок, — как то равным образом необходимо, если только наше исследование должно подвинуться дальше и добиться новых результатов.)

Ей противопоставляется ограниченная деятельность, которая поэтому, поскольку она должна быть ограниченной, не идеальна, ряд которой зависит не от Я, а от противоположного ему не-Я и которую мы намерены называть деятельностью, направляющейся на действительность.

Ясно, что, благодаря этому, деятельность Я — не постольку при этом, поскольку она является задержанной и незадержанной, а даже постольку, поскольку она находится в действии, — рассматривается как противопо-

ставленная самой себе, как направляющаяся на идеальное или же на реальное. Деятельность, идущая за пограничную точку, которую мы намерены называть *C*, исключительно только идеальна и вообще не реальна; реальная же деятельность вообще не идет за пределы этой точки; деятельность, лежащая в пределах ограничения от *A* до *C*, идеальна и реальна в одно и то же время; и она идеальна при этом, поскольку, в силу предыдущего полагания, она полагается как ограниченная только в одном *Я*; реальна же она, поскольку она полагается как ограниченная.

Далее, совершенно ясно, что все это различие возникает из противоположения: если бы не должна была быть положена реальная деятельность, то не было бы положено и никакой идеальной как идеальной, так как тогда их нельзя было бы различить между собою; если бы не было положено идеальной деятельности, то и никакая реальная не могла бы быть положена. И та, и другая находятся в отношении взаимоопределения; и мы имеем здесь снова — но правда, благодаря применению, с большей ясностью — положение: идеальность и реальность синтетически объединены. Без идеального нет реального, и наоборот.

Теперь нетрудно показать, как совершается то, что далее должно совершиться, а именно: как противоположности снова синтетически объединяются и ставятся в отношение к *Я*.

В отношении к *Я* должна быть поставлена и ему должна быть приписана деятельность, лежащая между *A* и *C*. Как ограниченная деятельность, она не была бы доступна такому отнесению, так как *Я* не ограничено самим собою; но в силу ранее раскрытого полагания идеальной деятельности вообще она является также и идеальной, исключительно лишь в *Я* свое основание имеющей; и такая идеальность (свобода, самопроизвольность, как то будет в свое время показано) есть основание отнесения. Ограниченной она является лишь постольку, поскольку она зависит от не-*Я*, которое является исключенным и рассматривается как нечто чужеродное. И все же — замечание, основание

которого было указано в предыдущем параграфе, — она приписывается Я не только как идеальная деятельность, а определенным образом как реальная и ограниченная.

Эта отнесенная деятельность, поскольку она является ограниченной и исключает из себя нечто чужеродное (так как до сих пор только об этом и идет речь, а не о том, как она его в себя воспринимает), очевидным образом есть вышесыведенное ощущение; и, таким образом, отчасти осуществляется то, что требовалось.

Следуя теперь уже достаточно известным правилам синтетического метода, не почувствуешь искушения смешать отнесенное в выведенном действии с относящим. Охарактеризуем это последнее, насколько это возможно и необходимо.

Очевидно, оно идет со своею деятельностью за пределы границы и совершенно не принимает во внимание не-Я, а, наоборот, исключает его; эта деятельность, стало быть, только идеальна. Но и ведь и то, с чем устанавливается отношение, есть тоже только идеальная, и притом как раз та же самая идеальная деятельность Я. Следовательно, относящее и то, с чем устанавливается отношение, не подлежат никакому различению. Я, хотя оно и должно было быть тоже положено и с ним в связь должно было быть поставлено нечто, тем не менее в этом отношении совсем не подлежит рефлексии. Я действует; мы видим это, находясь на той точке научной рефлексии, на которой мы стоим; и любая созерцающая Я интеллигенция видела бы это; но само Я этого отнюдь не видит с нынешней своей точки зрения (хотя и увидит на некоторой возможной будущей точке зрения). Следовательно, Я забывает самого себя в объекте своей деятельности, и мы имеем некоторую деятельность, которая обнаруживается исключительно как страдание, — как мы этого и искали. Это действие называется созерцанием; это — своего рода безмолвное, бессознательное погружение взора в предмет, теряющееся в нем. Созерцаемое есть Я, поскольку оно ощущает. Созерцающее есть тоже Я, которое, однако, не

рефлектирует над своей деятельностью созерцания, да и не в состоянии над ней рефлектировать, поскольку оно созерцает.

Здесь впервые проникает в сознание некоторый субстрат для Я — та чистая деятельность, которая полагается как сущая, и в том случае, если не должно было быть никакого постороннего влияния, но которая полагается вследствие некоторого противоположения, следовательно, через взаимоопределение. Ее бытие должно быть независимо от всякого постороннего влияния на Я; но ее положенность находится от него в зависимости.

## 5

Ощущение должно быть положено; таково требование в этом параграфе. Но ощущение возможно лишь постольку, поскольку ощущающее направляется на ощущаемое и полагает его в Я. Стало быть, ощущаемое необходимо должно быть доступно отнесению к Я через посредствующее понятие ограничения.

Правда, ощущаемое уже было выше поставлено в отношении к Я в ощущении. Но здесь должно быть положено само ощущение. Оно только что было положено через созерцание, в котором, однако, ощущаемое исключается. Очевидно, этим нельзя довольствоваться; ощущение должно быть непременно доступно положению также и постольку, поскольку оно присволяет себе ощущаемое.

Такое присвоение отнесения должно совершаться через посредствующее понятие ограничения. Если ограничение не полагается, то требуемое отнесение невозможно; только через это последнее является оно возможным.

Через то, что нечто исключается и полагается в ощущении как ограничивающее его, это нечто само является ограниченным Я как нечто ему не присущее; но именно как объект этого действия ограничения оно оказывается снова замеченным Я с некоторой более высокой точки зрения. Я ограничивает его; и поэтому оно должно, конечно, с необходимостью содержаться в нем.

Мы должны теперь поместиться на этой более высокой точке зрения, чтобы положить упомянутое действие ограничения Я как такое действие, посредством которого ограниченное (ощущаемое) с необходимостью попадает в круг его действия; благодаря же этому мы полагаем, согласно требованию, ощущающее — хоть и не непосредственно в Я, как это было только что сделано, но мы полагаем его как ощущающее, определяем его образ действия, характеризуем его и делаем его отличимым от всех тех родов деятельности Я, которые не суть деятельность ощущения.

Чтобы тотчас же определенно представить себе эту деятельность ограничения, посредством которой Я присвоит себе ощущаемое, припомним то, что было сказано по этому предмету при дедукции ощущения. Ощущаемое было отнесено к Я тем самым, что была положена некоторая противоположная Я деятельность исключительно лишь как условие, т. е. как нечто такое, что могло бы быть положено или же могло и не быть положено. Полагающее в этом полагании или неполагании есть, как и повсюду, Я. Следовательно, ради такого отнесения не только не-Я, но косвенно также и Я было приписано нечто, а именно способность полагать или же не полагать нечто. При этом, конечно, нужно помнить, что Я должна была быть приписана не способность полагать или же способность не-полагать, а способность полагать или же не полагать; в нем должны были, таким образом, одновременно и в синтетическом соединении осуществляться полагание некоторого определенного нечто и не-полагание этого определенного нечто; и это с необходимостью должно происходить и, конечно, происходит во всех тех случаях, когда нечто полагается как случайное условие, — как бы при этом ни жаловались те, чьи философские познания не идут далее скудной логики, на логическую невозможность и непонятность, когда им где-либо встречаются понятия этого рода, которые должны быть создаваемы силой воображения и потому с необходимостью должны восприниматься через

ее же посредство; без такого рода силы не существовало бы никакой логики и никакой логической возможности.

Ход синтеза таков: возникает ощущение. Это возможно лишь при том условии, если будет положено не-Я как только случайное условие ощущаемого; о том, как происходит это полагание, здесь еще у нас не идет речи. Но оно невозможно, если Я не является полагающим и не-полагающим в одно и то же время; и потому в ощущении с необходимостью осуществляется некоторое подобное действие как средний член между указанными членами. Нам надлежит показать, как совершается акт ощущения; нам предстоит, стало быть, показать, как совершается полагание и не-полагание.

По своей форме прежде всего деятельность в этом полагании и не-полагании есть, очевидно, идеальная деятельность. Она идет за пределы пограничной точки и, значит, не задерживается ею. Тем основанием, из которого мы вывели ее, а вместе с нею и все ощущение, было то, что Я необходимо должно полагать в себе то, что в нем должно быть. Она имеет, стало быть, свое основание исключительно лишь в Я как таковом. И если она есть только это и ничего более, то она есть только не-полагание и не является совсем полаганием; она есть исключительно чистая деятельность.

Но она должна быть также и некоторым полаганием; и она является, конечно, таковым потому, что она отнюдь ведь не уничтожает и не уменьшает деятельности не-Я как таковой. Она оставляет ее в том виде, какова она есть; она только полагает ее за пределы окружности Я. Но, со своей стороны, не-Я никогда не лежит за пределами окружности Я, поскольку оно действительно есть некоторое не-Я. Оно либо противоположно Я, либо его совсем нет. Следовательно, упомянутая деятельность полагает вообще некоторое не-Я; но только она полагает его произвольно вовне. Я ограничено, так как через него полагается вообще некоторое не-Я; но оно является также не-ограниченным, так как оно полагает не-Я вовне посред-

ством идеальной деятельности так далеко, как оно того хочет. (Положим, *С* есть определенная пограничная точка. Исследованная тут деятельность *Я* полагает его вообще как пограничную точку; но она не оставляет его на том месте, которое определило ему не-*Я*, а передвигает его далее до бесконечности. Она полагает, стало быть (для *Я*), вообще некоторую границу; для себя же самой, поскольку она есть именно эта деятельность *Я*, она не полагает никакой границы; ибо она не полагает такой границы ни в каком определенном месте; никакое из всех возможных мест не является таким местом, от которого граница не могла бы и не должна бы быть непременно передвинута далее вовне, так как на нее направляется некоторая идеальная деятельность, которая имела бы в таком случае основание ограничения в себе самой; но в *Я* отсутствует какое бы то ни было основание к ограничению себя самого. Покамест эта деятельность действует, для нее нет никакой границы. Если бы она когда-либо перестала действовать (и в свое время будет показано, при каком условии она действительно перестает действовать), то в наличности все еще бессмысленно оставалось бы то же самое не-*Я* с той же самой несокращенной и неограниченной деятельностью.) Указанное действие *Я*, согласно всему сказанному, есть некоторый акт *ограничения* посредством идеальной (свободной и неограниченной) деятельности.

Мы хотели предварительно охарактеризовать эту последнюю, чтобы не оставлять дольше непонятою установленную непонятность. Согласно правилу синтетического метода, нам надлежало бы тотчас же определить ее посредством противоположения. Сделаем это теперь и тем придадим нашей мысли совершенную понятность.

В целях настоящего синтеза полагаю и не-полаганию надлежит противоположить нечто одновременно *положенное* и *не-положенное*, и посредством такого противоположения и эти моменты должны быть определены. Нечто подобное представляла собою уже, согласно предыдущему исследованию, деятельность не-*Я*. Она

полагается и не полагается в одно и то же время, т. е., поскольку Я передвигает границу вовне, оно передвигает вовне в то же время и реальную деятельность Я; оно полагает ее, но полагает идеально посредством своей собственной деятельности; ибо если бы не было никакой такой долженствующей быть предположенной деятельности не-Я и если бы никакая такая деятельность не полагалась бы, то не полагалось бы и никакой границы; но она полагается именно через то, что она передвигается вовне; и не-Я выносит при этом границу вовне так же, как ее выносит вовне Я. На всем протяжении, какое мы только можем себе вообразить, Я и не-Я полагают повсюду одновременно границу, но только каждое из них на свой лад, — и в этом они противоположаются друг другу; и для того, чтобы определить их противоположение, мы должны с необходимостью противоположить границу себе самой.

Это — некоторая *идеальная* или некоторая *реальная* граница. Поскольку она есть идеальная граница, она полагается Я; поскольку она реальная граница, она полагается не-Я.

Но и постольку, поскольку она противоположается себе самой, она остается все же одной и той же, и упомянутые противоположные определения являются в ней синтетически объединенными. Она реальна лишь постольку, поскольку она полагается через Я и потому является также и идеальной; она идеальна, она может быть передвигаема вовне посредством деятельности Я лишь постольку, поскольку она полагается посредством не-Я и потому является реальной.

Таким образом, идущая за пределы неподвижной пограничной точки *С* деятельность Я сама в одно и то же время реальна и идеальна. Она реальна постольку, поскольку она направляется на нечто положенное посредством некоторого реального нечто; она идеальна — постольку, поскольку она направляется на это нечто по собственному побуждению.

И, таким образом, ощущаемое оказывается доступным отнесению к Я. Деятельность не-Я является и остается исключенной, ибо именно она передвигается вовне вместе с границей до бесконечности, насколько это мы понимаем сейчас; но доступным отнесению к Я является некоторый ее продукт, ограничение в Я как условие его ныне раскрытой идеальной деятельности.

Тем, к чему, как к Я, должен был быть в этом отнесении поставлен в отношение продукт не-Я, является направляющееся на него идеальное действие; и равным образом это же самое идеальное действие является тем, что должно было осуществить отнесение, и потому между относящим (которое, согласно синтетическому методу, здесь без этого не должно бы было быть положено) и тем, с чем устанавливается отношение (которое, согласно синтетическому методу, разумеется, должно было быть положено), не существует никакого различия. Следовательно, с Я не устанавливается никакого отношения; и выведенное действие оказывается некоторого рода созерцанием, в котором Я теряется в объекте своей собственной деятельности. Созерцаемое есть некоторого рода идеально воспринятый продукт не-Я, который посредством созерцания расширяется до безусловного; и, таким образом, мы получаем здесь впервые некоторый субстрат для не-Я. Созерцающим же является, как сказано, Я, которое, однако, не рефлектирует над самим собою.

6

Прежде, чем мы обратимся к самой важной задаче нашего нынешнего исследования, — предположим несколько слов, подготовляющих к этому и дающих обозрение целого.

Пока еще далеко не достигнуто то, что должно было быть достигнуто. Ощущаемое полагается посредством созерцания; тем самым полагается ощущаемое. Но если, как то требуется, должно быть положено ощущение, то

оба эти момента должны быть необходимо положены не в раздельности, а в их синтетическом соединении. Это последнее могло бы быть получено только при объединении еще не объединенных конечных пунктов. И таковые являются действительно наличными в предшествовавшем исследовании, хотя мы и не указали на это определенным образом.

Прежде всего, для того, чтобы положить Я как ограниченное и присвоить ему границу, нам была нужна некоторая противоположная ограниченному идеальная, неограниченная и, насколько мы могли понять, ограничению недоступная деятельность. Если требуемое отнесение должно быть возможно, то эта деятельность непременно должна уже быть налична в Я как такая деятельность, через противоположение которой должна быть определена некоторая другая (ограниченная) деятельность. Таким образом, надлежит ответить еще на вопрос, как и благодаря какому побуждению приходит Я к действию такого рода? Мы приняли затем — дабы иметь возможность охватить в Я ощущаемое, которое должно было лежать за пределами определенной границы, и положить его в это Я — некоторую деятельность, которая передвигала бы границу в беспредельность, насколько мы могли это понять. Что такое действие происходит, доказывается тем, что без этого не могло бы быть требуемого отнесения; но по-прежнему остается еще ответить на вопрос, почему же вообще должно осуществляться такое отнесение, а следовательно, и подобное действие как его условие? Положим, в дальнейшем окажется, что обе эти деятельности суть одно и то же; тогда отсюда будет вытекать следующее: для того, чтобы Я могло ограничивать самого себя, оно должно непременно передвигать границу; а для того, чтобы оно могло передвигать границу, оно непременно должно себя ограничивать; и таким образом ощущение и созерцание, а в ощущении — внутреннее созерцание (созерцание ощущающего и внешнее созерцание ощущаемого), были

бы внутренне объединены, и ни одно из них не было бы возможно без другого.

Не придерживаясь здесь более той строгой формы, которая соблюдалась до сих пор и была намечена с достаточной определенностью, так что каждый без большого труда может проверить наше рассуждение по ней, пойдем теперь — для большей ясности в этом важном и решительном, но притом запутанном исследовании — более естественной дорогой; попытаемся дать ответ на поставленные и напрашивающиеся вопросы; и от результатов будем ждать указания относительно того, что нужно будет предпринять далее.

А. Откуда истекает идеальная и неограниченная деятельность, долженствующая быть противоположенной деятельности реальной и ограниченной? Или же, если бы мы не смогли еще получить здесь сведения также и об этом, то нельзя ли указать еще каких-либо дополнительных черт для ее характеристики?

Ограниченная деятельность как таковая должна была бы быть определена через противоположение ей, стало быть, к ней отнесена. Но тому, что не положено, ничто не может быть противоположено. Значит, ради возможности требуемого отнесения предполагается не только ограниченная деятельность, но также, в чем тут собственно и состоит дело, — неограниченная идеальная деятельность; эта последняя является условием отнесения; отнесение же — по меньшей мере если его рассматривать не с нынешней точки зрения — не является, в свою очередь условием этой деятельности. Раз отнесение должно быть возможным, идеальная деятельность является уже наличной в Я.

И при неисследованности того, откуда она возникает и что является определенным побуждением к ней, совершенно ясно, что *C* не представляет для нее пограничной точки, что она отнюдь не направляется на него и не соотносится с ним в своем направлении, но с полной свободой и независимостью уходит в безграничное.

Через противоположение ограниченной деятельности она должна быть категорически положена как безграничная деятельность; это значит — с необходимостью, так как ничто не является ограниченным, что не обладает некоторой определенной границей, и, следовательно, ограниченная деятельность должна быть необходимо полагаема как ограниченная в определенном  $C$ , — она должна полагаться как ограниченная не в  $C$ . (Будет ли она ограничена в какой-либо другой возможной точке за пределами  $C$  — это остается при таком противоположении в совершенной неопределенности и должно как раз оставаться неопределенным.)

Следовательно, в отнесении *определенный* пограничный пункт  $C$  является отнесенным к ней; он должен поэтому с необходимостью действительно содержаться в ней, так как она должна быть дана до отнесения; она с необходимостью касается этой точки, раз только он должен допускать отнесение к ней, не будучи все же при этом на него первоначально направлена, а как бы — случайно, как то может здесь показаться.

В отнесении пункт  $C$  полагается в ней там, где он оказывается, без соучастия какой бы то ни было свободы. Точка ее осуществления является определенной; и только действительное его полагание как в такой точке осуществляющегося является деятельностью отнесения. В отнесении, далее, эта идеальная деятельность полагается как выходящая за пределы этого пункта. Но это, в свою очередь, невозможно без того, чтобы он не полагался постоянно в ней постольку, поскольку она должна выходить за его пределы, как такой пункт, за пределы которого она выходит. Он переносится, стало быть, в нее на всем ее протяжении; повсюду, где над ней осуществляется рефлексия, полагается некоторый пограничный пункт только для пробы и идеально, чтобы измерить его расстояние от первой неподвижной и твердой точки. Но так как эта деятельность должна устремляться на внешнее, всегда продолжать свое движение и нигде не быть огра-

ниченной, то этот второй идеальный пункт нигде не может утвердиться; он находится в постоянном колебании и колеблется при этом так, что на всем протяжении нельзя положить (идеально) никакого пункта, которого бы он не коснулся. Поскольку, стало быть, такая идеальная деятельность должна выходить за пределы пограничного пункта, постольку эта последняя выносится в бесконечность (пока мы снова не наткнемся на какую-нибудь новую границу).

Какая же деятельность выносит его во внешний мир? предположенная ли идеальная, или же деятельность отнесения? Очевидно, что до отнесения идеальная деятельность не делает этого, ибо постольку для нее нет никакого пограничного пункта. Но само отнесение предполагает уже такое вынесение во внешнюю область как основание различения и отнесения. Следовательно, именно в отнесении и через него пограничный пункт и вынесение его вовне синтетически полагаются в ней, и притом также и через идеальную деятельность, так как всякое отнесение имеет свое основание исключительно лишь в Я, как нам это известно, — но только через посредство некоторой другой идеальной деятельности.

Мы имеем здесь следующие действия Я, которые и перечислим для порядка: 1) то действие, которое своим объектом имеет идеальную деятельность; 2) то действие, которое своим объектом имеет реальную и ограниченную деятельность. Оба они должны быть непременно одновременно наличны в Я; следовательно, они должны представлять собою одно и то же, и только, — хотя бы мы еще и не понимали того, как это возможно; 3) то действие, которое переносит пограничный пункт из реальной деятельности в идеальную и следует за ним в пределах этой последней. Благодаря ему в самой идеальной деятельности оказывается возможным провести некоторое различие, а именно поскольку эта деятельность идет до *C* и является совершенно чистой и поскольку она идет за пределы *C* и, следовательно, должна выносить границу во внешнее.

Это замечание получит в дальнейшем важное значение. Мы не будем здесь далее характеризовать эти отдельные действия, так как полная их характеристика станет возможна только в последующем.

Идеальная деятельность, идущая от *A* через *C* в беспредельность, и реальная деятельность, идущая от *A* до пограничного пункта *C* (чтобы избежать смешения с последующим, обозначим определенные деятельности буквами), противопоставляются и поставляются в соотношение между собою.

**В.** Как мы только что подробно видели, *Я* не может полагать себя ограниченным, не выходя в то же время за пределы границы и не удаляя ее от себя. **И** все же *Я* должно, идя за пределы границы, в то же время полагать себя ограниченным через нее, что, как то было установлено, является противоречивым. Правда, было сказано, что оно является при этом ограниченным и неограниченным в совершенно противоположном смысле и согласно деятельности совершенно противоположного рода, — ограниченным, поскольку деятельность реальна, неограниченным, поскольку она идеальна. **И** правда, мы противоположили деятельности этого рода друг другу; но мы противоположили их лишь через признак ограниченности или неограниченности, а не через какой-либо другой. **И** наше объяснение вращается, таким образом, в некоторого рода кругу. *Я* полагает реальную деятельность как ограниченную, а идеальную как неограниченную. Хорошо, но какую же полагает оно как реальную? Ограниченную; а неограниченную как идеальную. Если мы не в состоянии освободиться от этого круга и указать некоторое от неограниченности совершенно независимое основание различения между реальной и идеальной деятельностями, то требуемые различение и отнесение являются невозможными. Нам предстоит отыскать такое основание различения, и наше нынешнее исследование направлено к этой цели.

Предварительно мы хотим установить положение, истинность которого скоро подтвердится: *Я* не в состоянии

полагать себя вообще для себя самого, не ограничивая себя и, благодаря тому, не выходя из своих собственных пределов.

Я является первоначально положенным через себя самого, т. е. оно есть то, что оно есть для какой-то интеллигенции вне его; его сущность свое основание имеет в нем самом; так оно должно бы было быть мыслимо, если бы было мыслимо. Мы можем, далее, приписать ему в силу оснований, установленных в “Основе практического знания”, как некоторое стремление к *заполнению* бесконечности, так и некоторую тенденцию *объять* ее, т. е. рефлексировать над самим собою как над чем-то бесконечным. И то, и другое присуще ему с несомненностью, поскольку оно есть некоторое Я (с. 299 “Основы”). Но из одной только этой тенденции не возникает никакого действия Я и не может отсюда возникнуть.

Положим, Я продолжает идти, стремясь таким образом до *С*, и в *С* его стремление заполнять бесконечность оказывается заторможенным и прерванным; само собой разумеется, для некоторой возможной интеллигенции вне его, которая его наблюдала и положила это его стремление в своем собственном сознании. Что возникает в нем благодаря этому? Оно стремилось одновременно рефлексировать над самим собою, но не могло этого сделать, так как всякое содержание рефлексии должно быть непременно ограничено, Я же было неограниченным.

В *С* оно ограничивается; следовательно, в *С* одновременно с ограничением осуществляется и рефлексия Я над самим собою; оно возвращается в самого себя; оно обретает самого себя, оно чувствует себя; но, очевидно, еще не чувствует ничего вне себя.

Эта рефлексия Я над самим собою, как мы это, конечно, видим с той точки, на которой мы стоим, и как это равным образом видела бы возможная интеллигенция вне Я, есть некоторое действие Я, свое основание имеющее в необходимой тенденции и в привходящем условии. Но чем является она для самого Я? В этой рефлексии оно впер-

вые обретает себя: оно впервые тут возникает *для себя*. Оно не может предположить в себе основание чего-либо, прежде чем оно само не было. Для Я, стало быть, такое самочувствие является одним только страданием; для себя оно не является содержанием рефлексии, а становится рефлексированным через посредство чего-то вне себя. Мы видим его действующим, но действующим с необходимостью, отчасти в целях действия вообще, согласно законам его существа, отчасти же — в целях достижения определенного пункта, вследствие некоторого условия вне его. Само Я отнюдь не видит себя действующим, а является исключительно страдающим.

Теперь Я есть для себя самого; и оно есть так как оно ограничено и поскольку оно ограничено. Поскольку оно должно быть некоторым Я и должно быть ограничено, оно принуждено полагать себя как ограниченное, т. е. оно должно с необходимостью противопоставлять себе нечто ограничивающее. Это осуществляется с необходимостью через некоторую деятельность, которая идет за пределы границы *C* и усваивает то, что долженствует лежать за ее пределами как нечто противоположное стремящемуся Я. Что это такое за деятельность — сначала для наблюдателя, а затем и для Я?

По форме и по содержанию она основывается исключительно в Я. Я полагает нечто ограничивающее, так как оно является ограниченным и так как оно с необходимостью должно полагать все то, что должно быть в нем. Оно полагает ограничивающее как некоторое ограничивающее, следовательно, как нечто противоположное и как не-Я, так как оно должно объяснить некоторую ограниченность в себе. Потому ни одной минуты не следует думать, что тут для Я открывается путь проникновения в вещь в себе (т. е. без отношения к некоторому Я). Я является ограниченным; от этого предположения отправляемся мы. Имеет ли это ограничение само по себе, т. е. без отношения к какой-либо возможной интеллигенции, некоторое основание? какова природа этого основания? и как

мог бы я это знать? как могу я дать разумный ответ, если мне предписано отвлечься от всякого разума? Для Я, т. е. для всякого разума, это ограничение имеет некоторое основание, так как для него всякое ограничение предполагает нечто ограничивающее; и это основание заключается равным образом для Я не в самом Я, так как в противном случае в этом последнем были бы наличны противоречащие принципы и его самого бы вообще не было; но оно заключается в некотором противоположном нечто; и такое противоположное нечто как таковое полагается, согласно упомянутым законам разума, через Я и есть его продукт.

(Наш аргумент имеет следующий вид: Я ограничено (оно должно необходимо быть ограниченным, раз только оно должно быть некоторым Я), но оно должно, согласно законам своего существа, полагать это ограничение и основание его в нечто ограничивающее; и это последнее является, таким образом, его продуктом. Если кто-нибудь сросся с трансцендентальным догматизмом до такой степени, что даже после всего и вследствие всего до сих пор сказанного он еще не в состоянии освободиться от такого догматизма, то его аргументация против нас будет приблизительно такова: я принимаю весь этот установленный способ выведения, практикуемый Я, как способ его объяснения; но благодаря этому в Я возникает только представление вещи, которое есть, разумеется, его продукт, а не сама вещь; я же спрашиваю не о способе объяснения, а о самой вещи как она есть сама по себе. Я должно быть ограничено, говорите вы. Это ограничение, будучи рассматриваемо само по себе и взято в полном отвлечении от рефлексирования его в Я, в каковом своем состоянии оно меня здесь не касается, все же должно иметь некоторое основание, и таким основанием является именно вещь в себе. Но на это мы отвечаем, что он дает такое же объяснение, какое дает и Я, над которым мы рефлекслируем, — что он сам является несомненно таким Я, поскольку он руководствуется в своем выведении законами разума, и что

ему достаточно поразмыслить над одним только этим обстоятельством, чтобы понять, что он все еще находился — но только того не зная — в одном с нами кругу, в котором мы находились, имея о том представление. Раз он не в состоянии при своем способе объяснения освободиться от мыслительных законов своего духа, он никогда не выберется за пределы того круга, который мы провели вокруг него. Но если бы он и освободился от них, то его возражения и тут не были бы для нас опасны. Откуда берется его упорное настаивание на некоторой вещи в себе также и после того, как он согласился уже, что в нас имеется только представление ее, — это мы узнаем в полной мере еще из этого параграфа.)

Чем является указанное действие для Я? Не тем, чем является оно для наблюдателя, так как у Я нет в личности тех оснований, отправляясь от которых судит о нем наблюдатель. Для этого последнего такое действие было исключительно в Я как по форме, так и по содержанию, так как Я в силу своего, ему известного, только действительного, и притом в особенности действительного через рефлексию, существа должно было рефлексировать. Для себя же самого Я отнюдь еще не является положенным как рефлектирующее и не является даже положенным как деятельное; оно является исключительно страдательным, согласно вышесказанному. Соответственно с этим он не дает себе сознательного отчета в своем собственном действовании и не может его себе дать; а продукт этого действования, если бы он мог для него обнаружиться, обнаружился бы как нечто наличное без всякого содействия с его стороны.

(Подметить то, что здесь было выведено, первоначально в сознании и при самом его возникновении и таким образом как бы поймать себя с поличным невозможно потому, что дух при рефлексии над своим собственным определенным образом действования должен уже находиться на некоторой гораздо более высокой ступени рефлексии. Но нечто подобное этому мы можем воспринять в случае

наличности того, что можно было бы назвать началом нового ряда в сознании, например — при пробуждении от глубокого сна или же от обморока, особенно в каком-либо для нас неизвестном месте. То, с чего начинается в таком случае наше сознание, есть бесспорно Я; мы ищем и находим сначала нас самих; и тогда мы направляем наше внимание на вещи вокруг нас, чтоб ориентироваться через них; мы спрашиваем себя: где я? как попал я сюда? что же было со мною? — чтобы связать нынешний ряд представлений с другим протекшим рядом.)

С. Для наблюдателя Я теперь вышло за пределы ограниченного пункта С с непрерывно длящейся тенденцией рефлексировать над собою. Так как оно не может рефлексировать, не будучи ограниченным, но и не может себя самого ограничивать, то ясно, что требуемая рефлексия невозможна, пока оно снова не будет ограничено за пределами С в некотором возможном пункте D. Но так как установление и определение этой новой границы завело бы нас слишком далеко в такую область, которая не относится к настоящему параграфу, мы должны удовольствоваться — с полным правом на то — постулированием следующего рода: если выходящее во внешнюю область должно быть некоторым Я, оно непременно должно полагать свое выхождение во внешнее или над ним рефлексировать; причем мы, однако, отнюдь не хотим освободить себя от обязанности указать в своем месте условия возможности подобной рефлексии.

Я порождает через одно только выхождение во внешнее как таковое (для возможного наблюдателя) некоторое не-Я, совершенно того не сознавая. Теперь оно рефлексировает над своим продуктом и полагает его в этой рефлексии как не-Я, полагает безусловно и безо всякого дальнейшего определения и как бы совершенно бессознательно, так как над Я еще не было рефлексии. Мы не будем дольше задерживаться на этих действиях Я, так как они здесь со-

вершено непонятны; в свое время мы снова вернемся к ним, но только по противоположной дороге\*

Я должно снова рефлексировать над продуктом этого своего второго действия, над не-Я, вообще положенным как таковое, — и опять-таки не без некоторого нового ограничения, которое будет нами в свое время указано. Я положено в чувстве как страдающее; поэтому противоположное ему не-Я необходимо должно быть положено как деятельное.

На положенное как деятельное не-Я опять-таки должна направляться рефлексия — тоже при выше указанном условии; и только теперь вступаем мы в область нашего нынешнего исследования. Мы ставим себя тут, как то было до сих пор постоянно и как то чрезвычайно выгодно в таких исследованиях, которые выходят за пределы обычного кругозора и представляются для неопытных мыслителей трансцендентными, на точку зрения некоторого возможного наблюдателя, так как с точки зрения исследованного Я мы ничего не были в состоянии увидеть.

Через Я и в Я (но все же, как то неоднократно упоминалось, бессознательно) полагается некоторое деятельное не-Я. На него направляется некоторая новая деятельность Я или, что то же, над ним совершается рефлексия. Рефлексия может совершаться только над ограниченным; деятельность не-Я потому является с необходимостью ограниченной и именно *как* деятельность, так как и поскольку она полагается в *действии*, а не согласно объему этого своего действия, причем она достигала бы, например, только *E* или *F*, но не шла бы далее, как то можно было бы слишком поспешно предположить. Откуда взять нам здесь такой объем, когда еще нет никакого пространства? Не-Я остается тут *недеятельным*; оно покоится; проявление его силы задержано, и в наличности остается один лишь субстрат силы; причем это последнее говорится тут пока только для того, чтобы сделать понятнее утвер-

---

\* Здесь мы получаем предварительный обзор предметов, которые еще подлежат нашему исследованию.

ждаемое, в дальнейшем же должно быть выведено основательным образом. (Мы можем с нашей точки зрения допустить, что деятельность не-Я задерживается только рефлектирующею деятельностью Я в рефлектировании и через него, и в свое время мы поставим само Я на такую точку зрения, с которой оно предположит тоже самое; но так как Я здесь не сознает этой деятельности ни прямо, ни косвенно (через умозаключение), то оно не может объяснить из нее и такой задержки, но выводит эту задержку из некоторой противоположной силы некоторого другого противоположного первому не-Я, как мы то увидим в свое время.)

Поскольку Я рефлектирует, оно не рефлектирует над самим этим рефлектированием; оно не в состоянии одновременно направляться в своем действовании и на объект, и на само это действие; оно не отдает потому себе сознательного отчета в указанной деятельности, а совершенно забывается и теряет себя в ее объекте; и мы имеем, таким образом, здесь снова вышеописанное внешнее (но еще не положенное как внешнее) первое, первоначальное созерцание, из которого, однако, не возникает еще совершенно никакого сознания, и притом не только никакого самосознания, ибо это с достаточной ясностью следует из вышесказанного, но даже и никакого сознания объекта.

С нынешней точки зрения становится совершенно ясно то, что было выше сказано при выведении ощущения о противоборстве противоположных деятельностей Я и не-Я, которые должны были взаимно уничтожать друг друга. Никакая деятельность Я не могла бы быть уничтожена, если бы Я не выходило предварительно из пределов того, что мы можем вообразить себе как первый и первоначальный круг этой деятельности (то, что в нашем изложении заключается между *A* и *C*), в круг действия не-Я. И, далее, не было бы никакого не-Я и никакой его деятельности, если бы Я не полагало их; и не-Я, и его деятельность суть продукты Я. Деятельность не-Я уничтожается, поскольку рефлексия направляется на то, что она была

прежде положена, а теперь отменяется через рефлексию и в целях ее возможности; деятельность же Я уничтожается тогда, когда рефлексия направляется на то, что оно не рефлектирует снова над своим рефлектированием, в котором оно, разумеется, является деятельным, но теряется в нем и себя самого как бы превращает в не-Я, что в дальнейшем подтвердится еще более. Словом, мы стоим здесь как раз на той самой точке, от которой мы отправлялись в предыдущем параграфе и во всем частном теоретическом наукоучении, перед фактом того противоборства, которое должно быть налично в Я для возможного наблюдателя, но над которым еще не была осуществлена рефлексия и которое потому еще не налично в Я для Я; и, таким образом, из предыдущего еще нельзя вывести ни малейшего сознания его, хотя мы и имеем уже в своих руках все возможные условия этого.

7

Я является теперь для самого себя, что касается до возможности некоторой рефлексии над самим собой, тем, чем оно было при начале нашего исследования для некоторого возможного наблюдателя вне его. Этот последний имел перед собою некоторое Я как нечто, как существо доступное восприятию и долженствующее быть мыслимым как Я, а не-Я — равным образом как нечто, и некоторую точку соприкосновения между ними. Но благодаря этому одному в нем не возникало еще никакого представления об ограниченности Я, если он не рефлектировал над ними обоими. Он должен был рефлектировать, так как он лишь постольку являлся некоторым наблюдателем, и он проследил с тех пор все действия, которые должны были с необходимостью последовать из существа Я.

Через эти действия само Я теперь достигло той точки, на которой вначале находился наблюдатель. В нем, внутри его для наблюдателя положенного круга действия и в виде продуктов самого Я налично некоторое Я как нечто

доступное восприятию (так как оно ограничено), некоторое не-Я и некоторая точка соприкосновения между ними. Я должно только рефлексировать, чтобы найти именно то, что прежде мог найти лишь один наблюдатель.

Я рефлексировало над собою уже первоначально, при начале всего своего действия, и рефлексировало притом с необходимостью, как мы это видели выше. В нем была налична общая тенденция к рефлексированию; через ограничение к ней присоединилось условие возможности рефлексирования, и оно рефлексировало с необходимостью. Отсюда возникло некоторое чувство, а из него и все остальное, что мы вывели. Тенденция к рефлексии устремляется в бесконечность; она, стало быть, всегда продолжает быть наличной в Я; и Я, таким образом, оказывается в состоянии рефлексировать над самим своим первым рефлексированием и над всем тем, что из него последовало, так как условие рефлексии, некоторое ограничение через нечто такое, что можно рассматривать как не-Я, имеется тут в наличности.

Оно *принуждено* не рефлексировать, как мы то предполагали при первой рефлексии, ибо то, что оно обуславливается ради ныне возможной рефлексии, не является безусловным образом некоторым не-Я, но может быть также рассматриваемо как содержащееся в Я. То, чем оно ограничивается, есть порожденное им не-Я. Против этого следовало бы сказать: так как оно должно быть ограничено через собственный свой продукт, то оно должно ограничивать себя самого, а это много раз уже признавалось за кричащее противоречие; и на необходимости миновать это противоречие зиждется все предыдущее рассуждение. Однако отчасти этот продукт не вполне и не абсолютно является его продуктом, но был положен лишь при условии некоторого ограничения через некоторое не-Я; отчасти же Я именно в силу этого основания считает его не своим продуктом, поскольку оно полагает себя через то ограниченным; поскольку же оно признает его за свой соб-

ственный продукт, оно полагает себя через то неограниченным.

Но *если* только в Я действительно должно быть налично то, что мы в него положили, то оно необходимо должно рефлексировать. Потому мы постулируем эту рефлексию и имеем на то полное право. Может быть, на нас воздействуют многообразные впечатления — допустим эту трансцендентную мысль на одно мгновение, чтобы только сделать себя понятными: если мы не рефлекслируем над этим, то мы не знаем этого, и потому в трансцендентальном смысле на нас, как на Я, не производится никаких впечатлений.

Требуемая рефлексия совершается на указанных основаниях с абсолютной самопроизвольностью: Я рефлекслирует просто потому, что оно рефлекслирует. Свое основание в Я имеет не только тенденция к рефлексии, но и само действие рефлексии; оно хоть и является *обусловленным* через что-то вне Я, через произведенное впечатление, но оно не является через то *вынужденным*.

При этой рефлексии мы можем направлять наш взор на две вещи: на *рефлекслированное* через то Я и на *рефлекслирующее* в этой рефлексии Я. Сообразно этому наше исследование делится на две части, которые, конечно, как то и надлежит ожидать при синтетическом методе, должны повлечь за собою третью часть.

А. До сих пор Я еще не могло быть приписано ничего другого, кроме чувства; оно является чем-то чувствующим, и больше ничего. Что являющееся предметом рефлексии Я ограничено, значит, стало быть, что оно чувствует себя ограниченным или же что в нем является личным некоторое чувство ограниченности, не-мощи или принуждения. Как это возможно — тотчас станет ясным.

Поскольку Я полагает себя ограниченным, оно выходит за пределы границы, — таков канон; следовательно, оно полагает одновременно с необходимостью и не-Я, но без сознания своего действования. С упомянутым чувством принуждения связано некоторое созерцание не-Я,

которое, однако, есть созерцание просто и только, ибо в нем Я забывает себя самого в созерцаемом.

И то, и другое, и созерцаемое не-Я, и чувствуемое и чувствующее Я должны быть непременно синтетически объединены друг с другом, и это осуществляется посредством границы. Я чувствует себя ограниченным и полагает созерцаемое не-Я как то, чем оно ограничивается. Выражаясь более простым образом: я вижу нечто, и в то же самое время во мне является наличным некоторое чувство принуждения, которого непосредственно я не в состоянии объяснить; но принуждение это должно быть объяснено. Я ставлю их, стало быть, в отношении друг к другу и говорю: то, что я вижу, есть основание чувствуемого принуждения.

Что тут могло бы еще составлять некоторую трудность — это следующий вопрос: как это случается, что я вообще чувствую себя принужденным? Правда, я объясняю себе чувство из созерцаемого не-Я; но я не могу созерцать, если я уже не чувствую. Поэтому такое чувство должно быть объяснено независимо от созерцания; но как это осуществить? Но ведь это — именно та трудность, которая принудит нас связать нынешний синтез, как в себе неполный и невозможный, с некоторым другим синтезом, обратить рассуждение и сказать: я столь же мало могу чувствовать некоторое принуждение, не созерцая; и таким образом оба момента являются синтетически объединенными. Ни один из них не обосновывает другого, а оба они обосновывают взаимным образом друг друга. Однако же, чтобы облегчить наперед это рассмотрение, мы уже тут и при наличном положении вещей займемся вышеуказанным вопросом.

Я направляется первоначально на то, чтобы определять через себя состояние вещей; оно требует с безусловностью для себя причинности. В противовес этому требованию, поскольку оно направляется на реальность и потому может быть названо реальной деятельностью, вырастает сопротивление, и тем удовлетворяется некоторая

другая, первоначально в Я находящая свое основание тенденция рефлексировать над самим собою, и прежде всего возникает рефлексия над некоторой как данная определенной реальностью, которая, поскольку она является уже определенной, может быть усвоена только через идеальную деятельность Я, деятельность представления, копирования. И если и то, и другое, и *направляющееся* на состояние вещи, и *копирующее* определенное без содействия Я состояние ее полагается как Я, как одно и то же Я (и это осуществляется через абсолютную самопроизвольность), то реальное Я является положенным как ограниченное посредством созерцаемого, его деятельности — если она будет продолжаться, — противоположного состояния вещи, и все таким образом синтетически объединенное Я чувствует себя как ограниченное или же принужденное. Чувство есть самое первоначальное взаимодействие Я с самим собою, происходящее еще до появления какого бы то ни было не-Я, — разумеется в Я и для Я; ибо для объяснения чувства оно, конечно, уже должно быть с необходимостью положено. Я стремится в бесконечность; Я рефлексировать над собою и тем ограничивает себя — это было выше выведено, и из этого какой-нибудь возможный наблюдатель мог бы получить некоторое чувство Я; но отсюда еще не возникает никакого самочувствия. То и другое — ограниченное Я и ограничивающее Я — синтетически объединяются, полагаются как одно и то же Я через абсолютную самопроизвольность — это выведено тут, и через то для Я возникает некоторое чувство, некоторое самочувствие, тесное объединение действия и страдания в одном состоянии.

В. Далее, рефлексия должна быть направлена на рефлексировующее в таком действии Я. Эта рефлексия совершается тоже необходимо с абсолютной самопроизвольностью, но она, как то выяснится только в дальнейшем, не только постулируется при этом, а и вводится силою синтетической необходимости как условие возможности прежде постулированной рефлексии. Нас касается здесь гораздо

менее она сама, чем ее объект, поскольку он является личным.

Рефлектирующее в таком действии Я действовало с абсолютной самопроизвольностью, и его действие имело свое основание исключительно только в Я: это была идеальная деятельность. Стало быть, над нею как таковой должна быть совершена рефлексия, и она должна быть непременно положена как выходящая за границу — в бесконечность, если только в будущем она не будет ограничена какой-нибудь другой рефлексией. Но, согласно законам рефлексии, ни над чем нельзя рефлектировать без того, чтобы это последнее не ограничивалось — будь то даже посредством одной только рефлексии; и, таким образом, рассматриваемое действие рефлексии является, поскольку над ним рефлектируют, ограниченным. И тотчас же можно понять, чем будет эта ограниченность при той безграничности, которая непременно должна сохраняться. Деятельность не может быть предметом рефлексии как деятельность (Я никогда не сознает непосредственно своего действия, как то известно и без того), а как субстрат; следовательно, как продукт некоторой абсолютной деятельности Я.

Непосредственно ясно, что полагающее этот продукт Я забывает себя в полагании его и что, следовательно, этот продукт созерцается без сознания акта созерцания.

Поскольку, стало быть, Я рефлектирует в свою очередь над абсолютной самопроизвольностью своего рефлексирования в первом действии, постольку полагается как таковой некоторый безграничный продукт деятельности Я. В дальнейшем мы ближе ознакомимся с этим продуктом.

Этот продукт должен быть положен как продукт Я; он должен быть, следовательно, непременно отнесен к Я. Быть отнесенным к созерцающему Я он не может, так как такого Я, согласно вышесказанному, еще не положено. Я положено пока лишь постольку, поскольку оно чувствует

себя ограниченным; и, стало быть, к такому Я должен бы был быть поставлен в отношении этот продукт.

Но Я, чувствующее себя ограниченным, противоположно тому Я, которое порождает через свободу нечто, и притом нечто неограниченное; чувствующее Я не свободно, а принуждено; порождающее же его Я не является принужденным, а порождает со свободой.

И так это и должно быть, конечно, если только должно быть возможно и необходимо отнесение и синтетическое соединение; нам надлежит, стало быть, указать лишь основание отношения для требуемого отнесения.

Таким основанием должна быть непременно деятельность со свободой или же абсолютная деятельность. Но такая деятельность не является присущей ограниченному Я; и потому не видно, как возможно некоторое соединение между ними.

Мы должны сделать еще всего только один шаг, чтобы достигнуть самого поразительного результата, который полагает конец самым исконным заблуждениям и навеки вводит разум в его права. Ведь Я само должно быть относящим началом. Оно непременно выходит, стало быть, единственно через само себя, без какого-либо на то основания и вопреки внешнему основанию, из пределов ограничения, именно благодаря этому присваивает себе продукт и свободно делает его своим продуктом. Основание отношения и относящее начало суть одно и то же.

Этого действия Я никогда не сознает и никогда не в состоянии дойти до его сознания; сущность этого действия состоит в абсолютной самопроизвольности, и как только над этой последней совершается рефлексия, она перестает быть самопроизвольностью. Я свободно лишь тогда, когда оно действует; поскольку оно рефлектирует над этим действием, это последнее перестает быть свободным, перестает быть вообще действием и становится продуктом.

Из невозможности сознания некоторого свободного действия возникает все различие между идеальностью и

реальностью, представлением и вещью, как мы это увидим скоро более обстоятельным образом.

Свобода или, что значит то же самое, непосредственное действие Я как таковое есть точка соединения идеальности и реальности. Я свободно поскольку и тем самым, что оно полагает себя свободным, освобождает себя; и оно полагает себя свободным или же освобождает себя, поскольку оно свободно. Определение и бытие суть одно и то же; действующее и испытывающее действие суть одно и то же; именно постольку, поскольку Я определяет себя к действию, оно действует в этом акте определения; и поскольку оно действует, оно определяет себя.

Я не в состоянии полагать себя через рефлексию как свободное; это — противоречие, и на этом пути мы никогда бы не могли прийти к мысли, что мы свободны; но Я присваивает себе нечто как продукт своей собственной свободной деятельности, и постольку оно полагает себя, по меньшей мере косвенно, как свободное\*.

С. Я является ограниченным, поскольку оно чувствует себя; и оно полагает постольку себя как ограниченное, согласно первому синтезу. Я свободно, и оно полагает себя, по меньшей мере косвенно, как свободное, когда оно полагает нечто как продукт своей собственной деятельности, согласно второму синтезу. Оба определения Я — определение ограниченности в чувстве и определение свободы в произведении — совершенно противоположны друг другу. Но, может быть, Я может полагать себя как свободное или как определенное в совершенно различных отноше-

---

\* Доказательства от здравого рассудка в пользу свободы, стало быть, совершенно правильны и вполне отвечают ходу человеческого духа. Диоген пошел, чтобы доказать сначала самому себе — так как заблудившееся умозрение, конечно, еще не было введено этим в свои границы — отвергнутую возможность движения. Точно также, если вы станете мудрить и отрицать у кого-либо свободу и вам удастся на самом деле возбудить сомнение относительно ее вашими мнимыми доводами, то он продемонстрирует ее себе тотчас же, реализировав такой продукт, который он может вывести только из своего собственного свободного действия.

ниях, так что этим совершенно не будет нарушаться его тождество. Но в обоих синтезах определенно требуется, чтобы оно полагало себя ограниченным, раз и поскольку оно полагает себя свободным, и как свободное, раз и поскольку оно полагает себя как ограниченное. Оно должно, следовательно, быть свободно и ограничено в одном и том же отношении; это же представляет собою очевидное противоречие, которое должно быть непременно снято. Постараемся прежде всего еще глубже проникнуть в смысл положений, установленных как противоположные.

1. Я должно полагать себя как ограниченное, раз и поскольку оно полагает себя как свободное. Я свободно лишь постольку, поскольку оно действует; нам следовало бы поэтому предварительно ответить на вопрос: что значит действие, каково основание его отличия от недействования? Всякое действие предполагает силу; совершается абсолютное действие — это значит, что сила определяется исключительно через самое себя и в себе самой, т. е. что она сохраняет свое направление. Она не имела, следовательно, прежде никакого направления, не была приведена в действие, а была покоящейся силой, только лишь стремлением к применению силы. Поскольку, стало быть, Я должно полагать себя пока в рефлексии как абсолютно действующее, постольку оно с необходимостью должно полагать себя так же и как недействующее. Определение к действию предполагает покой. Далее, сила сообщает себе безусловно некоторое направление, т. е. она дает себе некоторый объект, на который она направляется. Сила сама дает себе самой объект; но, раз она дает, она должна с необходимостью уже иметь то, что она дает; следовательно, объект должен бы был уже быть дан ей, к каковой данности она относилась бы страдательно. Стало быть, самоопределение к действию необходимо предполагает даже некоторое страдание; и мы оказываемся здесь снова запутавшимися в новых трудностях, из которых, однако, распространится самый ясный свет на все наше исследование.

2. Я должно полагать себя как свободное, раз и поскольку оно полагает себя как ограниченное. Я полагает себя ограниченным; это значит, что оно полагает некоторую границу своей деятельности (не то чтобы оно порождало это ограничение, но оно полагает его лишь как положенное некоторой противоположной силой). Следовательно, чтобы быть ограниченным, Я непременно должно уже было произвести действие, его сила должна уже была с необходимостью получить некоторое направление, и притом некоторое направление к самоопределению. Всякое ограничение предполагает свободное действие.

Применим теперь эти основоположения к данному случаю.

Я все еще является для себя самого принужденным, испытывающим давление, ограниченным, поскольку оно идет за пределы ограничения, полагает некоторое не-Я и созерцает его, не отдавая себе сознательного отчета о себе самом в этом созерцании. Но ведь это не-Я, как мы то видели с более высокой точки зрения, на которую мы стали, есть продукт Я, и это последнее должно с необходимостью рефлексировать над ним как над своим продуктом. Эта рефлексия осуществляется с необходимостью через абсолютную самодеятельность.

Я, одно и то же Я — с одной и той же деятельностью — не в состоянии в одно и то же время породить некоторое не-Я и рефлексировать над ним как над своим продуктом. Следовательно, оно непременно должно ограничить, прервать свою первую деятельность, раз только ему должна быть присуща требуемая вторая деятельность; и этот перерыв его первой деятельности осуществляется тоже через абсолютную самопроизвольность, так как через нее осуществляется все действие. При этом условии только является возможной также и абсолютная самопроизвольность. Я должно определять себя через нее. Но Я не присуще ничего другого, кроме деятельности. Оно должно бы поэтому ограничить одно из своих действий, и притом ограничить его опять-таки посредством некоторого дру-

гого, первому действию противоположного действия, так как ему не присуще ничего другого, кроме деятельности.

Я должно, далее, полагать свой продукт, противоположное, ограничивающее не-Я, как свой продукт. Через то именно действие, которым оно, как было только что сказано, прерывает свою производительность, оно полагает его как таковое, поднимает его до более высокой степени рефлексии. Нижняя, первая сфера рефлексии этим обрывается, и все дело теперь для нас только в переходе из одной сферы в другую — в точке их соединения. Но Я, как известно, никогда не дает себе непосредственно сознательного отчета в своем действовании; оно в состоянии, следовательно, положить требуемое как свой продукт лишь косвенно, через некоторую новую рефлексию.

Оно должно быть с необходимостью положено через эту последнюю как продукт абсолютной свободы; и признаком такового служит то, что он мог бы быть и другим и мог бы быть положен как иначе сущий. Созерцающая способность колеблется между различными определениями и полагает изо всех возможных только одно; и через это продукт получает своеобразный характер *образа*.

(Чтобы дать себя понять, возьмем в качестве примера некоторый объект с различными признаками, несмотря на то, что до сих пор о таком объекте не могло быть речи. В первом производящем созерцании я теряюсь в некотором объекте. Я рефлектирую прежде всего над самим собою, обретаю себя и отличаю от себя объект. Но в объекте все является еще спутанным и перемешанным; и он не представляет собою ничего иного, кроме как некоторый объект. Я рефлектирую тогда над отдельными признаками его, например, над его фигурой, величиной, цветом и т. д. и полагаю их в моем сознании. Относительно каждого отдельного признака этого рода я нахожусь первоначально в состоянии сомнения и колебания, полагаю в основание моего наблюдения некоторую произвольную схему некоторой фигуры, величины, цвета, которые приближаются к признакам объекта, наблюдаю тщательнее и

определяю, наконец, мою схему фигуры, скажем, как куб, схему же величины определяю с кулак, а схему цвета — как темно-зеленый. Благодаря такому переходу от некоторого неопределенного продукта свободной силы воображения к полному определению в одном и том же акте то, что происходит в моем сознании, становится некоторым образом и полагается как некоторый образ. Оно становится *моим* продуктом, так как Я должен с необходимостью положить его как определенное через абсолютную самостоятельность.)

Поскольку Я полагает этот образ как продукт своей деятельности, оно необходимо противопоставляет ему нечто такое, что не является ее продуктом, что является уже не только определенным, а совершенно определенным, и определено при этом без всякого содействия со стороны Я, через посредство самого себя. Это — действительная вещь, с которой соотносится создаваемый образ Я при осуществлении своего образа и которая поэтому необходимо должна предноситься ему при его образовательной деятельности. Это — продукт его первого, ныне прерванного действия, который, однако, в этом отношении никак не может быть положен как таковой.

Я творит согласно действительной вещи; она должна поэтому с необходимостью содержаться в Я, быть доступна его деятельности, или же между вещью и образом вещи, которые противопоставляются друг другу, непременно должно быть возможно установить некоторое основание отношения. Таким же основанием отношения является некоторое совершенно определенное, но лишенное сознания созерцание вещи. Для него и в нем все признаки объекта являются совершенно определенными, и постольку оно относимо к вещи, и Я является в нем страдающим. Однако же оно является и некоторым действием Я и потому относимо к действующему в образовательном акте Я. Это последнее имеет к нему доступ; оно определяет свой образ согласно находимому в нем определению (или же, если хотите, — так как и то и другое значит одно и то же, —

оно свободно перебирает наличные в нем определения, перечисляет их и запечатлевает их в себе.)

Такое посредствующее созерцание обладает чрезвычайной важностью; поэтому, хотя мы и вернемся снова к нему, заметим себе сейчас кое-что относительно него.

Оно постулируется здесь через некоторый синтез как среднее звено, которое непременно должно быть налично, раз только должен быть возможен некоторый образ объекта. Но при этом по-прежнему сохраняет свою силу вопрос о том, откуда берется это созерцание. Нельзя ли его вывести также и еще откуда-нибудь, так как ведь мы находимся здесь в сфере действий разумного духа, которые все связаны друг с другом, как члены одной цепи? И, конечно, это возможно. Я производит первоначально объект. В этом произведении оно прерывается ради рефлексии над продуктом. Что же происходит благодаря этому с прерванным действием? Уничтожается ли и искореняется ли оно совершенно? Этого не может быть, ибо в таком случае благодаря такому перерыву была бы обрезана всякая нить сознания и никак нельзя бы было вывести сознания. Далее, ведь требовалось определенным образом, чтобы над продуктом этого действия была совершена рефлексия; но это было бы тоже невозможно, если бы оно было совершенно отменено; однако оставаться действием оно никак не может, ибо то, на что направляется некоторое действие, есть постольку не-действие. Но продукт его, объект, должен непременно сохраняться, и прерывающее действие направляется, стало быть, на объект и превращает его в *нечто*, во что-то установленное и фиксированное тем самым, что оно направляется на него и прерывает первое действие.

И, далее, продолжается ли это действие прерывания, которое мы знаем теперь как направленное на объект, само как действие или нет?

Я прерывало самодеятельно свою производительность, чтобы рефлексировать над продуктом, следовательно, для того, чтобы положить на место первого действия некото-

рое новое действие, и в особенности — для того, чтобы положить там, где мы теперь находимся, этот продукт *как свой*. Я не может действовать одновременно в различных отношениях; следовательно, такое на объект направленное действие само прерывается, поскольку совершается образовательная деятельность: оно наличествует только как продукт, т. е., согласно всему предыдущему, оно представляет собою некоторое непосредственное на объект направленное созерцание и полагается как таковое; следовательно, это именно то созерцание, которое мы только что установили как посредствующий член и которое и с другой стороны также обнаруживается как таковое.

Это созерцание лишено сознания именно благодаря тому самому основанию, благодаря которому оно является наличным, ибо Я не в состоянии действовать вдвойне, следовательно, не может рефлексировать одновременно над двумя предметами. Оно рассматривается в данной связи как полагающее свой продукт *как* таковой или же как образующее; оно не может поэтому одновременно полагать себя как непосредственно созерцающее вещь.

Это созерцание является основанием всяческой гармонии, которую мы признаем наличной между нашими представлениями и вещами. Согласно собственному нашему свидетельству, мы создаем самопроизвольно некоторый образ; и совсем нетрудно, конечно, объяснить и оправдать то, как признаем мы его за наш продукт и можем полагать его в нас. Однако же этому образу должно соответствовать нечто вне нас находящееся, этим образом отнюдь не порожденное и не определенное, но существующее независимо от него, согласно своим собственным законам, и тогда нет никакой возможности уразуметь не только того, с каким правом мы утверждаем нечто подобное, но даже и того, каким образом мы в состоянии вообще прийти к подобному утверждению, если мы не имеем при этом некоторого непосредственного созерцания вещи. Если же только мы убедим себя в необходимости некоторого подобного непосредственного созерцания, то нам нельзя будет долее

воздерживаться также и от убеждения в том, что вещь должна потому непременно содержаться в нас самих, так как мы непосредственно не можем направляться в нашем действовании ни на что другое, кроме нас самих).

При образовательной деятельности Я совершенно свободно, как мы только что видели. Образ определен известным образом, так как Я определяет его так, а не иначе, что оно тоже было бы в состоянии сделать в этом отношении; и через такую свободу в акте определения образ оказывается доступным отнесению к Я и допускает положение себя в Я и как его продукта.

Но этот образ не должен быть пуст и ему должна соответствовать некоторая вещь вне Я: он должен поэтому быть отнесен к этой вещи. Как вещь становится доступной Я для возможности такого отнесения, это было только что показано, а именно — через некоторое непосредственное созерцание, долженствующее быть предположенным. Постольку же, поскольку образ относится к Я, он является совершенно определенным, должен непременно быть таким, каков есть, и не может быть другим, ибо вещь обладает совершенной определенностью, образ же должен соответствовать ей. Полное определение знаменует собою основание отношения между образом и вещью, и образ не является теперь ни самонаименьшим образом отличным от непосредственного созерцания вещи.

Но это очевидным образом противоречит предыдущему; ибо то, что необходимо должно быть так, как оно есть, и отнюдь не может быть иначе, не является продуктом Я и совсем не может быть положено в него или отнесено к нему. (Без этого Я не дает себе непосредственно сознательного отчета в своей свободе при образовательной деятельности, как то неоднократно упоминалось; то же, что оно полагает образ как свой продукт, поскольку оно полагает его также и с другими возможными определениями, показано и не может быть отменено никаким последующим шагом разума. Но когда оно тотчас же вслед за этим ставит именно этот образ в отношение к вещи,

то оно тогда уже не полагает более его как свой продукт; предыдущее состояние Я уже миновало, и между ним и нынешним состоянием Я существует единственно и только та связь, которую вносит некоторый возможный наблюдатель тем, что мыслит действующее в обоих состояниях Я как одно и то же. То, что было прежде только образом, является теперь только вещью. Разумеется, для Я не должно представлять никакой трудности снова переместить себя на предшествующую ступень рефлексии; но благодаря этому опять-таки не возникает никакой связи, ибо в таком случае то, что было прежде только вещью, является снова только образом. Если бы разумный дух не руководился при этом некоторым законом, который нам надлежит здесь как раз исследовать, то благодаря этому возникло бы некоторого рода непрерывное сомнение насчет того, существуют ли только вещи, представлений же о них нет никаких, или же существуют только представления без каких-либо им соответствующих вещей; и мы считали бы наличное в нас содержание то исключительно лишь продуктом сил нашего воображения, то некоторою вещью, воздействующею на нас без всякого содействия с нашей стороны. Такая колеблющаяся неуверенность и на самом деле возникает, когда человека, не привыкшего к подобным исследованиям, принуждают согласиться с нами, что представление от вещи может-де находиться только в нем. Теперь он соглашается с этим, но тотчас же говорит на это: однако все же она вне меня, — и, вероятно, тотчас же опять-таки открывает, что она в нем, пока он снова не выталкивается наружу. Он не в состоянии выбраться из этой трудности; ибо хоть он и следовал всегда во всех своих теоретических операциях законам разума, он, тем не менее, не имеет о них научного познания и не в состоянии дать себе отчета в них.)

Идея искомого закона имела бы следующий вид: образ не должен бы быть возможен без некоторой вещи; и вещь, по меньшей мере в том отношении, в каком о ней может идти здесь речь, т. е. для Я, не должна бы быть возможна

без некоторого образа. Таким образом, и то, и другое, и образ, и вещь находились бы в синтетическом соединении, и одно из них не могло бы быть положено без того, чтобы не было положено также и другое.

Я должно относить образ к вещи. Надлежит показать, что это отнесение не возможно без предположения образа *как такового*, т. е. как некоторого свободного продукта Я. Если через требуемое отнесение вещь делается только впервые возможной, то подтверждением последнего утверждения доказывається, что вещь невозможна без образа. Наоборот, Я должно со свободой осуществлять образ. Должно бы было быть показано, что это невозможно без предположения вещи; и этим было бы доказано, что никакой образ невозможен без некоторой вещи (само собою разумеется, без некоторой вещи для Я).

Прежде всего, обратимся к отнесению — само собою разумеется, совершенно определенного — образа к вещи. Оно осуществляется через Я; но это действие его не доходит непосредственно до сознания, и потому, разумеется, невозможно усмотреть, как образ должен быть отличаем от вещи. Я должно бы было, следовательно, выявиться в сознании хотя бы косвенным образом; и тогда бы стало возможно некоторое различие образа и вещи.

Что Я обнаруживается в сознании косвенным образом, значит, что объект его деятельности (продукт этой деятельности, но только бессознательный) полагается как продукт через свободу — как нечто, могущее быть и иначе, как нечто случайное.

Вещь полагается, таким образом, поскольку поставленным к ней в отношении оказывается совершенно определенный образ. Мы имеем тут некоторый совершенно определенный образ, т. е. некоторое свойство: например красный цвет. Далее, если требуемое отнесение должно быть возможно, то мы непременно должны иметь тут некоторую вещь. Оба момента должны быть синтетически объединены через некоторое абсолютное действие Я; и последний из них должен быть определен посредством пер-

вого. Следовательно, он не должен быть ни в коем случае определен таким образом до действия и независимо от него; он должен быть с необходимостью положен как нечто такое, чему это свойство может быть присуще или же может и не быть присуще; и только благодаря тому, что полагается некоторое действие, для Я оказывается положенной случайность свойств вещи. Случайная же по своим свойствам вещь раскрывается именно благодаря этому как некоторый предположенный продукт Я, которому ничего не присуще, кроме бытия. Свободное действие и необходимость того, чтобы такое свободное действие осуществлялось, представляет собою единственное основание для перехода от неопределенного к определенному и наоборот.

(Постараемся пролить еще больше света на этот важный пункт. В суждении: *А* красно — прежде всего имеет место *А*. Оно положено; поскольку оно должно быть *А*, по отношению к нему имеет силу положение:  $A = A$ ; как *А*, оно является совершенно определенным через самого себя; например, по своей фигуре, по своей величине, по своему месту в пространстве и так далее, как то можно предположить для данного случая; хотя, как то надлежит себе заметить, вещи, о которой у нас выше шла речь, не присуще ничего, кроме того, что она — вещь, т. е. ничего, кроме того, что она *есть*, так как она должна быть еще совершенно неопределенной. Затем в суждении имеет место *красное*; это равным образом является совершенно определенным, т. е. оно положено как нечто исключаящее все остальные цвета, как не-желтое, не-синее и т. д. (совершенно так же, как то было выше, и мы имеем здесь поэтому пример того, что подразумевается под совершенным определением свойства, или же, как мы его тоже называли, — образа). Ну, а каково *А* со стороны красного цвета до суждения? Очевидно, что оно неопределенно. Ему могут быть присущи все цвета, а между ними также и красный. Только через суждение, т. е. через синтетическое действие судящего, совершаемое посредством си-

лы воображения, — каковое действие выражается связкой *есть*, — неопределенное получает определенность; от него отрицаются все возможные цвета, которые могли быть ему присущи, — желтый, синий и т. д., — через перенесение на него предиката: не-желтый, не-синий и т. д. = красный. А является неопределенным, поскольку происходит суждение. Если бы оно было уже определено, то не было бы высказано никакого суждения; действие не осуществлялось бы.)

В виде результата нашего исследования мы имеем следующее положение: *если предполагается реальность вещи (как субстанции), то состояние ее полагается как случайное, следовательно, косвенно как продукт Я*; и мы имеем, таким образом, здесь в вещи такое свойство, с которым мы можем поставить Я в связь.

Для большей наглядности начертаем наперед ту систематическую схему, которою мы должны руководствоваться при конечном разрешении нашего вопроса и значимость которой была доказана в “Основе” при рассмотрении понятия взаимодействия. Я полагает самого себя как полноту, или же оно определяет себя; это возможно лишь при том условии, если оно исключает из себя нечто такое, чем оно ограничивается; если *A* есть полнота, то *B* исключается. Но ведь *B*, поскольку оно исключено, является также положенным; оно должно быть положено через Я, которое только при таком условии может полагать *A* как полноту; Я должно, таким образом, непременно рефлексировать также и над *A* как положенным. Однако же теперь *A* уже не являет собою более полноты; оно само исключается из полноты через полагание другого, как мы выразились в “Основе”; и положенным таким образом оказывается *A + B*. Над этим последним в *таком соединении* в свою очередь должна непременно совершаться рефлексия, ибо в противном случае оно не было бы соединено; но через такую рефлексия оно само оказывается ограниченным и, следовательно, полагается как полнота; и, согласно вышеупомянутому правилу, ему должно быть непременно

но нечто противоположено. Поскольку через приведенную рефлексию  $A + B$  полагается как полнота, оно приравнивается положенному абсолютно, как полнота,  $A$  (здесь = Я), — полагается и принимается в Я в хорошо известном нам теперь смысле; следовательно, ему противопоставляется постольку  $B$ ; и так как  $B$  уже содержится тут в  $A + B$ , то  $B$  является противоположенным самому себе, поскольку оно отчасти соединяется с  $A$  (содержится в Я), отчасти противопоставляется  $A$  (Я).  $A + B$  является, согласно вышеуказанной и доказанной формуле, определенным через  $B$ . Над  $A + B$  в его определении через  $B$  должна непременно совершаться рефлексия как над таковым, т. е. постольку, поскольку  $A + B$  определяется через  $B$ . Но в таком случае в виду того, что  $B$  должно быть определено через  $B$ , этим определяется также синтетически связанное с ним  $A$ ; а так как  $B$  должно быть синтетически связано с  $B$ , то с ним синтетически связанным оказывается также и связанное с первым  $B$   $A$ . Это противоречит первому положению, согласно которому  $A$  и  $B$  должны быть безусловно противоположны. Это противоречие может быть разрешено лишь тем, что  $A$  будет противоположено самому себе; и, таким образом,  $A + B$  окажется определенным через  $A$ , как то потребовалось при рассмотрении понятия взаимодействия. Однако же  $A$  не может быть противоположено самому себе, раз только должны быть возможны требуемые синтезы. Оно должно поэтому быть в одно и то же время себе равным и себе противоположным, т. е. непременно должно существовать некоторое действие абсолютной способности Я, силы воображения, посредством которого такое противоречие будет совершенно объединено. Обратимся теперь к исследованию, сообразуясь с этой схемой.

*Если  $A$  есть полнота и полагается как таковая, то  $B$  исключается.* Я полагает себя косвенно как Я и ограничивает себя постольку, поскольку начертывает с абсолютной свободой образ и колеблется между несколькими возможными его определениями. Образ еще не определен,

но он будет определен; Я находится в действии определения. Это — уже выше со всех сторон описанное состояние, и к нему-то мы здесь обращаемся. Пусть оно называется *A* (внутреннее созерцание Я при свободной образовательной деятельности).

Поскольку Я так действует, оно противопоставляет этому свободно парящему образу, а косвенно и самому себе — его образователю — вполне определенное свойство, относительно которого мы показали уже выше, что оно объемлетя и усваивается Я через непосредственное созерцание вещи, в котором, однако, Я не сознает себя самого. Такое определенное нечто не полагается как Я, а противопоставляется этому последнему и, следовательно, исключается. Оно называется *B*.

*B* полагается, и потому *A* исключается из полноты. Я полагало свойство как определенное; и оно никоим образом не могло (как оно все же было бы должно) полагать себя как свободное в образовательной деятельности без того, чтобы не полагать его так. Я должно, следовательно, с необходимостью рефлексировать над такою определенностью свойства, раз только оно должно полагать себя как свободно образующее. (Здесь речь идет не о синтетическом соединении нескольких признаков в едином субстрате, а равно и не о синтетическом соединении признака с субстратом, как то тотчас выяснится; речь идет тут о полной определенности представляющего Я в понимании некоторого признака, примером чего можно мысленно взять себе фигуру некоторого тела в пространстве.) Через это Я исключается из полноты, т. е. оно уже не довлеет себе; оно определяется уже не через самого себя, а через что-то другое, ему совершенно противоположное; его состояние, т. е. образ в нем, можно объяснить уже не исключительно из него самого, а лишь через что-то вне его; и, таким образом, положенным оказывается  $A + B$ , или же *A* оказывается определенным через *B* как полнота (определенное, внешнее, чистое созерцание). (По поводу настоящих различий, и в особенности по поводу нынешнего, нужно

вообще заметить, что в сознании не может совершаться ничего им в отдельности соответствующего. Описанные действия человеческого духа не совершаются в душе как отдельные друг от друга, да и отнюдь не выдаются за таковые; но все то, что мы теперь устанавливаем, происходит в синтетическом соединении подобно тому, как и мы ведь непрерывно находимся в синтетическом движении и умозаключаем от наличности одного из членов к наличности других. Примером выведенного созерцания было бы созерцание любой чистой геометрической фигуры, например созерцание куба. Но такое созерцание невозможно. Нельзя вообразить себе никакого куба, не представив себе в то же время того пространства, в котором он должен обрестись и, затем, не проведя его границ; и таким образом здесь в чувственном опыте находит свое доказательство то положение, что Я не может положить никакой границы без того, чтобы в то же время не положить чего-либо ограничивающего, чего-либо границей исключенного.)

*Над  $A + B$  непременно должна совершаться рефлексия, и притом именно в этом соединении; другими словами, рефлексия совершается над состоянием как определенным состоянием. Без этого его не было бы в Я; без этого не было бы возможное требуемое сознание его. Таким образом, мы испытываем необходимость двинуться дальше с той самой точки, на которой мы стоим, и в силу в ней самой заключающегося основания (подобно Я, являющемуся предметом нашего исследования); и это-то и составляет как раз сущность синтеза; здесь находится то обнаруживающее неполноту  $X$ , о котором часто шла речь. Эта рефлексия, как и любая другая, осуществляется через абсолютную самопроизвольность; Я рефлектирует исключительно лишь потому, что оно есть Я. В силу не раз указанного основания оно не дает себе сознательного отчета в своей самопроизвольности при этом действовании; но объект его рефлексии, поскольку он таков, является благодаря этому продуктом такой самопроизвольности, и ему необходимо должен быть присущ признак, характе-*

ризующий собою продукт свободного действия Я, — *случайность*. Однако же он не может быть случайным, поскольку он полагается как *определенный* и поскольку над ним рефлектируют как над таковым, — следовательно, в несколько ином смысле, который станет сейчас ясен. Благодаря присущей ему случайности он является продуктом Я и усваивается этим последним; стало быть, Я определяет себя вторично; это же невозможно без того, чтобы оно не противопоставляло себе нечто, следовательно, некоторое не-Я.

(Тут уместно будет сделать следующее общее замечание, которое уже не раз подготавливалось, но только здесь может быть вполне уяснено. Я рефлектирует со свободой; это — некоторое действие определения, которое именно благодаря этому само является определенным; но оно не может рефлектировать, полагать границу без того, чтобы не производить в то же время что-либо безусловным образом как нечто ограничивающее. Следовательно, действия *определения* и *произведения* всегда совместны, и на этом-то держится тождество сознания.)

Это противоположное является *необходимым* по отношению к определенному свойству; это же свойство *случайно* по отношению к нему. Далее, оно совершенно так же, как свойство, противоположно Я и поэтому, как и свойство, есть не-Я, но только некоторое *необходимое* не-Я.

Но свойство, как нечто определенное и *поскольку* оно таково, — следовательно, как нечто такое, к чему Я относится чисто страдательным образом, — необходимо должно быть исключено из Я, согласно вышеприведенным соображениям; и Я, если и поскольку оно рефлектирует над чем-либо как над некоторым определенным нечто, — что здесь и имеет место, — непременно должно исключать его из себя; но в настоящей рефлексии Я исключает из себя, как нечто определенное и необходимое, также еще и некоторое другое не-Я. Следовательно, оба эти нечто должны быть непременно соотнесены и синтетически соединены друг с другом. Основанием соединения является то, что

оба они суть не-Я и, стало быть, представляют собою по отношению к Я одно и то же; основание же различия состоит в том, что свойство *случайно* и могло бы быть также и другим, субстрат же как таковой наличен по отношению к свойству с необходимостью. Они объединены, т. е. они по отношению к друг другу необходимы и случайны: свойство должно непременно иметь некоторый субстрат, субстрату же не должно с необходимостью быть присуще именно это свойство. Подобное отношение случайного к необходимому в синтетическом единстве называется отношением *субстанциальности*. (*В* противоположное *В*. Последнее *В* совсем не находится в Я.  $A + B$  определяется через *В*. Пусть воспринятый в Я и сам по себе совершенно определенный образ всегда будет определенным для Я, для вещи выражающееся в нем свойство случайно. Оно могло бы и не быть ей присущим.)

*Рефлексия должна направляться на исключенное в предыдущем размышлении В*, которое мы знаем как необходимое не-Я, в противоположность содержащемуся в Я случайному не-Я. Из этой рефлексии тотчас же следует, что положенное прежде как полнота  $A + B$  не является более полнотою, т. е. что оно не может уже быть более единственным в Я содержащимся и постольку случайным нечто. Оно должно быть непременно определено через необходимое. *Прежде всего*, через него должно быть непременно определено свойство, признак, образ или как там еще можно назвать его. Это свойство было положено как случайное для вещи, вещь же — как нечто необходимое; они, следовательно, совершенно противоположны. Теперь, поскольку над ними обоими должна быть осуществлена через Я рефлексия, они с необходимостью должны быть объединены в этом одном и том же Я. Это осуществляется через абсолютную самопроизвольность Я. Объединение есть исключительно лишь продукт Я; оно полагается — это значит, *что через Я полагается некоторый продукт*. Но ведь Я никогда не дает себе непосредственно сознательного отчета в своем действовании и сознает себя

только в продукте, через посредство продукта. Объединение свойства и вещи необходимо должно поэтому само полагаться как случайное; и так как все случайное полагается как нечто возникающее через действие, то и оно само должно с необходимостью быть положено как возникающее через действие. Однако же то, что является случайным по самому своему существованию и зависит от чего-либо другого, не может быть полагается как действующее; следовательно, так может быть полагается лишь одно только необходимое. На это последнее в рефлексии и через ее посредство переносится понятие действия, которое содержится, собственно, только в самом рефлектирующем; случайное же полагается как его продукт, как обнаружение его свободной деятельности. Подобное синтетическое отношение называется отношением *действенности*; и вещь, будучи рассматривается в таком синтетическом соединении необходимого и случайного в ней, есть *действительная* вещь.

Достигши этой чрезвычайно важной точки, сделаем несколько замечаний.

1) Только что указанное действие Я есть, очевидно, некоторое действие посредством силы воображения в созерцании, ибо отчасти Я объединяет совершенные противоположности — что является делом силы воображения; отчасти же оно теряет самого себя в этом действии и переносит то, что налично в нем, на объект своего действия — что характеризует созерцание.

2) Так называемая категория действенности обнаруживается, стало быть, здесь как возникающая исключительно лишь в силе воображения: так оно и есть на самом деле; ничто не может проникнуть в рассудок (*Verstand*) иначе, как через силу воображения. Что за изменение совершает рассудок в таком продукте силы воображения, можно уже здесь предвидеть. Мы положили вещь как действующую свободно и без всякого правила (как ведь она и на самом деле полагается в сознании, пока рассудок не успеет объять и постигнуть свой образ действия как

судьбу со всеми ее возможными видоизменениями), ибо сила воображения переносит на нее свое собственное *свободное* действие. Ей недостает момента закономерности. Как только на вещь направляется связанный закономерностью рассудок, вещь начинает действовать, подобно ему самому, согласно некоторому правилу.

3) *Кант*, у которого категории первоначально порождаются как *мыслительные формы* и который со своей точки зрения вполне прав, поступая так, имеет надобность в осуществляемых силою воображения схемах, дабы сделать возможным их применение к объектам; следовательно, как и у нас, у него категории обрабатываются силою воображения и являются ей доступными. В наукоучении они возникают *одновременно с объектами* и для того, чтобы сделать эти последние впервые возможными на почве самой силы воображения.

4) *Маймон* говорит о категории действительности то же самое, что и наукоучение; но только он называет подобный способ человеческого духа некоторого рода обманом. В другом месте мы видели, что нельзя называть обманом то, что соответствует законам разумного существа и, согласно им, является совершенно необходимым и никак не может быть избегнуто, если мы не хотим перестать быть разумными существами. Но, действительно, спорный пункт заключается в следующем: прекрасно, — мог бы сказать Маймон, — пусть вы имеете законы мышления а priori, и я уступаю это вам как доказанное (чем, разумеется, предоставляется уже не мало, ибо как мог бы существовать в человеческом духе какой-то голый закон без применения — некоторая пустая форма без материи?); однако же ведь вы в состоянии применить их к объектам лишь посредством силы воображения; следовательно, при реализации применения в этой последней непременно должны быть наличны одновременно и объект, и закон. Но как достигает она объекта? На этот вопрос нельзя ответить иначе, как только следующим образом: она должна непременно породить его сама (как то показано

уже в наукоучении, отправляясь от других оснований, совершенно независимо от упомянутой надобности). Таким образом, *Кантовой* буквою, разумеется, подтвержденное, *духу* же кантовской философии глубоко противоречащее заблуждение заключается лишь в том, будто объект должен представлять собою нечто другое, чем некоторый продукт силы воображения. Делая же это последнее утверждение, становишься трансцендентальным догматиком и совершенно отдаляешься от духа критической философии.

5) *Маймон* подверг сомнению лишь применимость закона действительности; но он мог бы, согласно своим основоположениям, усомниться в применимости всех законов а priori. Так поступил *Юм*. Он говорил: ведь это вы сами имеете в себе понятие действительности и переносите его на вещи; следовательно, ваше познание не обладает никакой объективной значимостью. *Кант* принимает его первое положение не только по отношению к понятию действительности, но и по отношению ко всем понятиям а priori; но он отклоняет его вывод, доказывая, что объект может быть наличен исключительно лишь для некоторого возможного субъекта. В этом споре незатронутым оставался вопрос о том, посредством какой способности субъекта переносится то, что содержится в субъекте, в объект. Только посредством силы воображения применяете вы закон действительности к объектам, — доказывает *Маймон*; следовательно, ваше познание не обладает никакой объективной значимостью, и применение законов вашего мышления к объектам есть простой обман. Наукоучение принимает его первую посылку, и не только по отношению к закону действительности, но и по отношению ко всем законам а priori; но оно показывает при этом путем более подробного определения объекта, которое содержится уже в кантовском определении, что наше познание именно благодаря этому обладает объективной значимостью и только при таком условии может ее иметь. Так шествуют скептицизм с критицизмом каждый своим прямым путем, и при этом каждый остается верным самому себе. Только в очень непрямом смысле

можно сказать, что критик опровергает скептика. Он предоставляет ему скорее то, чего тот требует, а зачастую и еще более того; он только ограничивает притязания, которые скептик по большей части, подобно догматику, распространяет на познание вещей в себе, показывая, что такие притязания лишены основания).

То, что мы знаем теперь как обнаружение действительности вещи и что является совершенно определенным через деятельность ее, свободную в остальном, полагается в Я и является определенным для Я, как мы то видели выше. Таким образом, косвенно Я оказывается благодаря этому определенным; оно перестает быть Я и само становится продуктом вещи, так как то, что заполняет его и становится на его место, есть продукт вещи. Вещь воздействует этим своим обнаружением и через него на само Я, и Я не является уже более Я, не есть уже нечто, самим собою положенное, но есть в этом определении нечто положенное через вещь. (Воздействие вещи на Я или же физическое влияние последователей Локка<sup>2</sup> и новых эклектиков, слагающих из совершенно чужеродных частей лейбницевской и локковской систем некоторое бессвязное целое, каковое влияние, однако, с нынешней точки зрения — но и только с нее одной — является совершенно обоснованным.) Установленное имеет место, если рефлексия совершается над  $A + B$ , определенным через  $B$ .

Но так это не может быть; поэтому  $A + B$ , определенное через  $B$ , с необходимостью должно быть положено снова в Я, или же, согласно формуле, должно быть определено через  $A$ .

Прежде всего  $A$ , т. е. действие, долженствующее быть порожденным в Я вещью, полагается по отношению к Я как случайное. Следовательно, этому действию в Я и самому Я, поскольку оно определяется этим действием, противопоставляется некоторое с необходимостью в себе самом и через самого себя сущее Я, Я в себе. Совершенно так же, как выше случайному в не-Я противопоставалось необходимое, или вещь в себе, здесь случайному в Я проти-

вополагается необходимое, или же Я в себе; и это точно так же, как и то, является продуктом самого Я. Необходимое есть субстанция, случайное — некоторый акциденс в нем. Оба они, и случайное, и необходимое, непременно должны быть положены синтетически соединенными, как одно и то же Я. Однако же они совершенно противоположны и, следовательно, могут быть объединены лишь через абсолютную деятельность Я, которой, как и прежде, Я непосредственно не сознает, но которую оно переносит на объекты рефлексии, тем полагая между указанными противоположностями отношение действительности. Случайное является чем-то порожденным через деятельность абсолютного Я в рефлексировании, некоторым обнаружением Я и постольку чем-то для него действительным. От того, что оно должно было быть чем-то порожденным не-Я, в этой рефлексии совершенно отвлекаются, так как оно не может быть в одно и то же время и чем-то порожденным Я, и чем-то порожденным его противоположностью, не-Я. Но через это из Я исключается вещь с ее обнаружением и резко противопологается Я. То и другое, Я и не-Я существуют в себе с необходимостью, будучи при этом совершенно независимы друг от друга; и оба они обнаруживаются в этой независимости каждое через свою собственную деятельность и силу, которые мы еще не подвели под законы и которые, стало быть, еще совершенно свободны.

Мы вывели теперь, как мы приходим к тому, чтобы противопоставлять между собою некоторое действующее Я и некоторое действующее не-Я и рассматривать их как совершенно независимые друг от друга. Постольку не-Я вообще имеется в наличности и определяется через самого себя; то же, что оно представляется через посредство Я, случайно для него. Равным образом и Я налично и действует через самого себя; то же, что оно представляет не-Я, случайно для него. Обнаружение вещи в явлении есть продукт вещи; это явление, поскольку оно налично для Я и усваивается этим последним, есть продукт Я.

Я не может действовать, не имея некоторого объекта; следовательно, через действительность Я полагается действительность не-Я; не-Я может действовать без того, чтобы действовало также и Я, но только не для Я; а тем самым, что некоторая его действительность полагается *для Я*, полагается одновременно и действительность Я. Обнаружения обеих сил являются потому необходимым образом синтетически объединенными, и основание их соединения (то, что мы выше называли их гармонией) непременно должно быть указано.

Соединение осуществляется через абсолютную самопроизвольность, как и все соединения, до сих пор нами указывавшиеся. То, что полагается через свободу, носит характер случайности; поэтому такой же характер должно непременно носить и нынешнее синтетическое единство. Выше было перенесено действие; это, стало быть, уже положено и не может быть положено во второй раз; случайное единство действия, т. е. случайное совпадение действительностей Я и не-Я *в некотором третьем, которое есть не что иное, как то, в чем они соединяются и которое не может быть ничем другим*, сохраняется; мы будем называть его тут *точкой*.

#### § 4. СОЗЕРЦАНИЕ ОПРЕДЕЛЯЕТСЯ ВО ВРЕМЕНИ, А СОЗЕРЦАЕМОЕ В ПРОСТРАНСТВЕ

Созерцание должно быть в Я, быть некоторым акциденсом Я, согласно предыдущему параграфу; Я должно, стало быть, полагать себя как созерцающее; оно необходимо должно определять созерцание по отношению к самому себе, — положение, которое постулируется в теоретической части наукоучения, согласно основоположению: ничто не присуще Я, кроме того, что оно полагает в себе самом.

Мы будем руководствоваться здесь той же самой схемой исследования, как и в предыдущем параграфе, с тем

лишь различием, что там речь шла о некотором *нечто*, о некотором созерцании, здесь же речь пойдет исключительно о некотором *отношении*, о некотором синтетическом объединении противоположных созерцаний; так что в тех случаях, когда там рефлексия направлялась на один член, здесь она должна будет направляться на два противоположных члена в их соединении; следовательно, то, что здесь будет неизменно тройко, там было лишь односложным.

1

Что созерцание в той форме, как оно выше было определено, т. е. синтетическое объединение действительностей Я и не-Я через случайное совпадение их в одной точке, полагается и принимается в Я, значит, согласно достаточно известному уже смыслу, *что оно полагается как случайное*. Следует помнить, что ничто из установленного уже в нем не должно быть изменено при этом, и все должно быть тщательно сохраняемо. Созерцание будет только далее определяться; но все положенные уже определения сохраняют свое значение.

Что созерцание *X* полагается в качестве созерцания как случайное, значит, что ему противопоставляется некоторое другое созерцание, — не какой-либо другой объект, не какое-либо другое определение и т. п., а некоторое другое — и в этом-то тут все дело — совершенно так же, как оно, определенное *созерцание* = *Y*, которое в противоположность первому необходимо и в противоположность которому первое — случайно. *Y* является постольку совершенно исключенным из созерцающего в *X* Я.

*X* как созерцание непременно относится к некоторой точке; и *Y* как созерцание — тоже, но только к некоторой противоположной первой и, стало быть, от нее совершенно отличной точке. Первая из них не есть вторая.

Вопрос только в том, что это за необходимость, которая приписывается созерцанию *Y* в отношении к *X*, и

что это за случайность, которая приписывается созерцанию  $X$  в отношении к  $Y$ . Ответ таков: созерцание  $Y$  необходимым образом синтетически объединяется со своею точкою, если только  $X$  должно быть объединено со своею точкою; возможность синтетического объединения  $X$  и его точки предполагает объединение созерцания  $Y$  с его точкою; но не наоборот. В ту точку, в которой полагается  $X$ , можно — так полагает  $Я$  — положить также и некоторое другое созерцание; в ту же точку, в которой полагается  $Y$ , нельзя положить никакого иного созерцания, кроме  $Y$ , если только должно быть возможно положить  $X$  как созерцание  $Я$ .

Лишь постольку, поскольку полагается эта случайность синтеза, надлежит полагать и  $X$  как созерцание  $Я$ ; и лишь постольку, поскольку этой случайности противоплагается необходимость такого же синтеза, надлежит полагать и ее.

(Разумеется, при этом остается еще без ответа гораздо более трудный вопрос о том, чем еще другим может быть определен и определению через что другое может быть доступна точка  $X$ , кроме как через созерцание  $X$ , и как иначе может быть определена точка  $Y$ , кроме как через созерцание  $Y$ . До сих пор эта точка не представляла собою ничего более как то, в чем сходятся некоторая действительность  $Я$  и некоторая действительность не- $Я$ , — некоторый синтез, посредством которого становится возможным созерцание и который возможен единственно лишь через созерцание; именно так и не иначе был он определен в предыдущем параграфе. Но ведь ясно, что ежели точка  $X$  должна быть положена как такая, в которой может быть положено также и некоторое другое созерцание, точка же  $Y$ , в противоположность ей, как такая, в которой не может быть положено никакого другого созерцания, — то в таком случае оба они должны допускать отделение от их созерцаний и взаимо-отличение, независимое от этих последних. Как это возможно, этого пока еще, конечно, нельзя понять; но уже понятно, что это непременно должно быть воз-

можно, если только некоторое созерцание должно быть приписано Я.)

2

Если  $A$  полагается как полнота, то  $B$  исключается. Если  $A$  обозначает собою образ, подлежащий определению через свободу, то  $B$  обозначает свойство, определенное без содействия Я. В созерцании  $X$ , поскольку оно вообще должно быть некоторым созерцанием, согласно предыдущему параграфу, исключается некоторый определенный объект  $X$ ; и точно то же происходит в противоположном ему созерцании  $Y$ . Оба объекта являются определенными как таковые, т. е. дух является принужденным в созерцании их полагать их именно так, как он их полагает. Эта определенность должна непременно сохраняться, и нет речи о том, чтобы изменить ее.

Но каково отношение между созерцаниями, таково оно необходимо также и между объектами. Следовательно, объект  $X$  должен был бы быть по отношению к  $Y$  *случайным*; этот же последний по отношению к первому — *необходимым*. Определение  $X$  предполагает с необходимостью определения и  $Y$ , но не наоборот.

Но оба объекта как объекты созерцания вообще являются совершенно определенными, и требуемое отношение их друг к другу не может иметь в виду этой определенности, а некоторую другую, еще совершенно неизвестную — такую определенность, посредством которой нечто становится не некоторым объектом вообще, а лишь объектом некоторого созерцания, долженствующего быть отличаемым от некоторого другого созерцания. Требуемое определение не принадлежит к *внутренним* определениям объекта (поскольку в отношении к этому последнему имеет силу положение  $A = A$ ), но представляет собою некоторое внешнее определение. Но так как без требуемого различения невозможно, чтобы в Я полагалось некоторое созерцание, упомянутое же определение является условием требуемого различения, то объект является объектом созер-

цания только при условии этой определенности, которая и представляет собою исключительное условие всякого созерцания. Будем обозначать тут то неизвестное, через которое должен быть определен объект, как  $O$ , тот способ, каким определяется через это неизвестное  $Y$ , — как  $z$ , а способ, каким определяется через него  $X$ , — как  $v$ .

Обоюдное отношение таково:  $X$  должно непременно быть положено как подлежащее синтетическому соединению с  $v$  или же как не подлежащее такому соединению; следовательно, и  $v$  должно быть положено как подлежащее синтетическому соединению с  $X$  или же с любым другим объектом;  $Y$  же должно быть положено как объединенное необходимым образом посредством некоторого синтеза с  $z$ , если только  $X$  должно быть объединено с  $v$ . Когда  $v$  полагается как долженствующее или как не долженствующее *соединяться* с  $X$ ,  $Y$  с необходимостью полагается как *соединенное* с  $z$ , и отсюда тотчас же вытекает следующее: всякий возможный объект должен быть соединен с  $v$ , но только не  $Y$ , так как оно является уже с ним неразрывно связанным. И точно так же  $X$  должно связываться с каждым возможным  $O$ , но только не с  $z$ , так как с этим последним неразрывно связанным является  $Y$ ; из  $z$  оно потому безусловно исключается.

$X$  и  $Y$  совершенно исключены из  $Я$ ,  $Я$  совершенно забывается и теряет себя в их созерцании; следовательно, их отношение, о котором здесь речь, абсолютно нельзя вывести из  $Я$ , но оно должно быть с необходимостью *приписано самим вещам*, — оно является  $Я$  как независимое от его свободы и как определенное через вещи. Отношение было таково: так как  $z$  является соединенным с  $Y$ ,  $X$  из него совершенно исключается. После перенесения на вещи это должно быть выражено следующим образом:  $Y$  исключает  $X$  их  $z$ , оно определяет его отрицательно. Если  $Y$  идет до точки  $d$ , то  $X$  исключается до этой точки; если  $Y$  идет до  $c$ , то  $X$  исключается только до этих пор и т. д. А так как для того, почему  $X$  не может быть соединено с  $z$ , нет никакого другого основания, кроме того, что оно ис-

ключается из  $z$  через  $Y$ , и так как обоснованное, очевидно, распространяется в своем значении не далее основания, то  $X$  начинает исключать  $Y$  именно там, где  $Y$  прекращается, или же где  $Y$  имеет свой конец; и, таким образом, им присуща непрерывность.

Это исключение, эта непрерывность невозможны, если  $X$  и  $Y$ , оба, не находятся в некоторой общей им сфере (которой мы здесь, конечно, еще совершенно не знаем) и не сходятся в ее пределах в *одном* пункте. В полагании этой сферы состоит синтетическое объединение их согласно требуемому отношению. Поэтому такая общая им сфера порождается через абсолютную самопроизвольность силы воображения.

### 3

Когда рефлексия совершается над исключенным  $B$ , то  $A$  оказывается через то исключенным из полноты (из  $Я$ ). Но так как  $B$  принимается в  $Я$  именно через посредство рефлексии, следовательно, само в соединении с  $A$  полагается как полнота (как случайное), то исключено или же противопоставлено ему как необходимое должно быть непременно некоторое другое  $B$ , по отношению к которому оно случайно. Применим это общее положение к настоящему случаю.

$Y$ , согласно нашему доказательству, является теперь определенным со стороны своего синтетического соединения с некоторым совершенно еще неизвестным  $O$ ; а в соотнесении с ним и через его посредство  $X$  является тоже определенным, по меньшей мере *отрицательным* образом; оно не может быть определено таким же образом, как  $Y$  определяется через  $O$ , а лишь некоторым противоположным способом; оно исключено из определения  $Y$ .

Поскольку они должны, как то тут имеет место, быть объединены с  $A$ , или же приняты в  $Я$ , оба они непременно должны быть положены *так же и в этом отношении* как случайные. Это значит прежде всего, что, согласно

выведенному в предыдущем параграфе методу, им противопоставляются некоторые необходимые  $Y$  и  $X$ , в отношении к которым они оба случайны и которым как субстанциям они оба являются присущими как акциденции.

Не останавливаясь долее на этом моменте исследования, перейдем сразу же к выше равным образом дедуцированному синтетическому объединению положенного ныне как случайное с противоположным ему необходимым. А именно, усвоенное в  $Y$  и постольку случайное  $Y$  есть явление порожденное, обнаружение необходимо долженствующей быть предположенной силы  $Y$ , и то же относится к  $X$ ; и притом в обоих случаях мы имеем перед собою обнаружения *свободных* сил.

Каково отношение между  $Y$  и  $X$  как явлениями, таково же должно быть обязательно отношение и между силами, которые обнаруживаются через их посредство. Обнаружение силы  $Y$  совершается, следовательно, совершенно независимо от обнаружения силы  $X$ ; наоборот, эта последняя в ее обнаружении является зависимой от обнаружения первой и обуславливается им.

$Y$  говорит *обуславливается*, т. е. обнаружение  $Y$  определяет обнаружение  $X$  не *положительным образом*, какое утверждение не имело бы самонаименованного основания в том, что было раньше выведено: в обнаружении  $Y$  не содержится, например, основания того, что обнаружение  $X$  именно таково, каково есть, и не есть другое; обнаружение  $Y$  определяет обнаружение  $X$  *отрицательным образом*, т. е. в нем содержится основание того, что  $X$  не может обнаруживаться некоторым определенным образом среди всех возможных способов его обнаружения.

Это, по-видимому, противоречит вышесказанному. Определенным образом положено, что как  $X$ , так и  $Y$  должны обнаруживаться путем свободной абсолютно неограниченной действительности  $A$ , как то только что было выведено; обнаружение  $X$  должно быть обусловлено обнаружением  $Y$ . Мы в состоянии это покамест объяснить только отрицательным образом.  $X$  точно так же, как и  $Y$ ,

действует просто потому, что оно действует; стало быть, действенность  $Y$  не является условием действенности  $X$  вообще и по ее форме, и нашего положения отнюдь не следует понимать так, как будто бы  $Y$  аффицировало  $X$ , воздействовало на него, принуждало и побуждало его обнаруживаться. Далее,  $X$ , как и  $Y$ , совершенно свободно в образе и способе своего обнаружения; следовательно,  $Y$  не в состоянии обуславливать и определять равно и способ действенности  $X$ , его материя. Потому весьма существен вопрос о том, в каком еще отношении одна действенность может обуславливать другую.

$Y$  и  $X$  — оба должны находиться в некотором синтетическом отношении к некоторому совершенно неизвестному  $O$ ; ибо они находятся, согласно нашему доказательству, необходимым образом — раз только  $Y$  должно быть присуще некоторое созерцание — также и в некотором определенном отношении друг с другом исключительно лишь с точки зрения своего отношения к  $O$ . Потому и сами они независимо друг от друга непременно должны находиться в некотором отношении к  $O$ . (Вывод имеет такой вид, какой у него был бы, если бы я не знал, обладают ли  $A$  и  $B$  некоторой определенной величиной, но знал бы, что  $A$  больше, чем  $B$ . Отсюда я мог бы с уверенностью вывести, что оба они, разумеется, должны иметь свою определенную величину.)

$O$  необходимо должно представлять собою нечто такое, что совершенно не стесняет свободу их обоих в ее действенности; ибо оба они должны, как то определенно требуется, свободно действовать, и в этой свободной действенности, при ней и несмотря на нее быть синтетически объединены с  $O$ . Все, на что направляется действенность некоторой силы (что является объектом ее, — единственный вид синтетического объединения, который нам до настоящего времени известен), необходимым образом ограничивает своим сопротивлением эту действенность. Значит,  $O$  не может иметь никакой силы, никакой деятельности, никакого напряжения; оно совершенно не в со-

стоянии действовать. Оно, стало быть, лишено какой бы то ни было реальности и есть ничто. Чем оно все-таки еще может быть, мы увидим, вероятно, в будущем. Установленное выше отношение было таково:  $Y$  и  $z$  являются синтетически объединенными, и через это  $X$  исключается из  $z$ . И мы видели, что это синтетическое объединение  $Y$  с  $z$  совершается собственной свободной, нестесненной действительностью внутренней силы  $Y$ ; тем не менее  $z$  ни в коем случае не является продуктом самой этой действительности, но лишь необходимым образом соединяется с этим продуктом и потому должно также быть отличимо от него. Однако же, далее, именно путем этого соединения действительность  $X$  и ее продукт *исключаются* из  $z$ ; следовательно,  $z$  есть *сфера действительности  $Y$* , —  $z$ , согласно предыдущему, есть *не что иное, как эта сфера*; оно само в себе — ничто, оно лишено какой бы то ни было реальности и ему нельзя придать никакого другого предиката, кроме только что выведенного. Далее,  $z$  представляет собою сферу действительности исключительно только  $Y$ ; ибо тем, что он полагается как таковая, из него исключается  $X$  и всякий возможный объект. Сфера действительности  $Y$  и  $z$  означают одно и то же, они совершенно равнозначны;  $z$  — не что иное, как эта сфера, а эта сфера не что иное, как  $z$ . Нет  $z$ , если  $Y$  не действует, и  $Y$  не действует, если нет  $z$ . Действительность  $Y$  *наполняет  $Z$* , т. е. она исключает из него все другое, что не есть действительность  $Y$ . (О протяженности не следует здесь еще думать, ибо она еще не доказана и ни в коем случае не должна вкрасться через то выражение.)

Если  $z$  доходит до точек  $c$ ,  $d$ ,  $e$  и т. д., то исключена и действительность  $X$  до  $c$ ,  $d$ ,  $e$  и т. д. Но так как последняя еще не может быть соединена этим с  $z$ , ибо она исключена из него через  $Y$ , то существует необходимо непрерывность между сферами действительности обоих, и они совпадают в одной точке. Сила воображения объединяет то и другое и полагает  $Z$  и  $z$ , или же, как мы это определяли выше, полагает  $v$  —  $O$ .

Но действительность  $X$ , несмотря на свободу его, должна быть исключена из  $z$ . Это исключение не осуществляется, несмотря на его свободу, если, благодаря заполнению  $z$  через  $Y$ , нечто является отрицаемым, уничтоженным в  $X$ , если в этом последнем будет сделано невозможным некоторое, само по себе возможное в нем, обнаружение силы. Заполнение  $z$  его действительностью *отнюдь* не должно быть, следовательно, *каким-либо возможным обнаружением  $X$* ; в нем не должно быть решительно никакой склонности к этому и в направлении к этому.  $Z$  уже по некоторому внутреннему, в самом  $X$  заключающемуся, основанию не является сферой его действия; или же, наоборот, в  $X$  отсутствует какое бы то ни было основание к тому, чтобы  $z$  могло быть сферой его действия; в противном случае оно было бы ограничено и не было бы свободно.

Следовательно, оба они, и  $Y$  и  $X$ , случайно сходятся в некоторой точке, в точке абсолютного синтетического единства абсолютных противоположностей (согласно предыдущему), без всякого взаимного воздействия, без всякого вторжения в область один другого.

4

$A + B$  должно быть определено через  $B$ . До сих пор через это было определено только  $B$ ; но косвенно этим определяется также и  $A$ . Выше это значило следующее: то, что есть  $Я$ , — и так как в  $Я$  нет ничего другого, кроме как созерцания, — то и  $Я$  само является определенным через не- $Я$ ; и то, что в нем есть и его составляет, является косвенным образом само его продуктом. Применим это к настоящему случаю.

$X$  есть продукт не- $Я$  и по сфере своего действия является определенным в  $Я$ ;  $Y$  равным образом, — оба через себя самих в своей абсолютной свободе. Оба они определяют через их случайное соприкосновение также и точку этой их встречи; и  $Я$  относится к этому чисто страдательным образом.

Но так это не должно и не может быть. Я, поскольку оно есть Я, должно осуществлять определение непременно со свободой. — Выше мы разрешили в общем эту трудность следующим образом: вся рефлексия вообще над чем-либо как субстанцией, над длящимся и действующим, — что в том случае, если оно уже так положено, находится, конечно, в необходимой синтетической связи со своим продуктом и от него не должно уже более быть отделяемо, — вся эта рефлексия зависит от абсолютной свободы Я; и здесь она решается совершенно таким же образом. От абсолютной свободы Я зависит, станет ли оно или не станет рефлексировать над  $Y$  и  $X$  как над чем-то *длящимся, простым*. Если оно рефлексивирует над ними, то, разумеется, оно непременно должно, согласно этому закону, полагать  $Y$  в круг действия  $z$  и как его заполняющее; в  $C$  же — пограничная точка между их кругами действия; но оно могло бы и не рефлексировать таким образом и вместо  $Y$  и  $X$  полагать через абсолютную свободу в виде субстанции что угодно.

Чтобы действительно уяснить себе это, представьте себе сферу  $z$  и сферу  $v$  связанными в точке  $C$ , как они и на самом деле были положены. Я может положить в сферу  $z$  вместо  $Y$  некоторое  $a$  и некоторое  $b$ , сделать кругом действия их обоих  $z$  и разделить его в пункте  $g$ . То, что теперь является кругом действия  $a$ , пусть называется  $h$ . Но равным образом ничто не принуждает его полагать в  $h$   $a$  как неделимую субстанцию; и оно могло бы вместо него положить также и  $e$  и  $d$  и таким образом разделить  $h$  в точке  $e$  на  $f$  и  $k$ ; и так до бесконечности. Если же оно уже положило некоторое  $a$  и некоторое  $b$ , то оно непременно должно указать им круги действия, сходящиеся в некоторой точке, согласно выше выведенному закону.

Эта случайность  $Y$ , а равно и его круга действия, для Я *необходимо должна быть действительно полагаема им посредством силы воображения*, в силу неоднократно уже указывавшегося основания.

Следовательно,  $O$  полагается как *протяженное, связанное, делимое до бесконечности* — и есть пространство.

1. Полагая, как она то и должна, возможность совершенно иных субстанций с совершенно иными кругами действия в пространстве  $z$ , сила воображения *отделяет пространство от вещи, которая его действительно заполняет собою*, и начертывает некоторое пустое пространство — но только ради опыта и мимоходом, чтобы тотчас же снова заполнить его любыми субстанциями, обладающими любыми кругами действия. Стало быть, пустое пространство имеет место исключительно лишь при таком переходе силы воображения от заполнения пространства через  $A$  к любому заполнению его через  $b$ ,  $c$ ,  $d$  и т. д.

2. Бесконечно малая часть пространства есть все же некоторое пространство, нечто, обладающее непрерывностью, а не простая точка или же граница между определенными местами в пространстве; и это потому, что в ней может быть положена, — а постольку, поскольку она сама полагается — и действительно полагается посредством силы воображения некоторая сила, обнаруживающаяся с необходимостью и не могущая быть положенной без того, чтобы не быть положенной как обнаруживающаяся, согласно проделанному в предыдущем параграфе синтезу свободной действительности; но она не может обнаруживаться, не имея некоторой сферы своего обнаружения, которая и не является ничем другим, кроме как такой сферой, согласно осуществленному в настоящем параграфе синтезу.

3. Таким образом, интенсивность и экстенсивность являются с необходимостью синтетически объединенными; и совершенно возбраняется выводить одну из них без другой. Всякая сила непременно заполняет (не через самое себя, — *она не находится в пространстве* и сама по себе без некоторого обнаружения есть *совершенное ничто*, — а) посредством ее необходимого продукта, который есть как раз основание синтетического объединения интенсивности и экстенсивности, некоторое место в пространстве;

и пространство есть не что иное, как то, что заполняется или должно быть заполнено такими продуктами.

4. Помимо тех внутренних определений вещей, которые, однако, находятся в связи исключительно с чувством (большого или меньшего удовольствия или неудовольствия) и теоретической способности Я совершенно недоступны, например, что вещи кислы или сладки, шероховаты или гладки, тяжелы или легки, красны или белы и т. д., и от которых здесь нужно поэтому совершенно отвлечься, вещи не могут различаться между собой ничем другим, кроме как пространством, в котором они находятся. Следовательно, пространство, занимаемое вещами, есть то, что им присуще таким образом, что оно приписывается им и не приписывается Я, но притом все же не принадлежит и к их внутренней сущности.

5. Но пространство все однородно, и потому оно делает возможным различие и определение лишь под тем условием, что некоторая вещь =  $Y$  является уже положенной в некотором определенном пространстве, это последнее оказывается благодаря тому определенным и характеризованным, а о  $X$  говорится, что оно — в некотором *другом* пространстве (само собой разумеется — чем  $Y$ ). Всякое пространственное определение предполагает некоторое заполненное и через заполнение определенное пространство. — Поместите  $A$  в бесконечное пустое пространство; оно будет там так же неопределенно, как и было, и вы не сможете ответить мне на вопрос, где оно, так как вы не имеете такой определенной точки, которой вы могли бы руководствоваться при измерении, с которой вы могли бы ориентироваться. То место, которое оно занимает, не определяется ничем другим, как только  $A$ , и  $A$  определяется только своим местом. Следовательно, определение тут может быть налицо единственно потому, что вы положите некоторое определение, и лишь постольку, поскольку вы положите его; это — некоторый синтез через абсолютную самопроизвольность. — Выражаясь чув-

ственным образом: *A* могло бы непрерывно двигаться в пространстве для некоторой интеллигенции, которая бы имела в виду некоторую точку, от которой — и некоторую точку, к которой оно двигалось бы, причем вы этого не замечали бы, так как для вас таких точек нет, а имеется лишь безграничное пустое пространство. Для вас поэтому оно все время остается на своем месте, поскольку оно пребывает в пространстве, так как оно находится на нем исключительно лишь потому, что вы его на него полагаете. Поместите рядом *B*, оно определено; и если я вас спрошу, где оно, то вы ответите мне: рядом с *A*; и я буду таким ответом, конечно, доволен, если только вы мне не зададите дальнейшего вопроса о том, где же *A*. Положите рядом *B*, *C*, *D*, *E* и т. д. до бесконечности, и вы имеете для всех этих предметов *относительные* определения местоположения; но сколько бы вы ни заполняли пространства, это заполненное пространство остается все же по-прежнему некоторым конечным пространством, которое не может иметь совершенно никакого отношения к бесконечному пространству, с которым дело продолжает бессменно обстоять так же, как с *A*. Оно является определенным исключительно потому, что вы его определили, — в силу вашего абсолютного синтеза. — Вот, как мне кажется, непосредственно очевидное замечание, имея в виду которое уже давным-давно должны бы были прийти к идеальности пространства.

6. Объект *настоящего* созерцания отмечается как таковой тем, что мы полагаем его силой воображения в некоторое пространство как *пустое* пространство; но, как было показано, это невозможно, если не предполагается некоторого уже заполненного пространства. Некоторая зависимая последовательность в заполнении пространства, в которой, однако, в силу оснований, которые обнаружатся ниже, всегда содержится возможность возврата назад.

Свобода Я должна бы была быть восстановлена, а не-Я (определение  $Y$  и  $X$  в пространстве) положено как случайное через то, что Я было бы положено как свободное, соединять  $Y$  или же  $a$ ,  $b$ ,  $c$  и т. д. с  $z$ ; и через то, что эта свобода была положена, выявилось  $O$  впервые как пространство. Этого рода случайность дознана теперь и сохраняется; но вопрос в том, является ли трудность таким образом удовлетворительно разрешенной.

Хоть Я и обладает вообще свободою полагать в пространстве  $Y$ ,  $X$  или  $a$ ,  $b$ ,  $c$  и т. д., однако же если оно должно рефлектировать над  $X$  как субстанцией, — от какового предположения мы отправились, — то оно должно непременно, согласно вышеуказанному закону, полагать  $Y$  как определенную субстанцию, и притом как нечто определенное через пространство  $z$ ; оно является, стало быть, при таком условии несвободным. Далее, оно определено сверх того также и со стороны определения места через  $X$  и в этом отношении является несвободным; оно должно с необходимостью полагать  $X$  рядом с  $Y$ . Я остается, таким образом, при наличности предположения, сделанного в начале параграфа, определенным и принужденным. Однако же оно непременно должно быть свободно, и все еще продолжающееся противоречие необходимо должно быть разрешено. Оно может быть разрешено только следующим образом:  $Y$  и  $X$  — оба должны быть непременно определены и противоположены еще каким-либо иным образом, а не только через их определенность и определимость в пространстве; ибо оба они были выше отделены от своего пространства, следовательно, положены как нечто в себе самом утверждающееся и для себя отличное от всего другого. Они непременно должны обладать еще иного рода характерными признаками, в силу которых по отношению к ним имеет значимость положение  $A = A$ , например,  $X$  красно,  $Y$  желто и т. п. Однако же правило определения места относится совсем не к этим признакам,

и совсем не утверждается, что  $Y$  должно быть, как желтое, определенным в пространстве,  $X$  же, как красное, — определенным в пространстве согласно первому. Это правило имеет в виду  $Y$  как нечто определенное и только как таковое,  $X$  же — как нечто определяемое и только как таковое; оно говорит, что объект подлежащего положению созерцания необходимо должен представлять собою нечто определяемое и не может быть ничем определенным и что ему непременно должно быть противоположено нечто определенное, что постольку не может быть ничем определяемым. Этим нисколько не разрешается вопрос о том, что из двух —  $X$  ли, как определенное иначе, чем посредством своих внутренних признаков, или же  $Y$ , как определенное посредством своих внутренних признаков, — должно быть определяемым и что из них — определенным в пространстве. И тут-то открывается для свободы поле ее деятельности; она должна непременно противопоставлять друг другу нечто определенное и нечто определяемое; но среди иным образом противопоставленных противоположенностей она может сделать какую хочет — определенной, какую хочет — определяемой. От одной только самопроизвольности зависит, будет ли  $X$  определено через  $Y$ , или же  $Y$  — через  $X$ .

(Безразлично, какой ряд описывать в пространстве: от  $A$  ли к  $B$  или же наоборот; полагать ли  $B$  рядом с  $A$ , или же  $A$  рядом с  $B$ , — ибо вещи исключают друг друга взаимно в пространстве.)

6

$Y$  может сделать определенным или определяемым что хочет, и оно полагает эту свою свободу через силу воображения только что указанным образом. Оно колеблется между определенностью и определяемостью и приписывает обеим и то, и другое, или же — что значит то же — не приписывает ни той, ни другой ничего.

Однако, поскольку должно существовать некоторое созерцание и некоторый объект созерцания, Я должно непременно в силу того закона, от которого мы отправились, сделать одно из двух самих по себе определенных нечто *определимым в пространстве*.

Почему оно полагает именно *X*, или *Y*, или нечто любое другое возможное как определимое — для этого нельзя привести никакого основания; да такового и вовсе не должно существовать, так как действие происходит при этом посредством абсолютной самопроизвольности, а это обнаруживается через случайность. Но только нужно, разумеется, помнить, в чем собственно заключается эта случайность.

Через свободу было положено нечто определимое, определимость которого как таковая необходима в силу закона и которое, как объект созерцания, непременно должно представлять собою нечто определимое; стало быть, случайность заключается в *положенности и наличности* определимого. Полагание определимого является некоторым акциденсом Я, которое Само, в противоположность этому, полагается как субстанция, согласно приведенному в предыдущем параграфе правилу.

7

Совершенно так же, как в предыдущем параграфе — на нынешней точке нашего синтетического приема вообще, — так и здесь Я и не-Я являются совершенно противоположными и друг от друга независимыми. Внутренние силы в не-Я действуют с абсолютной свободой, заполняют сферы своего действия, совпадают случайно в одном пункте и исключают через то друг друга взаимно, несмотря на обоюдную свободу, из сфер своего действия, или же, как мы теперь знаем, из своих пространств. — Я полагает как субстанцию что хочет и как бы распределяет пространство по субстанциям, как ему вздумается; оно определяет для себя через абсолютную свободу, что оно

хочет сделать определенным в пространстве и что хочет сделать в нем определенным, или же свободно избирает то направление, в котором хочет пройти пространство. Этим порывается всякая связь между Я и не-Я; они не связываются друг с другом уже более ничем, кроме пустого пространства, которое, однако же, — так как оно совершенно пусто и не должно быть ничем иным, кроме как сферой, в которую не-Я полагает свободно свои продукты *realiter*, а Я равным образом свободно полагает свои продукты как вымышленные продукты некоторого не-Я *idealiter*, — не ограничивает ни того, ни другого и не связывает их друг с другом. Противоположенность и такое независимое существование Я и не-Я получают, таким образом, объяснение, — но только не требуемая гармония между ними обоими. — Пространство правильно именуют формой, т. е. субъективным условием возможности внешнего созерцания. Если не существует еще другой формы созерцания, то требуемая гармония между представлением и вещью, соотнесенность их друг с другом — а потому также и их противоположение через Я — является невозможной. Продолжим наш путь, и на этом пути мы найдем, без сомнения, эту форму.

8

1. У и X во всех своих возможных отношениях и связях друг с другом, а равно и в их отношении друг к другу в пространстве суть оба продукты свободной действительности совершенно независимого от Я не-Я. Но они являются таковыми, да и вообще существуют для Я лишь при наличности некоторой свободной действительности с его стороны.

2. Эта действительность обоих, Я и не-Я, необходимо должна быть взаимо-действенностью, т. е. их обнаружения непременно должны сходиться в некоторой точке — абсолютного синтеза их через силу воображения. Я полагает эту точку объединения силою своей абсолютной способности, и притом полагает ее как нечто *случайное*,

т. е. встреча действительностей обеих противоположно-стей случайна, согласно предыдущему параграфу.

3. Поскольку должно быть положено одно из двух,  $Y$  или  $X$ , непременно должна быть положена некоторая такая точка. Что полагается некоторый объект, это значит, что он синтетически объединяется с некоторой такой точкой, а через ее посредство — и с некоторой действительностью  $Я$ .

4. Что  $Я$  свободно колеблется, по поводу определенности или неопределенности  $Y$  или  $X$ , между противоположными направлениями, это, стало быть, значит: будет ли оно синтетически связывать с точкой, а через то и с  $Я$ ,  $Y$  или же  $X$  — это зависит исключительно от самопроизвольности  $Я$ .

5. Эта таким образом определенная свобода  $Я$  непременно должна быть положена через силу воображения; необходимо должна быть положена голая возможность некоторого синтеза точки и некоторой действительности не- $Я$ . Это возможно лишь при том условии, что точка может быть положена отдельно от действительности не- $Я$ .

6. Но такая точка есть не что иное, как некоторый синтез действительностей  $Я$  и не- $Я$ ; следовательно, от нее не может быть отделена вся действительность не- $Я$  без того, чтобы она сама не была совершенно уничтожена. Потому от нее отделяется только определенное  $X$ , неопределенный же продукт, который может быть  $a$ ,  $b$ ,  $c$  и т. д. — некоторое не- $Я$  вообще, наоборот, с нею синтетически соединяется; и это последнее — для того, чтобы она сохраняла свой определенный характер как синтетическая точка. (Что это непременно должно быть так, явствует из приведенных уже выше оснований. Встреча  $X$  с действительностью  $Я$ , а равно и с подлежащей теперь исследованию точкой, должна была быть случайна и положена как таковая; это очевидным образом имеет тот смысл, что оно должно быть положено как подлежащее соединению с ними или же как не подлежащее такому соединению, а стало быть, на его месте — любое возможное не- $Я$ .)

7. Согласно всему нашему предположению, Я должно действительно синтетически соединять точку с  $X$ ; ибо должно существовать некоторое созерцание  $X$ , которое, уже как таковое — как голое созерцание, невозможно без этого синтеза, согласно предыдущему параграфу. Этот же синтез, как то было раньше доказано, совершается с абсолютной самопроизвольностью безо всякого определяющего основания. Однако тем, что  $X$  соединяется с точкой, из него исключается все возможное остальное; ибо эта точка есть точка объединения Я с некоторой силой, положенной в не-Я как субстанция, как нечто самостоятельное, просто и свободно действующее; следовательно, этим исключается много возможных сил.

8. Это совокупное полагание действительно должно быть некоторым совокупным *полаганием* и быть положено как таковое, т. е. оно должно совершаться через абсолютную самопроизвольность Я, носит на себе ее знак — *случайность*, не в каком-либо из вышеприведенных отношений, а также и тогда, когда синтез действительно совершается, все же остальное действительно исключается, — и быть положенным с этим знаком и признаком. Это невозможно иначе, как через противоположение другого необходимого синтеза некоторого определенного  $Y$  с некоторой точкой, и притом не с точкой  $X$ , ибо этим синтезом все остальное из него исключается, а с некоторой *другой противоположной* точкой. Пусть эта точка называется точкой  $c$ , точка же, с которой соединено  $X$ , —  $d$ .

9. Эта точка  $c$  есть то, чем является пункт  $d$ , — синтетическая точка объединения действительностей Я и не-Я. Но она противопоставляется точке  $d$  в том, что соединение с этой последней рассматривается как зависимое от свободы, следовательно, как нечто, могущее быть и иначе; соединение же с  $c$  рассматривается как необходимое; оно не может быть положено как нечто, могущее быть иначе. (Синтетическое действие закончено, оно миновало и не находится уже в моей власти.)

10. Случайность синтетического соединения с  $d$  должна непременно быть положена; следовательно, должна необходимо быть положена также и необходимость соединения с  $c$ . Таким образом, оба они должны быть непременно положены в этом отношении как необходимое и случайное по отношению друг к другу. Если должно быть положено синтетическое соединение с  $d$ , то непременно должно быть положено как совершившееся синтетическое соединение с  $c$ ; но не наоборот: если полагается синтетическое соединение с  $c$ , то этим еще не полагается как совершившееся синтетическое соединение с  $d$ .

11. А синтез с  $d$ , согласно постулату, должен совершиться; если же он будет положен как таковой, то он будет непременно положен как *зависимый* от синтеза с  $c$ , как им обусловленный. Но не наоборот:  $c$  не является, со своей стороны, обусловленным  $d$ .

12. Однако же, далее, синтез с  $c$  должен быть именно тем, чем является синтез с  $d$ , — некоторым произвольным случайным синтезом. Если же он полагается как таковой, то ему непременно вновь должен быть противоположен как необходимый некоторый другой синтез с  $b$ , от которого он зависит и которым обуславливается, но который, со своей стороны, не является им обусловленным. Далее,  $b$  есть то же самое, что и  $c$  и  $d$ , — некоторый случайный синтез; и поскольку он полагается как таковой, ему противопоставляется некоторый другой необходимый синтез с  $a$ , к которому он относится точно так же, как к нему относится  $c$  и как к  $c$  относится  $d$ ; и так это продолжается до бесконечности. Таким образом, мы получаем некоторый ряд точек как точек синтетического соединения действительностей Я и не-Я в созерцании; причем тут каждая из них является зависимой от некоторой определенной другой, которая, со своей стороны, от нее уже не зависит, и каждая из них имеет такую определенную другую точку, которая от нее зависит без того, чтобы она сама, в свою очередь, зависела от нее; словом, мы получаем некоторый *временной ряд*.

13. Согласно предыдущему рассмотрению, Я полагало себя как совершенно свободное соединять с точкой что ему только захочется, стало быть — все бесконечное не-Я в его целом. Определенная таким образом точка — только случайна и лишена необходимости, только зависима, не имея никакой другой точки, которая бы от нее зависела, и называется *настоящим* моментом.

14. Поэтому, если отвлечься от синтетического соединения некоторой определенной точки с объектом, следовательно, от всей действительности Я в ее целом, которая только этой точкой соединяется с не-Я, то вещи, будучи рассматриваемы сами по себе и независимо от Я, оказываются находящимися *одновременно* (т. е. доступными синтетическому соединению с одной и той же точкою) в пространстве; но они могут быть во времени восприняты только *друг за другом* в некотором последовательном ряду, каждый член которого зависит от некоторого другого без того, чтоб этот последний зависел от него.

Сделаем к этому еще следующие замечания:

а) *Прошедшее* существует для нас лишь постольку, поскольку оно будет мыслиться в *настоящем*. То, что было вчера (чтобы можно было вообще выразить свою мысль, необходимо, конечно, выражаться трансцендентным способом), — того *уже нет*; оно есть лишь постольку, поскольку я мыслю в данный момент, *что оно* было вчера. Вопрос о том, прошло ли действительно некоторое время, совершенно равен вопросу о том, существует ли некоторая вещь в себе или не существует. Разумеется, некоторое время прошло, раз вы полагаете некоторое время как прошедшее; и ставя вышеуказанный вопрос, вы полагаете некоторое прошедшее время; если же вы не полагаете его, то вы не ставите и того вопроса, и в таком случае для вас нет никакого прошедшего времени. Вот — чрезвычайно проникновенное замечание, которое уже давным-давно должно бы было привести к правильным представлениям относительно идеальности времени.

б) Однако некоторое прошедшее для нас необходимо есть, ибо только при его условии возможно какое-либо настоящее и только при условии настоящего возможно некоторое сознание. Повторим теперь связно доказательство этого последнего, которое должно было быть дано именно в этом параграфе. Сознание возможно лишь при том условии, что Я противопоставляет себе некоторое не-Я; это противоположение, понятно, возможно лишь при том условии, что оно направляет свою идеальную деятельность на не-Я. Эта деятельность есть его деятельность, а не деятельность не-Я лишь постольку, поскольку она свободна, следовательно, постольку, поскольку она могла бы направляться на каждый другой объект, как направляется на этот. Таким образом, она должна с необходимостью быть положена, если должно быть возможно некоторое сознание, и она полагается в таком случае; характерным свойством настоящего момента является то, что в него могло бы попасть также и каждое другое восприятие. Это же возможно лишь при условии некоторого другого момента, в который не может быть положено никакого другого восприятия, кроме того, которое в него положено; и это — характерное свойство прошедшего момента. Сознание есть, стало быть, непременно сознание свободы и тождества; последнее — потому, что каждый момент, поскольку он должен быть некоторым моментом, необходимо должен связываться с некоторым другим моментом. Восприятие *B* является восприятием лишь в том случае, если предполагается некоторое другое восприятие *A* того же самого субъекта. Пусть теперь *A* всегда исчезает; если Я должно перейти к восприятию *C* — то, как условие этого последнего, непременно должно быть положено по меньшей мере *B*; и так без конца. На этом правиле держится тождество сознания, для которого, строго говоря, мы нуждаемся всегда только в двух моментах. — Не существует *первого* момента сознания, а лишь некоторый *второй*.

с) Разумеется, прошедший момент, и притом каждый возможный прошедший момент, может быть снова осо-

знан, представлен или положен в настоящем как происходящий в том же самом субъекте, если рефлексия направится на то обстоятельство, что в него *могло бы попасть* также и некоторое другое восприятие. В таком случае ему вновь будет противопоставляться некоторый другой ему предшествовавший момент, в который, если только в него вообще должно быть положено некоторое определенное восприятие, не могло попасть никакого другого, кроме того, которое в него попало. Отсюда-то и происходит то, что мы всегда в состоянии возвращаться назад, как только нам захочется, и можем даже это делать до бесконечности.

d) Некоторое определенное количество пространства всегда *одновременно*; некоторое же количество времени — всегда *последовательно*. Поэтому мы можем измерять одно лишь через другое: пространство — через время, которое нужно для того, чтобы его пробежать; время — через пространство, которое мы или же какое-либо правильно двигающееся вперед тело (солнце, часовая стрелка, маятник) можем пробежать в него.

#### ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНОЕ ЗАМЕЧАНИЕ

*Кант* отправляется в “Критике чистого разума” от такой точки рефлексии, на которой даны время, пространство и некоторое многообразие созерцания — даны и уже наличны в Я и для Я. Мы вывели их теперь а priori, и вот они наличны в Я. Своеобразие наукоучения, что касается теории, таким образом установлено, и мы покидаем нашего читателя теперь как раз у той самой точки, в которой поджидает его *Кант*.

О ДОСТОИНСТВЕ  
ЧЕЛОВЕКА

Не как исследование, но как излияние порыва чувства после исследования посвящает эти листы своим доброжелателям и друзьям в воспоминание о блаженных часах, которые пережил он с ними в общем стремлении к истине

Автор

Мы до конца измерили человеческий дух, мы положили основание, на котором может быть построена научная система как найденное изложение *изначальной* системы в человеке. Мы делаем в заключение краткий обзор целого.

Философия учит нас все отыскивать в Я. Впервые через Я входят порядок и гармония в мертвую и бесформенную массу. Единственно через человека распространяется господство правил вокруг него до границ его наблюдения, и насколько он продвигает дальше это последнее, тем самым продвигаются дальше порядок и гармония. Его наблюдение указывает в бесконечном многообразии каждому свое место, чтобы ничто не вытесняло другое, оно вносит единство в бесконечное разнообразие. Через него держатся вместе мировые тела и становятся *единым* организованным телом, через него вращаются светила по указанным им путям. Через Я утверждается огромная лестница ступеней от лишая до серафима, в нем — система всего мира духов, и человек имеет право ожидать, что закон, который он дает себе и этому миру, должен иметь силу для него; он имеет право ждать его общего признания в будущем. В Я лежит верное ручательство, что от него будут распространяться в бесконечность порядок и гармония там,

где их еще нет, что одновременно с подвигающейся вперед культурой человека будет двигаться и культура вселенной. Все, что теперь еще бесформенно и беспорядочно, разрешится через человека в прекраснейший порядок, а то, что теперь уже гармонично, будет, согласно законам, доселе еще не развитым, становиться все гармоничнее. Человек будет вносить порядок в хаос и план в общее разрушение, через него самое тление будет строить и смерть будет призывать к новой прекрасной жизни.

Таков человек, если мы рассматриваем его только как наблюдающий ум; что же он есть, если мы мыслим его как практически-деятельную способность?

Он *вкладывает* не только *необходимый* порядок в вещи, он дает им также и тот, который он *произвольно* выбрал; там, где он вступает, пробуждается природа; под его взглядом готовится она получить от него новое, более прекрасное создание. Уже его тело есть самое одухотворенное, что только могло образоваться из окружающей его материи; в его атмосфере воздух становится легче, климат мягче и природа проясняется в надежде превратиться через него в жилище и хранилище живых существ. Человек предписывает сырому веществу организовать по его идеалу и предоставить ему материал, в котором он нуждается. Для него вырастает то, что раньше было холодным и мертвым, в питающее зерно, в освежающий плод, в оживляющую виноградную лозу; и вещество вырастет для него во что-нибудь другое, как скоро он предпишет ему иначе. Вокруг него облагораживаются животные, они отрешаются под его осмысленным взглядом от своей дикости и получают более здоровую пищу из рук своего повелителя, за которую они ему воздают добровольным послушанием.

Более того, вокруг человека облагораживаются души; чем больше кто-либо — человек, тем глубже и шире действует он на людей, и то, что носит истинную печать человечности, будет всегда оценено человечеством, каждому чистому проявлению гуманности открывается каждый

человеческий дух и каждое человеческое сердце. Вокруг высшего человека люди образуют среду, в которой приближается больше всего к центральной точке тот, кто отличается наибольшей гуманностью.

Человеческие души стремятся и усиливаются объединиться и образовать один дух во многих телах. Все суть один рассудок и одна воля и участвуют тогда как сотрудники в великом единственно возможном плане человечества. Высший человек с силою подымлет свой век на более высокую ступень человечества; оно оглядывается назад и изумляется той пропасти, через которую оно перенеслось; десницей великана выхватывает высший человек из летописи рода человеческого все то, что он может схватить.

Разбейте ту хижину из праха земного, в которой он живет! Он по своему существованию безусловно независим от всего, что вне его; он есть только через себя самого; и уже в хижине из праха он имеет чувство этого существования; в моменты своего подъема, когда время и пространство и все, что не есть он сам, исчезает для него, когда его дух могущественно отделяется от тела и затем опять добровольно возвращается в него, дабы преследовать цель, которую он только через тело может выполнить. Разделите две последние, соседние пылинки, которые теперь его окружают, он все же будет существовать и существовать он будет, потому что он этого *захочет*. Он вечен через себя самого и собственной силой.

Стесняйте, расстраивайте его планы! Вы можете задержать их, но что значит тысяча и паки тысяча лет в летописи человечества? То же, что легкий утренний сон при пробуждении. Высший человек пребывает и *продолжает действовать*; и то, что кажется вам исчезновением, есть только расширение его сферы; что вам кажется смертью, есть его зрелость для высшей жизни. *Краски* его планов и *внешние формы* их могут для него исчезнуть, план же его останется тот же; в каждый момент его существования он выхватывает и вводит в свой круг действия что-либо но-

вое из внешней среды и не перестает выхватывать, доколь не поглотит всего в этом круге, доколь вся материя не будет носить печати его действия и все духи не образуют единый дух с его духом.

Таков человек; таков каждый, кто может самому себе сказать: *Я — человек*. Не должен ли он испытывать священного благоговения перед самим собой, трепетать и содрогаться перед собственным своим величием. Таков каждый, кто может мне сказать: *Я есмь*. Где бы ты ни жил, ты, что носишь человеческий образ, приближаешься ли ты к животным, под палкой погонщика сажая сахарный тростник, или греешься ты на берегах Огненной Земли у огня, который не сам ты зажег, пока он не погаснет и только плачешь, что он не хочет сам себя поддерживать, являешься ли ты мне самым жалким и отвратительным злодеем, все-таки ты — то же, что и я, ибо ты можешь сказать мне: *Я есмь*. Ты все же мой товарищ, мой брат. О, я стоял, конечно, когда-то на той же ступени человечества, на которой стоишь ты теперь, ибо это *есть* одна из ступеней человечества и на этой лестнице нет скачков; быть может, я стоял на ней без способности ясного сознания; быть может, я так быстро и торопливо над ней поднялся, что не имел времени возвести в сознание мое состояние; но я, разумеется, стоял некогда там, и ты будешь неизбежно там, где я теперь, и продолжится ли это миллионы и миллион раз миллионы лет — что есть время? ты неизбежно будешь стоять когда-нибудь на той же ступени, на которой я *теперь стою*; ты будешь стоять на той ступени, на которой я могу на тебя и ты на меня можешь воздействовать. Ты также будешь когда-нибудь вовлечен в мой круг и вовлечешь меня в твой; я признаю тебя также когда-нибудь как сотрудника в моем великом плане. Для меня, который есмь Я — таков каждый, который есть Я. Как же мне не содрогаться перед величием человеческого образа и перед Божеством, которое, быть может, и в таинственном сумраке, но однако же неизбежно живет в храме, носящем печать этого образа.

Земля и небо, время и пространство и все границы чувственности исчезают для меня при этой мысли; как же не исчезнет для меня и индивид? К нему я не приведу вас обратно!

*Все индивиды заключаются в Едином великом Единстве чистого Духа\**, пусть будет это — то последнее слово, которым я вверяю себя вашей памяти; и пусть это будет именно та память обо мне, которой я себя вверяю.

---

\* Даже не зная моей системы, невозможно эти мысли считать за спинозизм, если только, по крайней мере, пересмотреть ход этого рассуждения в целом. Единство чистого духа есть для меня *недостижимый идеал*, последняя цель, которая никогда не будет осуществлена в действительности.

**ПЕРВОЕ ВВЕДЕНИЕ  
В НАУКОУЧЕНИЕ**

## ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА

De re, duae agitur, petimus, ut homines eam non opinionem, sed opus esse, cogitent ac pro certo habeant, non sectae nos alicujus, aut placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanae fundamenta moliri. Deinde, ut, suis commodis aequi, in commune consulant et ipsi in partem veniant<sup>1</sup>.

*Baco de Verulamio*

Автор наукоучения после некоторого ознакомления с философской литературой со времени появления “Критик” Канта очень скоро пришел к убеждению, что этому великому человеку совершенно не удалось его предприятие: в корне преобразовать образ мысли его века о философии и вместе с нею о всех науках; ибо решительно ни один из его многочисленных последователей не замечает того, о чем, собственно, идет речь. Автор полагал, что последнее ему известно; он принял решение посвятить свою жизнь совершенно независимому от Канта изложению этого его великого открытия и не откажется от этого решения. Время покажет, лучше ли ему удастся стать понятным своему веку. Во всяком случае, он знает, что ничто истинное и полезное, раз оно стало достоянием человечества, не пропадет даром, хотя бы лишь отдаленное потомство научилось этим пользоваться.

Побуждаемый моим академическим призванием, я писал ближайшим образом для моих слушателей; тут в моей

власти было давать устные объяснения до тех пор, пока меня не поймут.

Здесь не место распространяться о том, сколько оснований я имею быть довольным ими и относительно очень многих из них питать наилучшие надежды для науки. Произведение, о котором идет речь<sup>2</sup>, было известно также во внешних кругах, и о нем существуют различные представления среди ученых. Но такого суждения, где бы основания были хотя бы приведены, я не читал и не слышал, кроме как от моих слушателей, но слышал и читал насмешки, ругань и общее удостоверение в том, что к этому учению от всей души питают отвращение, а также что его не понимают. Что касается последнего, то в этом я охотно приму на себя одного всю вину до тех пор, пока с содержанием моей системы не ознакомятся где-нибудь в другом месте и не найдут, что там оно изложено совсем не так непонятно; или я приму ее на себя раз и навсегда, если это может побудить читателя вникнуть в настоящее изложение, в котором я буду заботиться о величайшей ясности. Я буду продолжать это изложение, пока не придду к убеждению, что пишу совершенно понапрасну. Напрасно же я пишу в том случае, если никто не вникает в мои основания.

Я должен сделать читателям еще одно напоминание. Я всегда говорил и повторяю здесь, что моя система — не что иное, как система Канта, т. е. она содержит тот же взгляд на предмет, но в своем способе изложения совершенно не зависит от изложения Канта. Я сказал это не для того, чтобы прикрыться высоким авторитетом или подыскать своему учению опору вне его самого, а для того, чтобы сказать правду и быть справедливым.

Она могла бы стать доказанной лишь лет через двадцать. Если не считать одного недавно сделанного указания, которое будет мною отмечено ниже, Кант остается доселе закрытой книгой, и из него вычитали как раз то, что не подходит к нему и что он хотел опровергнуть.

Мои сочинения хотят не объяснять Канта или быть из него объясненными; они должны стоять сами по себе, и Кант остается совершенно в стороне. Дело идет для меня — скажу это без обиняков — не об исправлении и дополнении находящихся в обращении философских понятий, все равно, называются ли они антикантовскими или кантовскими, — дело идет о совершенном их искоренении и полной переработке образа мыслей об этих отделах размышления; так что совершенно серьезно и отнюдь не на словах только объект будет полагаться и определяться через познавательные способности, а не познавательные способности — через объект. Соответственно с этим моя система может быть проверяема лишь из самой себя, а не на основании положений какой-либо другой философии; она должна согласоваться лишь сама с собой, она может быть объяснена только из самой себя, только из самой себя доказана или опровергнута, ее следует целиком принять либо целиком отвергнуть.

“Если эта система истинна, то те или другие положения теряют силу” — этим еще ничего не сказано, ибо я вовсе не держусь мнения, что должно сохранять силу то, что ею [системой] опровергнуто.

“Я не понимаю этого сочинения” — эти слова имеют для меня лишь то значение, которое в них содержится, и я считаю подобное признание в высшей степени неинтересным и в высшей степени непоучительным. Мои сочинения можно не понимать и их должно не понимать, не изучив их предварительно, ибо они содержат в себе не повторение уже когда-то слышанной лекции, но, после того как Кант остался непонят, нечто совершенно новое для современников.

Порицание, не снабженное никакими доказательствами, говорит мне только, что это учение не нравится, и это признание опять-таки в высшей степени неважно; речь идет совсем не о том, нравится ли оно вам или нет, а о том, доказано ли оно. Чтобы облегчить проверку оснований, я буду в этом изложении всюду указывать, с которой сто-

роны следовало бы нападать на систему. Я пишу только для тех, в ком все еще живет чувство достоверности или сомнительности, ясности или запутанности их познания, для кого что-либо значат наука и убеждение и кто стремится искать их с живым увлечением. До тех же, кто вследствие продолжительного духовного рабства потерял самого себя и вместе с собою интерес к собственным убеждениям и веру в убеждения других, кому кажется глупостью, чтобы кто-либо должен был самостоятельно искать истину, кто в науках не видит ничего, кроме удобного заработка, и пугается всякого их расширения, как новой работы, кто не останавливается ни перед какими средствами для того, чтобы притеснять всякого портящего их ремесло, — до них мне нет никакого дела.

Мне было бы жаль, если бы они меня поняли. До сих пор относительно них мне все удавалось по желанию; я надеюсь и теперь, что это обращение так их смутит, что они не заметят в нем ничего, кроме букв; между тем ярость, не находящая себе выхода, заставит метаться из стороны в сторону то, что у них есть вместо разума.

1

Вникни в самого себя, отвори твой взор от всего, что тебя окружает, и направь его внутрь себя — таково первое требование, которое ставит философия своему ученику. Речь идет не о чем-либо, что вне тебя, а только о тебе самом.

Уже при самом поверхностном самонаблюдении всякий заметит бросающуюся в глаза разницу между различными непосредственными определениями своего сознания, которые мы можем иначе назвать представлениями. А именно, одни из них являются нам, как всецело зависящие от нашей свободы, и нам невозможно думать, чтобы им соответствовало что-либо вне нас без нашего содействия. Наша фантазия, наша воля являются нам как свободные.

Другие определения сознания мы относим, как к их образцу, к какой-то истине, которая должна утверждаться независимо от нас; и, при условии, что они должны согласоваться с этой истиной, мы находим себя связанными в определении этих представлений. В познании, в отношении его содержания, мы не считаем себя свободными. Мы можем сказать кратко: одни из наших представлений сопровождаются чувством свободы, другие — чувством необходимости.

Неразумно поднимать вопрос, почему зависящие от свободы представления определены именно так, а не иначе, — ибо, раз установлено, что они зависят от свободы, тем самым устранено всякое применение понятия основания; они таковы, потому что я их так определил, и если бы я их определил иначе, они и были бы иными.

Но вот вопрос, который действительно достоин размышления: каково основание системы представлений, сопровождающихся чувством необходимости, и самого этого чувства необходимости? Ответ на этот вопрос составляет задачу философии, и, я думаю, философия есть не что иное, как наука, которая решает эту задачу. Систему сопровождающихся чувством необходимости представлений называют иначе *опытом*, включая сюда опыт как внутренний, так и внешний. Поэтому философия — чтобы выразить то же другими словами — должна показать основание всякого опыта.

Против сделанного только что утверждения есть лишь три возможных способа возражения. Либо кто-нибудь станет отрицать, что в сознании имеются представления, сопровождающиеся чувством необходимости и относимые к истине, долженствующей быть определенной без нашего содействия. Но таковой или отрицает вопреки тому, что сам он лучше знает, или же он устроен иначе, чем другие люди; в таком случае для него не существовало бы того, что он мог бы отрицать, да и самого отрицания, и мы могли бы, не входя в дальнейшие рассуждения, оставить его возражения без внимания. Либо кто-нибудь решится

сказать, что этот вопрос не допускает ответа, что в этом отношении мы находимся в непреодолимом неведении и должны в нем пребывать. Вступать с ним в пререкания совершенно излишне. Он будет лучше всего опровергнут действительным ответом на вопрос, и ему не останется ничего, как только войти в оценку нашей попытки и указать, где и почему она ему кажется недостаточной. Наконец, кто-либо может заявить претензию по поводу названия и утверждать, что философия есть вообще нечто совсем другое или же она есть еще нечто сверх указанного нами. Легко показать ему, что искони все сведущие люди считали философией именно указанное нами, что все, что он хотел бы выдать за нее, уже носит другие названия, что если это слово должно обозначать что-либо определенное, оно должно обозначать как раз определенную выше науку.

Однако мы не хотим пускаться в этот сам по себе бесплодный спор о словах, и поэтому мы, со своей стороны, уже давно отбросили это наименование и назвали науку, которая должна совершенно своеобразно решать указанную задачу, *наукоучением*.

## 2

Только рассматривая нечто как случайное, т. е. предполагая, что оно могло бы быть и иным, но, однако, не должно определяться через свободу, можно спрашивать о его основании, и для задающего вопрос оно именно потому и становится чем-то случайным, что он спрашивает о его основании. Задача подыскать основание для чего-либо случайного означает: указать что-либо другое, из полноты определений коего можно было бы усмотреть, почему из многообразных определений, которые могли бы быть присвоены обоснованному, оно имеет именно те, которые имеет. Основание, согласно самому понятию об основании, находится вне обоснованного; то и другое, обоснованное и основание, как таковые друг другу противоположны, друг с другом связаны, и таким образом первое объясняется из последнего.

Итак, философия должна указать основание всякого опыта; ее объект, следовательно, необходимо лежит *вне всякого опыта*. Это положение имеет значение для всякой философии и, действительно, имело всеобщее значение до эпохи кантианцев и их фактов сознания и, следовательно, внутреннего опыта.

Против выставленного здесь положения нельзя ничего возразить, ибо первая посылка нашего ряда умозаключений — простой анализ понятия философии, и из него-то выводятся следствия. Если бы кому-либо пришло на ум заметить, что понятие основания должно быть истолковано иначе, то, конечно, мы не могли бы ему запретить разуметь под этим выражением что ему угодно, но мы имеем полное право заявить, что *мы*, со своей стороны, в приведенном выше описании философии желаем быть поняты именно в указанном, а не в каком-либо другом значении.

Поэтому, если это значение не должно иметь места, то следовало бы вообще отвергнуть возможность философии в указанном нами смысле, но это уже было принято нами во внимание выше.

### 3

Конечное разумное существо не имеет ничего вне опыта; опыт содержит в себе весь материал его мышления. Философ необходимо стоит под теми же условиями, поэтому кажется непонятным, как бы это он мог возвыситься над опытом.

Однако он может отвлекать, т. е. через свободу мышления разделять то, что связано в опыте. В опыте неразрывно связаны друг с другом *вещь* — то, что должно быть определено независимо от нашей свободы и на что должно быть направлено наше познание, и *интеллигенция*, т. е., то, что должно познавать. Философ может отвлекаться от того или от другого; тем самым от отвлекается от опыта и возвышается над ним. Если он отвлекается от вещи, то в

качестве основы объяснения опыта у него остается интеллигенция в себе, т. е. отвлеченная от ее отношения к опыту; если он отвлекается от последней, то у него получается вещь в себе, т. е. отвлеченная от того, что она встречается в опыте. Первый образ мысли называется *идеализмом*, второй — *догматизмом*.

Возможны — в чем должно убедить настоящее исследование — лишь эти две философские системы. Согласно первой системе, сопровождающиеся чувством необходимости представления суть продукты предполагаемой в основе их интеллигенции; согласно последней — продукты предполагаемой в основе их вещи в себе.

Если бы кто-либо вздумал отрицать это положение, то он должен бы был доказать либо что, кроме отвлечения, существует еще какой-нибудь другой способ возвыситься над опытом, либо что в сознании опыта встречаются более чем две названных составных части.

Что касается первого: как выяснится ниже, то, что должно почитаться интеллигенцией, в действительности встречается в сознании с другим предикатом и, следовательно, не есть только результат отвлечения; но, тем не менее, обнаружится, что сознание ее обусловлено отвлечением, хотя и естественным для человека.

Я отнюдь не отрицаю, что из обрывков этих разнородных систем можно составить некоторое целое и что эта непоследовательная работа в действительности производилась весьма часто, но я отрицаю, чтобы при последовательном образе действий были возможны другие, кроме этих двух, системы.

4

Между объектами — мы намерены называть *объектом философии* выставленное той или другой философией основание объяснения опыта, так как он, по-видимому, существует только через нее и для нее, — между объектом *идеализма* и объектом *догматизма* существует замечательное различие в их отношении к сознанию вообще.

Все, что я сознаю, называется объектом сознания. Существует три рода отношений этого объекта к представляющему. Объект является либо как впервые созданный представлением интеллигенции, либо как находящийся в наличности без ее содействия; и в последнем случае либо как уже и качественно определенный, либо как преднаходимый лишь в своем бытии, в свойствах же своих подлежащий определению через свободную интеллигенцию.

Первое отношение соответствует чему-либо целиком вымышленному, с целью ли или без цели, второе — предмету опыта, третье — лишь одному-единственному предмету, который мы намерены сейчас указать.

Именно, я могу свободно определить себя к тому, чтобы мыслить тот или другой предмет, например вещь в себе догматиков. Но стоит мне отвлечься от содержания мысли и сосредоточиться только на себе самом — и я стану в этом предмете сам для себя предметом определенного представления. Что я являюсь себе определенным именно так, а не иначе, а именно как мыслящий и из всех возможных мыслей мыслящий именно вещь в себе, это, согласно моему суждению, должно зависеть от моего самоопределения: я свободно сделал себя подобного рода объектом. Себя же самого в себе я не создал; но я вынужден наперед мыслить себя как что-то подлежащее определению в самоопределении. Таким образом, я сам для себя объект, свойства коего при известных условиях зависят только от мысли, но бытие коего всегда должно предполагаться.

Вот это-то “Я в себе”\* и составляет объект идеализма. Следовательно, объект этой системы действительно имеет место в сознании как нечто реальное — не как вещь в себе, от этого идеализм перестал бы быть тем, что он есть, и превратился бы в догматизм, — а как Я в себе; не как предмет опыта, ибо он не определен, а определяет-

---

\* Я избегал доселе этого выражения, чтобы не подать повода к представлению о Я как о вещи в себе. Мои заботы оказались напрасными, поэтому теперь я принимаю его, ибо не вижу, кого бы я должен был оберегать.

ся исключительно мною, и без этого определения он есть ничто и без него вообще не существует, — а как нечто возвышающееся над всяким опытом.

Объект догматизма, напротив, принадлежит к объектам первого рода, к тем, которые целиком создаются свободным мышлением; вещь в себе — чистый вымысел и не обладает никакой реальностью. В опыте она не встречается, ибо система опыта есть не что иное, как мышление, сопровождаемое чувством необходимости; и даже сам догматик, который, как и всякий философ, должен ее обосновать, не может выдавать ее за что-либо иное. Правда, догматик хочет упредить за вещь в себе реальность, т. е. необходимость быть мыслимой в качестве основания опыта; и это удастся ему, если он докажет, что опыт действительно должен быть объяснен ею и без нее объяснен быть не может; но именно это-то и находится под вопросом, и нельзя предполагать то, что еще нуждается в доказательстве.

Итак, объект идеализма имеет перед объектом догматизма то преимущество, что его можно обнаружить в сознании не в качестве такого основания объяснения опыта, которое противоречило бы себе и превращало бы эту самую систему в часть опыта, а в качестве основания объяснения опыта вообще; напротив, последний (объект догматизма) должен быть почитаем не иначе как за чистый вымысел, который ждет своей реализации впервые от успеха системы.

Это приведено только в целях содействия ясному пониманию различия обеих систем, но отнюдь не для того, чтобы извлекать отсюда выводы против последней системы. Что объект всякой философии, как основание объяснения опыта, должен лежать вне опыта, этого требует уже самая сущность философии, и это отнюдь не должно служить в ущерб никакой философии. Почему этот объект, кроме того, должен являться в сознании тем или иным определенным способом, этому мы еще не нашли никаких оснований.

Если бы сделанное только что утверждение оказалось для кого-либо неубедительным, его согласие в отношении целого еще не стало бы от этого невозможным, так как дело идет лишь о мимоходом сделанном замечании. Однако, согласно своему плану, я хочу и здесь обратить внимание на возможные возражения. Может быть, кто-либо станет отрицать утверждаемое здесь непосредственное самосознание в свободном действии духа. Ему мы должны будем еще раз напомнить вышеприведенные условия этого самосознания. Оно не навязывается нам и не возникает само собою; нужно действительно действовать свободно и затем отвлечься от объекта и сосредоточиться исключительно на себе самом. Никто не может быть принуждаем это делать, и, если кто-либо ссылается на это действие, нельзя никогда быть уверенным, поступает ли он при этом правильно и так, как требуется. Одним словом, это сознание никому не может быть показано; каждый должен воссоздать его в себе самом через свободу. Какие-либо возражения против второго утверждения — что вещь в себе есть чистый вымысел — можно делать лишь в силу непонимания. Таких мы отослали бы к сделанному выше описанию возникновения этого понятия.

5

Ни та, ни другая из этих систем не может прямо опровергать противную, ибо их спор есть спор о первом, невыводимом принципе; каждая из них, как только будет признан ее принцип, опровергает принцип другой; каждая отрицает все у противоположной, и у них нет ни одной общей точки, исходя из которой они могли бы прийти к взаимному пониманию и соглашению. Даже когда, казалось бы, они согласны в отношении слов какого-либо положения, каждая из них понимает их в различном значении\*.

---

\* Оттого-то Кант не был понят и наукоучение не нашло себе доступа и не так-то скоро найдет его. Система Канта и система науко-

Прежде всего, идеализм не может опровергнуть догматизма. Правда, первый имеет, как мы видели, то преимущество перед последним, что свое основание объяснения опыта, свободно действующую интеллигенцию, он может обнаружить в сознании. Факт как таковой должен признать наряду с ним и догматик, ибо в противном случае он делает невозможным дальнейший с собою разговор, но он превращает его благодаря последовательному выводу из своего принципа в призрак и обман и делает его, таким образом, непригодным в качестве основания объяснения другого факта, так как в его философии факт этот не может утверждать самого себя. Согласно ему все, что происходит в нашем сознании, есть продукт какой-то вещи в себе, следовательно, таково происхождение и наших предполагаемых определений через свободу и самого предположения, что мы свободны. Это предположение вызвано воздействием вещи на нас, и этим же вызваны определения, которые мы выводим из нашей свободы: мы только не знаем этого и потому не приписываем их какой-либо причине, и таким образом приписываем их свободе. Всякий последовательный догматик — неизбежно фаталист; он не отрицает того факта сознания, что мы считаем себя

---

учения — системы *идеалистические*, не в обычном неопределенном, а в только что указанном определенном значении слова; современные же философы все до одного — *догматики* и твердо решили оставаться таковыми. Кант потому только и был терпим, что из него можно было сделать догматика; наукоучение, которое нельзя было подвергнуть подобной переделке, по необходимости невыносимо для этих мудрецов. Быстрое распространение философии Канта после того, как она была истолкована так, как она была истолкована, служит доказательством не основательности, а поверхностности века. В этом виде она, с одной стороны, является самым странным порождением, которое когда-либо было создано человеческой фантазией, и пронизательности ее защитников делает мало чести то, что они этого не замечают; с другой стороны, легко показать, что она вызвала внимание к себе только тем, что с ее помощью думали, отложив в сторону всякое серьезное умозрение и заручившись чем-то вроде царской грамоты, вновь предаваться излюбленному поверхностному эмпиризму.

свободными, ибо это было бы противно разуму, но он доказывает из своего принципа ложность этого мнения. — Он совершенно отрицает самостоятельность Я, на которой строит свое учение идеалист, и делает его простым продуктом вещи, случайной принадлежностью (*Accidens*) мира; последовательный догматик — неизбежно материалист. Он может быть опровергнут только из постулата свободы и самостоятельности Я; но это — то самое, что он отрицает.

В равной мере и догматик не может опровергать идеалиста.

Принцип его — вещь в себе — есть ничто и не имеет, как должен согласиться и сам защитник этого принципа, иной реальности, кроме той, которая ему принадлежит в его качестве единственного принципа объяснения опыта. Это доказательство идеалист сводит на нет тем, что объясняет опыт другим способом и, следовательно, отрицает то самое, на чем строится догматизм. Вещь в себе становится чистой химерой; не остается более никакого основания, почему бы следовало допускать какую бы то ни было вещь в себе, а вместе с ней падает все догматическое здание.

Из сказанного следует, вместе с тем, абсолютная несовместимость обеих систем, ибо то, что вытекает из одной, упраздняет выводы другой; вытекает, следовательно, неизбежная непоследовательность их смешения воедино. Повсюду, где предпринимались подобные попытки, части не подходили друг к другу и где-либо образовывался огромный пробел. Тот, кто вздумал бы усомниться в только что сказанном, должен был бы показать возможность подобного сочетания, которое есть непосредственный переход от материи к духу и наоборот, или, что совершенно то же, непосредственный переход от необходимости к свободе.

Раз обе системы, как это мы видели, в отношении умозрения кажутся равноценными, обе не уживаются друг с другом, но и ни одна не может ничего поделаться с другой, то возникает интересный вопрос, что же могло бы побу-

дить того, кто это видит — а увидеть это так легко, — предпочесть одну систему другой и почему скептицизм, как совершенный отказ от решения поставленной проблемы, не получает всеобщего распространения.

Спор между идеалистом и догматиком, собственно, сводится к тому, должна ли самостоятельность вещи быть принесена в жертву самостоятельности Я или, наоборот, самостоятельность Я — в жертву самостоятельности вещи. Что же заставляет разумного человека высказаться предпочтительно за то или другое?

Философ не находит в изложенной точке зрения, на которую он необходимо должен встать, чтобы быть философом, и на которую человек рано или поздно встанет даже без умышленного содействия, при дальнейшем развитии своего мышления, — философ не находит в ней ничего кроме того, что он должен представлять себе, что он свободен и что вне его существуют определенные вещи. Остановиться на этой мысли человеку невозможно; мысль о представлении, которое есть только представление (*Vorstellung*), есть половинчатая мысль, отрывочный клочок мысли; нужно примыслить еще что-то, что бы соответствовало ему независимо от процесса представления (*Vorstellen*). Другими словами, представление не может существовать одно, само по себе; лишь в связи с чем-либо другим оно есть нечто, само по себе оно — ничто. Эта необходимость мысли и приводит от указанной точки зрения к вопросу: каково основание представлений или, что совершенно одно и то же, что им соответствует?

Конечно, могут уживаться друг с другом представления о самостоятельности Я и о самостоятельности вещи, но не самая самостоятельность того и другого. Лишь что-либо одно может быть первым, изначальным, независимым: второе уже тем самым, что оно второе, становится необходимо зависимым от первого, с которым оно должно быть поставлено в связь.

Что же из двух должно быть понимаемо как первое? Из разума нельзя почерпнуть никаких оснований для ре-

шения вопроса; ибо речь идет не о включении какого-либо члена в ряд, для чего только и достаточно разумных оснований, но о начале целого ряда, которое, как абсолютно первый акт, зависит исключительно от свободы мышления. Оно определяется поэтому через произвол, но так как и решение произвола должно все-таки иметь какое-нибудь основание, то через *склонность* и *интерес*. Поэтому последнее основание разногласия идеалиста и догматика есть различие их интересов.

Высший интерес, основание всех остальных интересов есть наш *интерес к нам самим*. Так у философа. Не терять свою самость (Selbst) в рассуждениях, а сохранять ее и утверждать — вот интерес, который незаметно руководит всем его мышлением. Есть две ступени развития человечества; и, пока последняя ступень не станет всеобщей — в ходе развития нашего рода есть два основных вида людей. Одни, еще не возвысившиеся до полноты чувства собственной свободы и абсолютной самостоятельности, находят самих себя лишь в представлении вещей; они обладают лишь этим рассеянным, к объектам прикрепленным и из их многообразия вычитываемым самосознанием. Только через вещи, как от некоего зеркала, отображается для них их образ; если лишить их вещей, вместе с ними теряется и их собственное “я”; ради самих себя они не могут отказаться от веры в самостоятельность вещей, ибо сами они существуют лишь вместе с ними. Всем, что они суть, они стали воистину через внешний мир. Кто на самом деле есть только продукт вещей, тот никогда не увидит себя иначе, и он будет прав до тех пор, пока он говорит исключительно о себе и себе подобных. Принцип догматиков есть вера в вещи ради них самих; следовательно, это — косвенная вера в свое собственное рассеянное и на объектах покоящееся “я”

Тот же, кто сознает свою самостоятельность и независимость от всего, что находится вне его, — а этого можно достигнуть, лишь сделав себя чем-либо независимо от всего, через самого себя, — тот не нуждается в вещах в

качестве опоры для своего “я” и не может пользоваться ими, потому что они упраздняют и обращают в пустой призрак эту самостоятельность. Я, которым он обладает и которое его интересует, уничтожает эту веру в вещи; он верит в свою самостоятельность из склонности, стоит за нее со страстью. Его вера в самого себя непосредственна.

Этот интерес объясняет также ту страстность, которая обычно примешивается к защите философских систем. Догматик в самом деле подвергается опасности потерять сам себя вследствие нападения на его систему; однако он безоружен против этого нападения, потому что в глубине его собственного существа есть нечто такое, что действует заодно с нападающим; он защищается поэтому со страстью и озлоблением. Идеалист, напротив, не может удержаться от того, чтобы не взирать на догматика с некоторым пренебрежением, потому что последний не может сказать ему ничего такого, что бы не было ему давно известно и отвергнуто им, как ошибочное; ибо к идеализму восходят если не через самый догматизм, то во всяком случае через расположение к нему. Догматик горячится, перевирает и стал бы преследовать, если бы имел на то власть; идеалист хладнокровен и не прочь высмеять догматика.

Какую кто философию выберет, зависит поэтому от того, какой кто человек, ибо философская система — не мертвая утварь, которую можно было бы откладывать или брать по желанию; она одушевлена душою человека, обладающего ею. Дряблый от природы или расслабленный и искривленный духовным рабством, ученой роскошью или тщеславием характер никогда не возвысится до идеализма.

Можно доказывать догматику недостаточность и неполноту его системы, о чем мы сейчас и поведем речь; его можно приводить в замешательство и тревожить со всех сторон; но нельзя его убедить, потому что он не может спокойно и хладнокровно слушать и исследовать то, чего он безусловно не выносит. Философом — если

идеализм должен оказаться единственной истинной философией — философом нужно родиться, нужно быть к тому воспитанным и самого себя воспитать; но никакое человеческое искусство не способно сделать философом. Поэтому и настоящая наука надеется найти не много прозелитов среди уже сложившихся людей; если ей позволительно вообще надеяться, то она надеется более на молодое поколение, чьи природные силы еще не погублены дряблостью нашего века.

6

Однако догматизм совершенно неспособен объяснить то, что он берется объяснить, и это решает вопрос о его непригодности.

Он должен объяснить представление и берется сделать его понятным из воздействия вещи в себе. Но он не должен отвергать то, что высказывает о представлении непосредственное сознание. Что же говорит оно о нем? В мои намерения не входит здесь втискивать в понятия то, что допускает лишь внутреннее созерцание, еще менее исчерпать здесь то, исследованию чего посвящена значительная часть наукоучения. Я хочу только вновь вызвать в памяти то, что давно уже должен был найти каждый, бросивший хоть один твердый взгляд внутрь себя.

Интеллигенция как таковая *смотрит внутрь самой себя*; это созерцание самой себя непосредственно связано со всем, что ей присуще, и в этом *непосредственном* соединении бытия и созерцания состоит природа интеллигенции. То, что в ней есть, и то, что она вообще есть, она есть *для себя самой*; и лишь поскольку она есть это для себя самой, она есть это как интеллигенция. Я мыслю тот или другой объект; что же это значит, и как являюсь я себе в этом мышлении? Не иначе как следующим образом: если объект есть чистое измышление, то я произвожу в себе известные определения, или, если объект должен быть

чьим-либо действительным, то эти определения имеются в наличности без моего содействия; и я созерцаю *либо это созидание, либо это бытие*. Они во мне, лишь поскольку я их созерцаю: созерцание и бытие соединены неразрывно. — Какая-либо вещь, напротив, может существовать весьма различными способами; но как только возникает вопрос: *для кого* она есть то или другое, — ни один, кто понимает смысл этого слова, не ответит: для себя, а должен будет примыслить еще какую-нибудь интеллигенцию, *для* которой существует вещь; тогда как, напротив, интеллигенция необходимо есть то, что она есть, для себя самой и к ней нет надобности ничего примысливать. Тем самым, что она положена как интеллигенция, положено и то, для чего она есть. Следовательно, в интеллигенции — чтобы выразиться образно — имеется двойной ряд бытия и созерцания, реального и идеального; и в неразрывности этого двойного ряда состоит ее сущность (она — синтетична); тогда как, наоборот, вещи присущ лишь один простой ряд, ряд реального (простая положенность). Интеллигенция и вещь, следовательно, диаметрально противоположны: они лежат в двух мирах, между которыми нет никакого моста.

Эту природу интеллигенции вообще и ее особые определения догматизм хочет объяснить из закона причинности: она должна быть чем-то производным, вторым членом ряда.

Но закон причинности говорит о *реальном* ряде, а не о двойном. Сила действующего переходит на что-либо другое, вне его лежащее, ему противоположное, и производит в нем бытие, вот и все; это — бытие для какой-либо возможной интеллигенции вне его, но не для него самого. Придайте действующему предмету только механическую силу, и он передаст воспринятое действие близлежащему, и таким образом движение, исходящее от первого предмета, может пройти через целый ряд, как долго вы его ни захотите продолжать; но в нем нигде вы не встретите такого звена, которое действовало бы, обращаясь на са-

мого себя. Или придайте действующему предмету самое большее, что вы можете придать вещи, предположите в ней возбудимость так, чтобы она следовала собственным силам и законам своей собственной природы, а не закону, данному ей действием другого предмета, как это имеет место в ряду чистого механизма; тогда, хотя она и реагирует на толчок и хотя в этом действии основание определения ее бытия лежит не в причине, а лишь в условии вообще быть чем-либо, но все-таки она была и остается чистым, простым бытием — бытием для какой-нибудь возможной интеллигенции вне ее. Вы не получите интеллигенции до тех пор, пока вы не примыслите ее как нечто первое, абсолютное, чью связь с независимым от нее бытием вам было бы так трудно объяснить. Ряд есть и остается, согласно этому объяснению, простым, и то, что должно было быть объяснено, так и остается совсем необъясненным. Они (догматики) должны были показать переход от бытия к представлению; этого они не делают, да и могут ли они это сделать? — ибо в их принципе содержится только основание бытия, но не основание совершенно противоположного бытию представления. Они совершают чудовищный скачок в совершенно чуждый их принципу мир.

Они стараются прикрыть этот скачок различными способами. Строго говоря — так рассуждает последовательный догматизм, который тем самым становится материализмом — душа совсем не должна считаться вещью и вообще ничем, разве только продуктом, результатом взаимодействия вещей между собой.

Но таким образом возникает лишь нечто в вещах, но никак не что-либо отличное от вещей, пока мы не примыслим интеллигенцию, наблюдающую вещи. Сравнения, которые они приводят, чтобы сделать свою систему понятной, например сравнение с гармонией, которая возникает из созвучия нескольких инструментов, как раз обнаруживают противоразумность системы. Созвучие и гармония находятся не в инструментах; они — лишь в душе слушателя, который объединяет в себе многообразное во-

едино, и пока не примысливается этот слушатель, до тех пор нет вообще никакой гармонии.

Однако кто же может помешать догматизму допустить душу как одну из вещей в себе? В таком случае душа принадлежит к тому, что догматизм постулирует для решения задачи, и только таким образом становится применимым положение о некоем воздействии вещей на душу, так как для материализма имеет место лишь взаимодействие вещей, через которое производится мысль. Чтобы сделать невысказанное мыслимым, хотят предположить или действующую вещь, или душу, или то и другое вместе такими, чтобы из их действия могли возникать представления. *Действующая вещь* должна быть таковою, чтобы ее воздействия становились представлениями, чем-то вроде Бога в системе Беркли (каковая система есть догматическая система и никак не идеалистическая). Этим не вносится никакого улучшения; мы все же понимаем только механическое воздействие и совершенно не в состоянии мыслить какое-либо другое; следовательно, приведенное предположение содержит одни слова, а смысла в нем нет никакого. Или душа должна быть так устроена, что всякое воздействие на нее становится представлением. Но с этим дело обстоит для нас так же, как и с первым положением; мы его просто не можем понять.

Так поступает догматизм всюду и во всякой форме, в какой бы он ни являлся. Ту огромную пропасть, которая открывается для него между вещами и представлениями, он наполняет не объяснением, а несколькими пустыми словами, которые, правда, можно заучить наизусть и повторять, но под которыми, безусловно, никогда ни один человек чего-либо не мыслил, да и впредь ни один не будет что-либо мыслить. Если же захотят определенно продумать именно тот способ, каким происходит указанное, все понятие улетучивается, как дым.

Поэтому догматизм может лишь повторять свой принцип, повторять его в различных видах, высказывать его и всегда опять сызнова высказывать, но ни перейти от

него к тому, что подлежит объяснению, ни вывести его он не может. Но в этом-то выведении и состоит философия. Поэтому и в отношении умозрения догматизм — не философия, а лишь бессильное утверждение и уверение. Идеализм остается единственно возможной философией.

Только что установленному не придется столкнуться с возражениями читателя, ибо против этого решительно нечего возразить; придется, однако, столкнуться с абсолютной неспособностью многих понять его. Что всякое воздействие — механично и что из механизма не возникает никакого представления, этого не может отрицать ни один человек, понимающий значение слов. Но здесь-то и кроется трудность. Требуется уже некоторая степень самостоятельности и свободы духа для того, чтобы постигнуть начертанную здесь сущность интеллигенции, то, на чем было основано все наше опровержение догматизма. Между тем многие в своем мышлении не пошли дальше понимания простого ряда природного механизма; вполне естественно, что и представление, если они все-таки захотят его мыслить, попадает у них в тот единственный ряд, который имеется в их знании. Представление становится для них чем-то вроде вещи, чему примеры мы находим у наиболее прославленных философских писателей. Такие могут удовлетворяться догматизмом; для них нет никакого пробела, ибо для них вовсе не существует противоположный мир. Поэтому догматика нельзя опровергнуть приведенным доказательством, как бы оно ни было ясно; его нельзя довести до него за отсутствием той способности, с помощью которой постигаются его предпосылки.

К тому же применявшееся здесь обхождение с догматизмом идет вразрез с мягким образом мышления нашего времени, который, правда, во все времена был чрезвычайно распространен, но только в наше время возвысился до выраженной в следующих словах максимы: “не следует быть столь строгим в выведении последствий; в философии нельзя требовать той точности в отношении к дока-

зательствам, как, например, в математике” Если этот образ мышления видит хотя бы одну только пару звеньев цепи и усматривает правило, согласно которому она замыкается, он тотчас же, не исследуя более, из чего она состоит, восполняет и остальную часть огулом с помощью своего воображения. Если какой-нибудь Александр фон Иох\* скажет им: “Все вещи определены естественной необходимостью, между тем наши представления зависят от свойств вещей, а наша воля — от представлений, следовательно, всякий наш волевой акт определен естественной необходимостью и наше мнение о свободе нашей воли — иллюзия”, — то это покажется им необыкновенно ясным и понятным, несмотря на отсутствие в этом рассуждении человеческого рассудка, и они отправляются отсюда убежденные и восхищенные острою доказательства. Я должен напомнить, что наукоучение не только не исходит из этого снисходительного образа мышления, но и не рассчитывает на него. Если из звеньев той длинной цепи, которую оно должно развернуть, хотя бы только одно не замыкает строго к следующему, то пусть это значит, что наукоучение вовсе ничего не доказало.

7

Идеализм, как уже было сказано выше, объясняет определения сознания из действия (*Handeln*) интеллигенции. Последняя для него абсолютна и деятельна, а не страдательна; не страдательна потому, что, согласно его постулату, она является чем-то первичным и наивысшим, чему не предшествует ничего такого, из чего можно было бы объяснить ее страдание. По тем же основаниям ей не принадлежит, в собственном смысле, ни бытие, ни *пресбывание* (*Bestehen*), потому что это — результат какого-нибудь взаимодействия, а между тем нет налицо и не подлежит допущению ничего такого, с чем бы интеллигенция

---

\* По-русски — Александр Ярмо. (*Прим. перев.*)

могла быть полагаема во взаимодействии. Для идеализма интеллигенция есть *делание* (Thun), и сверх этого — безусловно ничего; ее не следует даже называть *деятельной*, потому что этим выражением указывается на что-то пребывающее, чему присуща деятельность. Но идеализм не имеет никакого основания допускать что-либо подобное, так как в его принципе этого не содержится, а все, кроме принципа, еще подлежит выведению. Из действия (Handeln) этой интеллигенции должны быть выведены *определенные* представления, представления о мире, наличном без нашего содействия, материальном, находящемся в пространстве, и т. д., которые, как известно, встречаются в сознании; но из неопределенного нельзя вывести ничего определенного, формула всякого выведения — закон достаточного основания не находит в этом случае себе никакого применения. Следовательно, это положенное в основу действие интеллигенции должно быть *определенным* действием, и — так как интеллигенция сама есть высшее основание объяснения — действием, определенным *через нее самое*, через ее сущность, а не через что-либо внешнее ей. Соответственно с этим предположение идеализма будет таково: интеллигенция действует, но она может в силу самой своей сущности действовать лишь определенным способом. Если этот необходимый способ действия мыслят отдельно от действия, то его очень удачно называют законами действия; таким образом, существуют необходимые законы интеллигенции. — Это делает понятным, вместе с тем, и то чувство необходимости, которое сопровождает определенные представления: интеллигенция чувствует в них не какое-либо воздействие извне, но она чувствует в этом действии границы своего собственного существа. Поскольку идеализм делает это единственно сообразное разуму, определенное и действительно объясняющее предположение о необходимых законах интеллигенции, постольку он называется *критическим* или также *трансцендентальным*. Трансцендентным идеализмом бы-

ла бы такая система, которая выводила бы из свободного и совершенно не подчиненного законам действия интеллигенции определенные представления; предположение совершенно противоречивое, ибо, как только что было замечено, к подобному действию неприменим закон достаточного основания.

Требующие признания законы действия интеллигенции, поскольку верно, что они должны иметь основание в единой сущности интеллигенции, образуют единую систему; это значит — тот факт, что интеллигенция действует при известных условиях именно так, допускает дальнейшее объяснение, именно: он объясняется тем, что она вообще при известном условии имеет некоторый определенный способ действия; и это последнее можно опять-таки объяснить из одного-единственного основного закона. В процессе своего действия она сама дает себе свои законы; и это законодательство, в свою очередь, происходит в силу высшего необходимого действия или представления. Например, закон причинности не есть первый, первоначальный закон, а лишь один из нескольких способов связывания многообразного, и его можно вывести из основного закона этого связывания, и закон этого связывания многообразного, как и само многообразное, можно опять-таки вывести из высшего закона.

Критический идеализм, согласно этому замечанию, может поступать двояко. Либо он действительно выводит из основного закона интеллигенции эту систему необходимых способов действия, а вместе с тем и возникающие отсюда объективные представления, и таким образом постепенно заставляет возникать перед глазами читателя или слушателя всю область наших представлений целиком; либо он с какой-либо точки зрения понимает эти законы в том, например, виде, как они уже непосредственно прилагаются к субъектам, т. е., следовательно, на более низкой их ступени (на этой ступени их называют категориями), и тогда утверждает, что ими определяются и упорядочиваются объекты.

Обратимся к критику последнего рода, который выводит допущенные им законы интеллигенции не из ее сущности; откуда могло возникнуть у него и материальное их знание, знание того, что они суть именно эти законы — закон субстанциальности, закон причинности? Ибо я еще не хочу утруждать его вопросом, откуда он знает, что это только имманентные законы интеллигенции? Это законы, которые непосредственно применяются к объектам; и он мог почерпнуть их лишь через отвлечение от этих объектов, стало быть, только из опыта. Нисколько не легче ему, если он позаимствует их косвенным путем из логики; ибо сама логика для него возникла не иначе, как с помощью отвлечения от объектов, и он лишь сделает косвенно то, что, будучи сделано непосредственно, сразу бросилось бы нам в глаза. Поэтому он не может ничем подтвердить, что постулируемые им законы мышления суть действительно законы мышления, действительно не что иное, как имманентные законы интеллигенции; в противоположность ему догматик утверждает, что они суть всеобщие свойства вещей, имеющие основания в сущности вещей, и нельзя усмотреть, почему мы должны более доверять недоказанному утверждению одного, чем недоказанному утверждению другого. — При таком способе исследования не создается убеждения, что интеллигенция должна действовать именно так, и почему именно так. Для укрепления подобного убеждения следует выставить в предпосылках нечто такое, что может принадлежать лишь интеллигенции, и из этих предпосылок должны быть выведены на наших глазах указанные законы мышления.

При таком способе исследования в особенности непонятно, как возникает самый объект; ибо, если бы даже мы допустили истинность недоказанных постулатов нашего критика, все-таки с их помощью были бы объяснены только *свойства* и *отношения* вещи; например, что она находится в пространстве, проявляется во времени, что ее случайные свойства (*Accidenzen*) должны быть относимы к чему-то субстанциальному и т. д. Но откуда же

то, что обладает этими отношениями и свойствами, откуда же материя, которая вмещается в эти формы? За эту материю прячется догматизм, и зло становится еще хуже.

Правда, мы знаем, что вещь возникает через действие по этим законам, что вещь отнюдь не есть что-либо иное, как *все эти отношения, связанные воедино силой воображения*, и что все эти отношения, взятые вместе, образуют вещь; объект, разумеется, есть первоначальный синтез всех этих понятий. Форма и материя — нераздельные части; совокупность всего оформленного (*die gesammte Formheit*) есть материя, и лишь через анализ мы получаем впервые единичные формы. Но критик, следующий указанной методе, может и в этом только уверять; и остается тайной, откуда сам он это знает, если он это знает. До тех пор, пока мы не заставим всю вещь целиком возникнуть на глазах мыслителя, догматизм не будет изгнан из своего последнего убежища. Но это возможно лишь при том условии, если интеллигенцию мы заставим действовать в ее всецелой, а не частичной закономерности.

Итак, подобного рода идеализм не доказан и недоказуем. Против догматизма у него нет другого оружия, кроме уверения, что он прав; и против высшего, совершенного критицизма — другого оружия, кроме бессильного гнева и утверждения, что нельзя идти дальше, кроме уверения, что за его пределами начинается беспочвенность, что тогда он перестает понимать, и тому подобное, лишенное всякого значения.

Наконец, в подобной системе выставляются лишь такие законы, по которым определяются лишь объекты внешнего опыта с помощью подводящих под законы переменных сил. Но ведь это не более чем ничтожнейшая часть системы разума. Поэтому в области практического разума и рефлектирующей силы суждения этот половинчатый критицизм, которому недостает проникновения в целое деятельности разума, ходит ощупью так же слепо, как повторяющий чужую молитву, и столь же

простодушно пишет выражения, ему самому совершенно непонятные\*

В другом месте я уже однажды изложил вполне ясно метод совершенного трансцендентального идеализма, который выдвигает наукоучение\*. Я не могу себе объяснить, почему не смогли понять этого изложения; тут можно удовольствоваться уверениями, что его не понимают.

Поэтому я вынужден повторить снова сказанное и напоминаю, что в этой науке все зависит от понимания.

\* Такого рода критический идеализм был выставлен г. проф. Беком<sup>3</sup> в его "Единственно возможной точке зрения критической философии". Несмотря на то, что я нахожу недостатки в его воззрениях, подвергнутые выше осуждению, это все-таки не должно меня удерживать от того, чтобы публично засвидетельствовать подобающее уважение человеку, который над путаницей мысли своего времени самостоятельно возвысился до воззрения, что философия Канта учит не догматизму, а трансцендентальному идеализму и что, согласно ей, объект наш не дается ни целиком, ни наполовину, а создается; это заставляет меня ожидать, что со временем он достигнет еще большего. Я считаю названное сочинение наиболее целесообразным даром, какой только может быть сделан современникам, и рекомендую его в качестве наилучшей подготовки тем, кто хочет изучать наукоучение по моим сочинениям. Оно не ведет на путь этой системы, но оно разрушает наиболее могущественное препятствие, закрывающее его для столь многих. — Тон этого сочинения оказался оскорбительным, и еще недавно в одном известном журнале некий рецензент требовал в определенных выражениях: *crustula, elementa velit ut discere prima*<sup>4</sup>; что касается меня, то я нахожу этот тон еще слишком мягким, ибо я воистину не вижу, какую это благодарность заслужили некоторые писатели тем, что они целое десятилетие и более искажали, запутывали и унижали гениальнейшее и возвышеннейшее учение и почему это должно испрашивать их позволения, чтобы дерзнуть быть правым. Ввиду той поспешности, с которой тот же писатель в другом обществе, которое он неизмеримо превосходит, судит о книгах, о которых его собственная совесть должна была бы ему сказать, что он их не понимает и не имеет правильного представления о глубине предмета, я могу пожалеть о нем только ради него же самого.

\* В сочинении "О понятии наукоучения", Веймар, 1794.

Этот идеализм исходит из одного-единственного основного закона разума, который он непосредственно обнаруживает в сознании. При этом он поступает следующим образом. Он предлагает слушателю или читателю свободно мыслить какое-либо определенное понятие: если он помыслит его, он найдет, что вынужден при этом поступать некоторым определенным образом. Здесь нужно различать два понятия: это, с одной стороны, требуемый акт мышления, он выполняется через свободу, и кто его не выполнит сам, тот не увидит ничего из того, что открывает наукоучение, — и, с другой стороны, это тот необходимый способ, коим его следует выполнять; он обоснован природой интеллигенции и не зависит от произвола; он есть нечто *необходимое*, что происходит, однако, лишь в свободном действовании (*Handlung*); он есть нечто *найденное*, нахождение чего, однако, обусловлено свободой.

В такой мере идеализм обнаруживает в непосредственном сознании то, что он утверждает. Но простым предположением остается то, что это необходимое есть основной закон всего разума, что из него можно вывести всю систему наших необходимых представлений не только о мире, поскольку его объекты определяются субсуммирующей и рефлектирующей силой суждения, но и о нас самих как свободных и практических существах, подчиненных законам. Это предположение он должен доказать действительным выводением, и в этом-то как раз состоит его собственная задача.

При этом он поступает следующим образом. *Он показывает, что нечто, установленное наперед в качестве основоположения и непосредственно обнаруженное в сознании, возможно не иначе, как если одновременно происходит нечто другое, и это другое возможно не иначе, как если одновременно происходит нечто третье; и так далее, до тех пор, пока не будут до конца исчерпаны условия обнаруженного вначале, и оно не будет вполне понято в своей возможности.* Этот ход мысли есть непрерывный переход от обусловленного к условию; ка-

ждое условие, в свою очередь, становится обусловленным, и нужно искать его условия.

Если предположение идеализма верно и следствия выведены правильно, то как последний результат, как совокупность всех условий установленного вначале должна вытекать система необходимых представлений или весь опыт целиком, каковое сравнение делается вовсе не в самой философии, а лишь после нее.

Ибо идеализм вовсе не имеет в виду этот опыт как уже заранее известную ему цель, к которой он должен приближаться; в своем способе мышления он не знает ничего об опыте и не обращает на него никакого внимания; он подвигается от своей исходной точки согласно своим правилам, не заботясь о том, что получится в конце. — Прямой угол, из которого он должен провести свою прямую линию, ему дан; нуждается ли он еще в какой-либо точке, по направлению к которой он проводил бы ее? Я полагаю, что тем самым ему даны все точки его линии. Вам дано определенное число. Вы подозреваете, что оно — произведение известных множителей. Вам остается только, согласно хорошо вам известному правилу, искать произведение этих множителей. Согласуется ли оно с данным числом — это будет найдено лишь впоследствии, после того, как вы получите произведение. Данное число — это весь опыт в его целом; множители — то, что было обнаружено в сознании, и законы мышления; умножение — философствование. Те, кто советует вам при философствовании всегда смотреть одним глазом на опыт, тем самым советует вам несколько изменить множитель и не совсем верно производить умножение, чтобы во что бы то ни стало достигнуть согласования в числах, — образ действия столь же недобросовестный, сколь и поверхностный.

Поскольку эти окончательные результаты идеализма как таковые рассматриваются как следствия рассуждения, они суть *a priori* в человеческом разуме; а поскольку то же самое в случае, если рассуждение и опыт действительно совпадут, рассматривается как данное в опыте, оно на-

зывается *a posteriori*<sup>5</sup>. *A priori* и *a posteriori* для совершенного идеализма — отнюдь не что-либо различное, а совершенно одно и то же; только оно рассматривается с двух сторон и различается лишь способом, коим до него доходят. Философия предваряет весь опыт, мыслит его себе как необходимый, и постольку она в сравнении с действительным опытом *априорна*. Число *апостериорно* постольку, поскольку оно рассматривается как данное; то же число *априорно* постольку, поскольку оно выводится из множителей как их произведение. Кто думает об этом иначе, тот сам не знает, что он говорит.

Если результаты какой-либо философии не согласуются с опытом, то эта философия наверняка ложна, ибо она не выполнила своего обещания — вывести и объяснить из необходимого действия интеллигенции весь опыт целиком. В этом случае либо предположение трансцендентального идеализма вообще неверно, либо он трактуется неправильно лишь в определенном изложении, которое не исполняет того, что оно должно исполнять. Так как задача объяснить опыт из его основания заложена в самом человеческом разуме; так как ни один разумный человек не допустит, чтобы в разуме могла заключаться задача, решение которой было бы абсолютно невозможно; так как существует лишь два пути к ее разрешению, путь догматизма и путь трансцендентального идеализма, и первому без околичностей нужно указать, что он не может выполнить обещанного, — то решительный мыслитель всегда выскажется в пользу последнего, а именно что ошибка произошла только в выводах и предпосылки сами по себе вполне правильны, и ни одна неудачная попытка не удержит его от того, чтобы производить новые попытки до тех пор, пока это в конце концов не удастся.

Путь этого идеализма идет, как видно отсюда, от чего-то происходящего в сознании (но не иначе, как вследствие свободного акта мышления) к опыту в его целом. То, что лежит между тем и другим, составляет его собственную область. Это не факт сознания, это не относится к

области опыта, иначе как бы могло что-либо называться философией, ибо она должна указать основание опыта, а основание необходимо лежит за пределами обоснованного. Это — нечто, произведенное свободным, но закономерным мышлением. Это станет сейчас совершенно ясно, как только мы еще несколько ближе рассмотрим основное утверждение идеализма.

Безусловно постулируемое, доказывает он, невозможно без чего-то другого как его условия, это другое — без чего-то третьего, и т. д.; следовательно, во всем, что он выставляет, ничто невозможно в отдельности, но все единичное возможно лишь в соединении со всем. Таким образом, согласно его собственному утверждению, в сознании встречается лишь целое, а это целое и есть опыт. Идеализм хочет изучить его ближе, поэтому он должен подвергнуть его анализу, и притом не на ощупь, не вслепую, а согласно определенным правилам композиции, так, чтобы видеть, как на его глазах возникает целое. Этого он может достигнуть, потому что он может отвлекать, потому что в свободном мышлении он, без сомнения, может постигать единичное в его отдельности. Ибо в сознании проявляется не только необходимость представлений, но и свобода их; и эта свобода опять-таки может поступать либо согласно законам, либо согласно правилам. Целое дано ему под углом зрения необходимого сознания; он находит его так же, как находит самого себя. Возникающий из воссоединения этого целого ряд произведен лишь через свободу. Кто совершает этот акт свободы, тот осознает и этот ряд, и он этим как бы открывает новую область в своем сознании; кто же не совершает этого акта, для того нет в наличности и ничего обусловленного им. Химик составляет какое-либо тело, например известный металл, из его элементов. Простой человек видит хорошо ему знакомый металл; химик — соединение тела и определенных элементов. И что же, видят ли оба что-либо различное? Казалось бы, что нет: они видят одно и то же, но каждый по-своему. Сознаваемое химиком есть *a priori*, он видит единичное; со-

знаваемое простым человеком есть *a posteriori*, он видит целое. Здесь есть только одна разница: химик должен сначала проанализировать целое, прежде чем он сможет его синтезировать, так как он имеет дело с предметом, правило соединения коего он не может знать до анализа; философ же может синтезировать без предшествующего анализа, потому что правило его предмета, разум, ему заранее уже известно.

Поэтому содержанию философии присуща только одна реальность — реальность необходимого мышления, при том условии, если мы хотим мыслить что-либо об основании опыта. Как это утверждает философия, интеллигенцию можно мыслить только деятельную, ее можно мыслить только деятельною известным, определенным способом. Для философии вполне достаточно этой реальности, ибо из нее вытекает, что вообще не существует никакой другой.

Наукоучение хочет установить только что описанный совершенный критический идеализм. Сказанное напоследок содержит его понятие, и относительно него мне нет надобности выслушивать какие-либо возражения, ибо никто не может знать лучше меня самого, что я хочу делать. Доказательства невозможности предмета, который осуществляется и отчасти уже осуществлен, только смешны. Остается обратить внимание исключительно на исполнение и исследовать, выполняет ли оно обещанное.

**ВТОРОЕ ВВЕДЕНИЕ В НАУКОУЧЕНИЕ,  
ДЛЯ ЧИТАТЕЛЕЙ, УЖЕ ИМЕЮЩИХ  
ФИЛОСОФСКУЮ СИСТЕМУ**

Я полагаю, что введение<sup>1</sup>, изложенное в первой части этого журнала, совершенно достаточно для предубежденных читателей, т. е. для таких, которые без предвзятого мнения отдаются писателю, не помогая, но и не сопротивляясь ему. Иначе обстоит дело с теми, кто уже имеет философскую систему. Из построения ее они извлекли для себя известные правила, которые стали у них основоположениями; они без дальнейших рассуждений, и даже не дав себе труда прочитать, признают ложным то, что создано не по этим правилам; да оно и должно быть ложным, раз оно создано вопреки их единственно применимой методе. Если нельзя от них совсем отказаться — и по какому основанию можно было бы это сделать? — то следует прежде всего удалить это препятствие, лишаящее нас их внимания; нужно внушить им недоверие к их правилам.

Это предварительное исследование о методе в особенности необходимо наукоучению, все построение и значение коего решительно отлично от построения и значения обычных доселе философских систем. Изготовители систем, которые я имею в виду, исходят из какого-нибудь понятия; нисколько не заботясь о том, откуда они его взяли и из чего составили, они анализируют его, соединяют с другими, происхождение коих озабочивает их столь же мало; и вот эти-то их рассуждения и составляют их философию. Таким образом, их философия состоит из их собственного мышления. Совсем иначе обстоит дело с наукоучением. То, что оно делает предметом своего мышле-

ния, есть не мертвое понятие, относящееся только страдательно к его исследованию и впервые становящееся чем-то через его мышление; это — нечто живое и деятельное, из себя и через себя созидающее познания, к чему философ относится лишь как наблюдатель. Его задача при этом состоит лишь в том, чтобы вызывать это живое к целесообразной деятельности, чтобы наблюдать эту его деятельность, постигать ее и уразумевать как нечто единое. Он ставит опыт. Его дело — поставить подлежащее исследованию в такое положение, при котором наверняка можно сделать то наблюдение, которое имеется в виду; его дело — внимательно наблюдать явления, правильно прослеживать их и связывать; но как выявляется объект — это не его дело, а дело самого объекта, и он стал бы решительно действовать вразрез со своей собственной целью, если бы не предоставил его самому себе, а вмешивался бы в ход развития явления. Напротив, философ первого рода изготавливает искусственный продукт. В объекте своей обработки он считается только с материей, а не с внутренней самодеятельной силой. Эта внутренняя сила должна быть убита еще до того, как он приступит к своей работе, иначе она стала бы противиться его обработке. Из этого мертвого вещества он изготавливает нечто исключительно собственной своею силой и лишь согласно своим собственным уже заранее заготовленным понятиям. В наукоучении имеется два весьма различных ряда духовного действия: ряд Я, наблюдаемого философом, и ряд этих наблюдений философа. В противоположных философиях, на которые я только что ссылался, имеется лишь *один* ряд мышления, ряд мыслей философа; ибо его предмет сам берется не в качестве мыслящего. Одна из главных причин неправильного понимания и многих бьющих мимо упреков по адресу наукоучения состоит в том, что либо совсем не различают этих двух рядов, либо смешивают то, что принадлежит к одному, с тем, что принадлежит к другому; и поступают так потому, что в своей философии находят всего лишь один ряд. Деяние того, кто изготавливает искус-

ственный продукт, есть на самом деле само явление, ибо его предмет не действует; напротив, донесение того, кто поставил опыт, есть не само явление, о котором идет дело, а понятие о нем\*.

2

Как же приступит наукоучение к делу, чтобы решить свою задачу, после этого предварительного замечания, дальнейшее применение коего будет содержаться в нашем настоящем сочинении?

Вопрос, требующий ответа, как известно, таков: откуда берется система представлений, сопровождающихся чувством необходимости? Или: как мы приходим к тому, чтобы приписывать объективную значимость тому, что на деле только субъективно? Или, так как объективная

---

\* На этом же смешении обоих рядов мышления в трансцендентальном идеализме основывалось бы и то, если бы кто-либо *рядом* и *вне* этой системы находил бы возможной еще и реалистическую систему, столь же основательную и последовательную. Реализм, который навязывается всем нам, и даже самым решительным идеалистам, когда дело доходит до действия, — реализм, т. е. допущение, что предметы существуют совершенно независимо и вне нас, заложен в самом идеализме, объясняется и выводится в нем; а выведение некоторой объективной истины, как в мире явлений, так и в умопостигаемом мире, составляет единственную цель философии. — От *своего* имени философ говорит лишь: “Все, что есть Я, есть через Я”. Само же Я говорит в его философии: “Раз я воистину есмь и живу, существует нечто вне меня, что не через меня находится в наличности”. Как оно приходит к подобному утверждению, философ объясняет из основоположения своей философии. Первая точка зрения есть точка зрения чисто умозрительная, последняя же есть точка зрения жизни и науки (науки, взятой в противоположности наукоучению); последняя постижима лишь из первой. Правда, у реализма есть основание и помимо этого, ибо он навязывается нам нашею природой; но у него нет *известного* и *понятного* основания: но первая точка зрения только для того и есть налицо, чтобы сделать понятной последнюю. Идеализм никогда не может быть *образом мышления*, он только умозрение.

значимость обозначается как бытие: как мы приходим к тому, чтобы допускать какое-то бытие? Так как вопрос этот возникает из углубления в самого себя, из наблюдения того, что непосредственный объект сознания и сам — только сознание, то речь может идти не о каком ином бытии, как о бытии для нас; и было бы совершенно лишено всякого смысла считать его тождественным с вопросом о бытии без отношения к какому бы то ни было сознанию. И, однако, как раз наиболее бессмысленное стало в наш философский век наиболее обычным.

Поставленный вопрос: как возможно бытие для нас? — сам отвлекается от всякого бытия; т. е. не то, что он мыслит небытие, — через что это понятие лишь отрицалось бы, но от него не отвлекались бы, — но он вообще не мыслит понятия бытия вовсе, ни положительно, ни отрицательно. Он спрашивает об основании предиката бытия вообще, все равно, полагается ли оно или отрицается; основание же всегда лежит вне обоснованного, т. е. оно противоположно ему. Ответ, чтобы быть ответом на *этот* вопрос и быть в состоянии действительно вникнуть в него, должен равным образом отвлечься от всякого бытия. Утверждать *a priori* до всякой попытки, что это отвлечение в ответе невозможно, потому что оно вообще невозможно, это значит утверждать, что оно невозможно и в вопросе, что поэтому сам вопрос в указанной постановке невозможен, что, следовательно, проблема метафизики в указанном смысле слова, поскольку ставится вопрос об основаниях бытия для нас, выходит за пределы разума. Противоразумность этого вопроса не может быть доказана вопреки его защитникам из объективных оснований: ибо последние утверждают, что возможность и необходимость этого вопроса основываются на высшем законе разума, на законе самостоятельности (практическое законодательство), которому подчинены все остальные законы разума и которым они обоснованы, но в то же время определены и ограничены в отношении сферы своей значимости. Они согласятся с доводами противников и только

будут отвергать их применимость к данному случаю; по какому праву — об этом противник может, по справедливости, судить лишь при том условии, если он поднимется вместе с ними до их высшего закона, а вместе с тем и до потребности в ответе на оспариваемый вопрос, и, следовательно, перестанет быть их противником. Оспаривание могло бы произойти лишь из субъективной немощи: из сознания, что они лично для себя никогда не поднимали этого вопроса и никогда не чувствовали потребности в получении на него ответа. Против этого и другая сторона не может ничего поделать с помощью объективных разумных оснований: ибо состояние, в котором само собою поднимается указанное сомнение, основывается на предыдущих актах свободы, которые не могут быть вынуждены никаким доказательством.

### 3

Кто же это предпринимает требуемое отвлечение от всякого бытия: в котором из двух рядов оно находится? Очевидно, в ряду философского рассуждения; другого ряда пока еще нет налицо.

То, к чему он только и обращается и из чего он обещает объяснить подлежащее объяснению, есть сознающее, есть субъект, которого он должен поэтому постигнуть вне всяких представлений о бытии, чтобы в нем впервые обнаружить основание всякого бытия — бытия для него, само собою разумеется. Но субъекту, если отвлечься от всякого бытия его и для него, не присуще ничего, кроме действия; он — нечто действующее, в особенности в отношении к бытию. Поэтому он должен был бы постигать его в его действовании, и с этого пункта начинался бы этот двойной ряд.

Основное утверждение философа как такового состоит в следующем: как только Я существует для самого себя, то необходимо возникает для него также и бытие вне его; основание последнего лежит в первом, последнее обусловлено первым: самосознание и сознание чего-то, что не

есть мы сами, необходимо связаны друг с другом; но первое следует рассматривать как обуславливающее, а второе как обусловленное. Чтобы доказать это утверждение не при помощи рассуждений, не как имеющее силу (*gültig*) для системы бытия в себе, а через наблюдение над первоначальным образом действия разума, как имеющее силу (*gültig*) для разума, он должен был бы прежде всего показать, как Я есть и становится для самого себя; затем, что это бытие его самого для себя самого возможно лишь при условии, что вместе с тем для него возникает бытие вне его.

Поэтому первый вопрос был бы таков: как есть Я для самого себя? Первый постулат: помысли себя, построй понятие о самом себе и заметь, как ты это делаешь.

Всякий, кто только сделает это, утверждает философ, найдет, что в мышлении этого понятия его деятельность в качестве интеллигенции обращается на самое себя, делает самое себя своим предметом.

Если же это правильно и с этим согласятся, то способ конструкции Я, образ его бытия для себя (а об ином каком-либо бытии нет нигде и речи) известен, и философ мог бы перейти к доказательству того, что это действие невозможно без другого, с помощью коего для Я возникает бытие вне его.

Так и предпринимает наукоучение свои исследования, как мы сейчас здесь описали. Нам предстоит теперь рассмотреть, по какому праву оно так поступает.

4

Прежде всего, что в описанном акте принадлежит философу как философу и что — подлежащему его наблюдению Я? Я принадлежит не более как обращение на самого себя; все остальное принадлежит изложению философа, для коего система всего опыта в целом уже находится в наличности как простой факт, который на его глазах должен быть осуществлен, дабы он имел возможность познать (*kennen lernen*) способ возникновения этого факта.

Я обращается на самого себя — таково утверждение. Но не существует ли в таком случае Я в наличности еще до этого обращения и независимо от него; не должно ли оно уже быть для себя налицо для того, чтобы быть в состоянии сделать себя самого целью какого бы то ни было действия; а если дело обстоит так, то не предполагает ли ваша философия наперед то, что она должна объяснить?

Я отвечаю: никоим образом. Я возникает первоначально для самого себя впервые лишь через этот акт и только через него, через действие на само действие, каковому определенному действию не предшествует никакого действия вообще. Только для философа оно уже раньше дано как факт, потому что он уже выполнил весь опыт. Он должен выражаться так, как он выражается, чтобы быть понятым; и он может так выражаться, ибо он уже давно овладел всеми необходимыми для этого понятиями.

Всмотримся прежде всего в наблюдаемое нами Я; что же такое это обращение Я на самого себя? К какому классу видоизменений сознания оно должно быть отнесено? Оно не есть постижение в понятиях (*Begreifen*): оно становится таковым впервые через противоположение некоторого не-Я и через определение Я в этой противоположности. Следовательно, оно есть только созерцание. — Поэтому оно и не есть сознание и отнюдь не самосознание; и только потому, что через один только этот акт не возникает никакого сознания, заключают далее к другому акту, через который возникает для нас некоторое не-Я; только через это и становятся возможными успехи философского рассуждения и требуемое выведение системы опыта. Через описанный акт Я вводится в возможность самосознания и вместе с ним — всего остального сознания; но тут еще не возникает никакого действительного сознания. Указанный акт — только часть, и притом подлежащая выделению со стороны философа, а не как бы из-

начально выделенная часть всей той деятельности мысли, с помощью которой она производит свое сознание.

Напротив, как обстоит дело с философом как таковым?

Указанное само себя строящее Я есть не что иное, как его собственное Я. Он может созерцать указанный акт Я лишь в самом себе, и чтобы быть в состоянии созерцать его, он должен совершить его. Он производит его в себе произвольно и свободно.

Но — могут при этом спросить и спрашивали при этом — если вся эта философия построена на чем-то содеянном актом чистого произвола, то не становится ли она вследствие этого вздорной мечтою и чистою фантазией? Как же сможет философ укрепить за этим чисто субъективным деянием его объективность, как же сможет он укрепить изначальность (*Ursprünglichkeit*) за тем, что, очевидно, все же только эмпирично и подвластно времени — тому времени, в которое философ принимается за философствование? Как же сможет он доказать, что его теперешнее свободное мышление, находясь в ряду его представлений, соответствует тому необходимому мышлению, через которое он вообще стал существовать для самого себя и через которое начался весь ряд этих представлений? Я отвечаю: это действие объективно по своей природе. Я есмь для себя; это — факт. Между тем я могу возникнуть для себя только через какое-либо действие, ибо я свободен, и только через это определенное действие, ибо через него я становлюсь действительным для себя в каждый момент, и через любое другое действие становится действительным для меня что-либо совсем другое. Указанное действие и есть как раз понятие Я, и понятие Я есть понятие указанного действия, оба суть одно и то же; и кроме указанного под этим понятием не мыслится и не может мыслиться ничего другого. *Дело обстоит так*, потому что я *делаю* его *таким*. Философ лишь уясняет себе то, что он, собственно, мыслит и искони мыслил, когда он мыслит *себя*; а то, что он мыслит себя, это для него — непосредственный факт сознания. —

Этот вопрос об объективности покоится на странном предположении, что Я есть нечто иное, чем его собственная мысль о себе самом, и что в основе этой мысли лежит еще что-то такое — Бог вещь что — вне мысли, собственные свойства чего озабочивают вопрошающих. Если они спрашивают о такого рода объективной значимости мысли, о связи между этим объектом и субъектом, то я сознаюсь, что наукоучение не может сообщить об этом никаких сведений. Пусть они сами берутся за открытие этой связи в этом или в каком-нибудь другом случае; до тех пор, пока им не придет в голову, что то неизвестное, которое они ищут, в свою очередь есть их мысль, и что то, что они будут подставлять под эту мысль, опять-таки есть их мысль и так до бесконечности; и что они вообще не могут ни о чем спрашивать и ни о чем говорить без того, чтобы не мыслить именно это.

И вот в этом акте, для философа как такового произвольном и лежащем во времени и вместе необходимым и изначальном для Я, которое он этим актом, согласно только что доказанному праву, построает в себе для своих последующих наблюдений и заключений, — в этом акте, говорю я, философ видит самого себя, он непосредственно созерцает свое действование, он знает, что он делает, ибо он — *это делает*.

Возникает ли у него сознание об этом? Без сомнения: ибо он не только созерцает, но и *постигает* (*begreift*). Он постигает свой акт как *действование вообще*, о котором он уже имеет понятие благодаря своему прежнему опыту, притом как это *определенное обращающееся на себя действование*, как он созерцает его в себе: через это характерное отличие он выделяет его из сферы действования вообще.

*Что такое* действование, это можно только созерцать, а не разъяснять из понятий и не сообщать через понятия; но заключающееся в этом созерцании становится понятным лишь по противоположности чистому бытию. Действование — не бытие, и бытие не действование; другого

определения через одни только понятия не может быть; за подлинной сущностью нужно обратиться к созерцанию.

Весь этот способ действий философа теперь кажется, по крайней мере *мне*, весьма возможным, весьма легким, весьма естественным, и я едва могу представить себе, как это моим читателям могло бы показаться иначе и как это они могли бы найти в нем что-то странное и таинственное. Вероятно, каждый будет в состоянии мыслить *самого себя*. Вероятно, он заметит, что, будучи вызван к этому мышлению, он будет вызван к чему-то зависящему от его самодеятельности, к некоему *внутреннему действию*, что, выполняя требуемое, он действительно аффицируется самодеятельностью, следовательно, *действует*. Вероятно, он будет в состоянии отличить *это* действие от противоположного, с помощью коего он мыслит объекты вне себя, и найдет, что в последнем мыслящее и мыслимое противоположны, следовательно, его деятельность должна направляться на нечто отличное от него самого, в то время как в требуемом действовании, напротив, мышление и мыслимое суть одно и то же, и, следовательно, его деятельность должна обращаться на самое себя. Вероятно, он увидит, что, так как *только* таким образом у него возникает мысль о самом себе, ибо через противоположное мышление, как он нашел, у него возникает совсем другая мысль, — что, говорю я, мысль о себе самом есть не что иное, как мысль об этом действии, и слово Я не что иное, как ее обозначение; что Я и *обращающееся на себя* действие — совершенно тождественные понятия. Вероятно, он поймет, что когда он проблематично предполагает вместе с трансцендентальным идеализмом, что все сознание покоится на самосознании и обусловлено им, — предположение, которое он делает и без того, если только он бросил внимательный взгляд на самого себя и возвысился до потребности в философии, но правильность коего должна быть ему категорически доказана в самой философии при помощи полной дедукции всего опыта из возможности самосознания, — вероятно, он поймет, что тогда

он должен *мысленно* предпосылать это обращение на себя всем другим актам сознания, как их обуславливающее, или, что то же, что он должен мыслить это обращение на себя, как первоначальный акт субъекта, и притом как *для него* совершенно необусловленный и поэтому абсолютный акт, так как для него нет ничего в наличности, чего бы не было в его сознании, все же остальное в его сознании обусловлено этим самым актом, следовательно, не может в свою очередь его обуславливать в том же отношении. Он поймет, что, согласно этому, *указанное предположение и это мышление о Я как о первоначально положенном через самого себя* опять-таки совершенно тождественны и что трансцендентальный идеализм, если он приступает к делу систематически, никак не может поступать иначе, чем он поступает в наукоучении.

Отныне тому, кто будет делать какие-нибудь замечания против этого способа действий, я должен буду, чтобы поменьше было ударов в воздух, лишь указать на данное здесь описание его и просить его сказать мне определенно, против какого члена в этом ряду он возражает.

## 5

Это требуемое от философа созерцание самого себя при выполнении акта, благодаря которому у него возникает Я, я называю *интеллектуальным созерцанием* (intellektuelle Anschauung). Оно есть непосредственное сознание того, что я действую, и того, что за действие я совершаю; оно есть то, чем я нечто познаю, ибо это нечто произвожу. Что такая способность интеллектуального созерцания имеется, этого нельзя доказать посредством понятий, как нельзя вывести из понятий и того, что она такое. Каждый должен найти ее непосредственно в самом себе, или же он не сможет познать ее никогда. Требование, чтобы ему доказали ее посредством рассуждений, гораздо более странно, чем было бы требование слепорожденного, чтобы ему объяснили, что такое краски, без того, чтобы он научился видеть.

Однако всякому можно показать в им самим признанном опыте, что это интеллектуальное созерцание встречается в каждом моменте его сознания. Я не могу сделать ни единого шага, не могу двинуть ни рукой, ни ногой без интеллектуального созерцания моего самосознания в этих действиях; только через это созерцание я знаю, что я это делаю, только через него я различаю свое действие и в нем — меня самого от преднаходимого объекта действия. Каждый, кто приписывает себе какую бы то ни было деятельность, ссылается на это интеллектуальное созерцание. В нем — источник жизни, и без него — смерть.

Но это созерцание никогда не появляется одно, как полный акт сознания, как и чувственное созерцание не появляется одно и не заполняет сознания, но и то, и другое должно быть *опознано*. Мало того — интеллектуальное созерцание связано также всегда с каким-нибудь *чувственным* созерцанием. Я не могу находить себя действующим, не находя в каком-нибудь чувственном созерцании, которое опознается, объекта, на который я действую, не составляя образа того, что я хочу создать, который равным образом опознается. Ибо каким образом я знаю, что я хочу создать, и каким образом мог бы я это знать, если бы я не созерцал себя непосредственно в составлении понятия цели как некоего действия? — Только все это состояние в соединении с данным многообразием заполняет сознание. Я осознаю только понятия, понятие объекта и понятие цели, но не лежащее в основе того и другого созерцание.

Может быть, ревностные противники интеллектуального созерцания только это и хотели бы подчеркнуть, — именно, что оно возможно лишь в соединении с чувственным созерцанием, — замечание, разумеется, важное, но поистине не оспариваемое наукою. Если же ввиду этого считают себя вправе отвергать интеллектуальное созерцание, то с равным правом можно было бы отвергать и чувственное созерцание, ибо и оно возможно лишь

в связи с интеллектуальным: ибо все, что может составлять *мое* представление, должно быть относимо ко мне; сознание же (Я) возникает лишь из интеллектуального созерцания. (Достопримечательное явление в истории новой философии, что не замечают того, что все, что можно сказать против утверждения интеллектуального созерцания, имеет силу также и против утверждения чувственного созерцания и что поэтому удары, направляемые на противника, обращаются на нас самих.)

Но если должно быть признано, что не существует непосредственного, изолированного сознания интеллектуального созерцания, то как же философ приходит к его познанию и изолированному представлению? Я отвечаю: несомненно так же, как он приходит к познанию и изолированному представлению чувственного созерцания, через заключение из очевидных фактов сознания. Заключение, через которое философ приходит к утверждению интеллектуального созерцания, таково: я задаюсь намерением мыслить то или другое определенное, и в результате следует желанная мысль; я задаюсь намерением сделать то или другое определенное, и затем следует представление, что это совершается. Таков факт сознания. Если бы я стал рассматривать это согласно законам одного только чувственного сознания, то здесь не оказалось бы ничего, кроме только что указанного, кроме последовательности известных представлений; только об этой последовательности во временном ряду я бы имел сознание и только его был бы в состоянии утверждать. Я мог бы сказать лишь: я знаю, что за представлением о той известной мысли с признаком, что она должна быть налицо, непосредственно во времени следует представление о той же мысли с признаком, что она действительно есть, а за представлением о том известном явлении как о таком, которое должно случиться, представление о том же явлении как об уже случившемся; но я не был бы в состоянии высказать совершенно отличное от этого положение: в первом представлении лежит *реальное основание* второго; вслед-

ствие того, что я помыслил первое, у меня *возникло* второе. Я бы оставался совершенно страдательным — недвижимой ареной, на которой одни представления сменялись бы другими представлениями, а не деятельным принципом, который их производил бы. Положим, я предположу теперь последнее, а ведь я не смогу отказаться от этого предположения, не отказываясь от самого себя; спрашивается, как прихожу я к нему? В указанных элементах чувственного представления не содержится для него никакого основания; следовательно — это особое и притом непосредственное сознание, значит, созерцание, и притом не чувственное созерцание, которое касается материального состояния (*Bestehen*), а созерцание чистой деятельности, которая представляет нечто не неподвижно пребывающее, а постоянно движущееся, не бытие, а жизнь.

Таким образом, философ находит это интеллектуальное созерцание как факт сознания (для него это — факт; для первоначального Я — дело-действие) — не непосредственно как изолированный факт своего сознания, а различая то, что является неразделенным в обыденном сознании, и разлагая целое на его составные части.

Совсем отличная от этого задача — объяснить это интеллектуальное созерцание, которое предполагается здесь в качестве факта, со стороны его *возможности* и защитить его этим объяснением, исходящим из системы всего разума, против подозрения в иллюзорности и обмане, которое оно навлекает на себя своим противоречием с также обоснованным в разуме догматическим образом мышления; укрепить чем-нибудь еще более высоким *веру* в его реальность, из коей, по нашему прямому признанию, в самом деле исходит трансцендентальный идеализм, и указать в разуме тот самый интерес, на котором оно основывается. Это достигается исключительно указанием нравственного закона в нас, согласно которому Я представляется как нечто возвышающееся над всеми производимыми им видоизменениями, согласно которому ему приписывается абсолютное, только в нем и решительно ни в чем дру-

гом не обоснованное действие, и он характеризуется поэтому как нечто абсолютно деятельное. В сознании этого закона, которое, без всякого сомнения, не выведено из чего-либо другого, а есть непосредственное сознание, обосновано созерцание самодеятельности и свободы; я дан себе через самого себя как нечто, что должно быть деятельно некоторым определенным образом, поэтому я дан себе через самого себя как деятельный вообще; я ношу жизнь в самом себе и черпаю ее из самого себя. Лишь через посредство этого нравственного закона я замечаю себя; и раз я замечаю себя таким образом, я замечаю себя необходимо как самодеятельного; и, тем самым, у меня возникает совершенно своеобразный элемент реального воздействия моей самости в том сознании, которое без этого было бы лишь сознанием ряда моих представлений.

Интеллектуальное созерцание есть единственно прочная точка зрения для всякой философии. Исходя из нее и только исходя из нее, можно объяснить все, что происходит в сознании. Без самосознания нет вообще никакого сознания; самосознание же возможно лишь в указанном виде: я только деятелен. Я не могу оставить эту точку зрения; моя философия становится здесь совершенно независимой от всякого произвола и делается продуктом железной необходимости, поскольку необходимость может иметь место в отношении свободного разума, т. е. продуктом *практической* необходимости. Я не могу покинуть эту точку зрения, потому что *не смею* ее покинуть; и таким образом трансцендентальный идеализм обнаруживает себя также единственным согласным с долгом образом мышления в философии, тем образом мышления, в котором тесно сплетаются друг с другом умозрение (Speculation) и нравственный закон. Я *должен* в своем мышлении исходить из чистого Я и мыслить его как абсолютно самодеятельное, не как определенное через вещи, а как определяющее вещи.

Понятие действия, которое становится возможным лишь через это интеллектуальное созерцание само-

деятельного Я, есть единственное понятие, соединяющее оба мира, существующие для нас в наличности, — чувственный и умопостигаемый. То, что противостоит моему действованию — противопоставлять ему что-нибудь я должен, ибо я конечен, — есть чувственный мир; то, что должно возникнуть через мое действование, есть умопостигаемый мир.

Хотел бы я знать, как представили бы себе сознание нравственного закона те, кто при упоминании о каком бы то ни было интеллектуальном созерцании принимают известный важный вид\*; или как они смогли бы конструировать для себя понятия права, добродетели и т. п., которыми они, без сомнения, обладают. Согласно им, существуют лишь два априорных воззрения: время и пространство. Они, без сомнения, образуют эти понятия во времени, форме внутреннего чувства; но они для них, без сомнения, не суть само время, но лишь известное наполнение времени. Что же это такое, чем они наполняют время, и что они подставляют в свою конструкцию этих понятий? Им не остается ничего, кроме пространства, и их право поэтому должно бы выйти, скажем, четырехугольным, а их добродетель — круглой, так же, как и все понятия чувственного созерцания, которые они конструируют: например, понятие дерева, зверя и т. п. суть не что иное, как известные ограничения пространства. Так они не мыслят себе ни права, ни добродетели. Поэтому какова же основа их конструкции? Если они правильно взглянут на дело, они найдут, что это — действие вообще, или свобода. Оба понятия: и понятие права, и понятие добродетели — суть для них определенные ограничения действия вообще, точно так же как все чувственные понятия суть для них определенные ограничения пространства. Но как же они приходят к этой основе своей конструкции? Надо полагать, они вывели действие не из мертвой косности материи, а свободу — не из механизма природы; они долж-

---

\* Это делает, например, во “Всеобщей Литературной Газете” один из рецензентов, Рафаэль, в заметке о сочинении Шеллинга о Я.

ны были получить их через непосредственное созерцание, и поэтому существует, кроме их двух созерцаний, еще и третье.

Поэтому вовсе не так уж маловажно, как кажется некоторым, исходит ли философия из факта или из дела-действия (т. е. из чистой деятельности, которая не предполагает никакого объекта, а производит его сама, и где поэтому действие непосредственно становится делом). Если она исходит из факта, то она ставит себя в мир бытия и конечности, и ей трудно будет найти отсюда путь к бесконечному и сверхчувственному; если она исходит из дела-действия, то она стоит как раз на той точке, которая связывает оба мира и с которой они могут быть обозреваемы единым взором.

6

Ни наукоучению, ни его автору не свойственно искать защиты в каком-либо авторитете. На того, кто вместо того, чтобы смотреть, согласуется ли это учение с решениями его собственного разума, прежде чем убедиться в нем, должен еще посмотреть, согласуется ли оно с учением какого-нибудь другого человека, — на того это учение вообще не рассчитывает, ибо у него недостает самостоятельности, нет совершенно независимой веры в самого себя, которые предполагаются этим учением. Поэтому совсем по другим основаниям, а не для того, чтобы рекомендовать свое учение, автор наукоучения выступил с заявлением, что оно находится в полном согласии с учением Канта и есть не что иное, как правильно понятое учение Канта. В этом мнении он все более укреплялся вследствие продолжавшейся переработки своей системы и вследствие той многосторонности, которую он вынужден был придать своим положениям. Все, кто почитаются знаатоками философии Канта и высказались по этому вопросу, как друзья, так и противники наукоучения единогласно

утверждают противное\*, и по их совету сам Кант, который, без всякого сомнения, должен лучше всех понимать самого себя\*\*, подтверждает это. Если бы автор наукоучения был способен к известному образу мышления, это должно было бы быть для него очень приятным. А так как он совсем не считает позором неправильное понимание Канта и предвидит, что мнение, что это совсем не позорно, очень скоро станет всеобщим, то он мог бы принять на себя то небольшое посрамление, что он некогда неправильно истолковывал Канта, и он получил бы взамен того честь слыть первым изобретателем того взгляда, который, разумеется, получит всеобщее распространение и произведет в человечестве благодетельнейший перево-

\* Остроумный автор заметки о четырех первых томах настоящего философского журнала во "Всеобщей Литературной Газете"<sup>2</sup>, равным образом требующий доказательств для этого утверждения, умалчивает о своем собственном мнении относительно согласия или несогласия обеих систем; поэтому речь никоим образом не идет о нем.

\*\* Господин Форберг<sup>3</sup>, которого "Всеобщая Литературная Газета", "Зальцбургская Газета" и др. называют автором "Фрагментов из моих бумаг" (Йена, 1796), может "подтвердить (с. 17) из *достовернейшего источника* (вероятно, из письма Канта к нему), что, по мнению Канта, моя система совсем иная, чем Кантова" Правда, мне доселе не довелось узнать из достовернейшего или из какого бы то ни было источника мнение Канта о наукоучении; но я весьма далек от того, чтобы требовать от почтенного старца, который поистине заплатил за свое место, чтобы он погружался в совершенно новый, ему совершенно чуждый и решительно отступающий от его манеры ход мыслей только для того, чтобы высказать суждение, которое и без него выскажет время; а что Кант не имеет обыкновения судить о том, чего он не читал, это я знаю очень хорошо. Тем не менее я должен, по справедливости, верить г-ну Форбергу до тех пор, пока не смогу доказать противного. Итак возможно, что Кант высказал подобное мнение. Но в таком случае возникает вопрос, говорил ли он о *действительно прочитанном и действительно понятом* наукоучении или о том чудовищном порождении, которое учителю "точки зрения" угодно было преподнести под именем наукоучения читателям философских "Анналов"<sup>4</sup>, каковые "Анналы", как угодно думать их издателю, обратили внимание на слабые стороны наукоучения.

рот. Трудно объяснить, почему и друзья, и противники наукоучения так усердно противятся этому утверждению, почему они так настоятельно требуют от его автора доказательства для него, которого он никогда не обещал, которое он прямо отклонил от себя и которое могло бы принадлежать к будущей истории наукоучения, а не к его изложению. Противники делают это во всяком случае не из нежной заботливости о славе автора, а друзья могли бы избавить себя от этой заботы, так как я сам не вижу смысла в этой славе и признаваемую мною славу ищу кое в чем другом. Делается ли это для того, чтобы избежать упрека в неправильном понимании сочинений Канта? Но это утверждение — совсем не упрек, по крайней мере в устах автора наукоучения, который сколь возможно громко исповедует, что и он их не понял, и лишь после того, как он нашел на своем собственном пути наукоучение, он открыл в них благой и с самим собой согласный смысл; и, вероятно, оно скоро перестанет быть упреком в чьих бы то ни было устах. Если противники озабочены особенно тем, чтобы отклонить от себя упрек в том, что они не узнали своего собственного, всеми доступными им средствами защищаемого учения, когда оно предстало перед ними в ином виде, то я охотно избавил бы их и от этого, конечно, тяжкого упрека, если бы у меня не было интереса, который мне кажется более значительным, чем их интерес, и которому их интерес *должен* быть принесен в жертву. Именно, я не хочу ни на одно мгновение слыть за большее, чем я есмь, а также позволять приписывать себе заслугу, которой не имею.

Поэтому я должен когда-нибудь приняться за столь часто требуемое доказательство; и потому пользуюсь случаем, который мне здесь представляется.

Наукоучение, как мы только что видели, исходит из интеллектуального созерцания — из созерцания абсолютной самодеятельности Я.

Но неопровержимо и очевидно для всех читателей сочинений Канта, что Кант ни против чего не высказывался

решительнее, можно сказать резче, чем против утверждения какой бы то ни было способности интеллектуального созерцания. Это заявление настолько глубоко обосновано в существе философии Канта, что он после всей дальнейшей переработки своей системы со времени появления “Критики чистого разума” — благодаря чему положения системы приобрели в его сознании, очевидно, гораздо бóльшую ясность и бóльшую законченность, как это становится ясным каждому, кто сравнит внимательно позднейшие сочинения с предшествующими, — что он, говоря, повторяет его с тою же силою в одном еще недавнем своем произведении (“О высокомерном тоне в философии”, “Берлинский Ежемесячник”, май 1796), выводя презирующий всякую работу тон и вообще весьма пагубную мечтательность в философии из пустой иллюзии интеллектуального созерцания.

Нужны ли дальнейшие доказательства тому, что философия, которая построена на том самом, что философия Канта решительно отвергает, есть полная противоположность системе Канта и есть именно та пагубная и бессмысленная система, о которой говорит Кант в названной статье? Прежде, чем строить на этом аргументе, следует разобрать, не обозначены ли одним и тем же словом два совершенно различных понятия в обеих системах? По терминологии Канта, всякое созерцание относится к бытию (к чему-то положенному, к пребыванию); согласно этому интеллектуальное созерцание было бы непосредственным сознанием нечувственного бытия, непосредственным сознанием вещи в себе, и притом через одно лишь мышление; следовательно, созиданием вещи в себе через понятие (приблизительно так, как те, кто доказывает бытие Божие с помощью одних только понятий, должны считать бытие Божие простым выводом из их мышления). Пусть система Канта, согласно принятому ею порядку, вынуждена была отклонить от себя вещь в себе указанным способом; наукоучение устранило ее другим способом: оно знает, что это полнейшее извращение разума, что это совершенно

неразумное понятие; всякое бытие для него необходимо есть *чувственное* бытие, ибо оно выводит понятие целиком впервые из формы чувственности; и оно решительно предостерегает против утверждения какого-бы то ни было средства сношения с нею. Интеллектуальное созерцание в смысле Канта для него — нелепость (*Unding*), которая ускользает из наших рук, как только мы захотим ее продумать, и которая вообще не заслуживает никакого наименования. То интеллектуальное созерцание, о котором ведет речь наукоучение, относится вовсе не к бытию, а к действованию, и у Канта оно совсем не обозначено (пожалуй, разве только в выражении *чистая апперцепция*). И тем не менее и в системе Канта можно указать совершенно точно то место, в котором ему следовало бы говорить о ней. Ведь сознаем же мы, что такое категорический императив по Канту! Что ж это за сознание? Кант забыл поставить себе этот вопрос, потому что он нигде не излагал основания всей философии, но в “Критике чистого разума” излагал только теоретическую, в которой не мог встретиться категорический императив; в “Критике практического разума” — только практическую, в которой дело шло лишь о содержании и не мог возникнуть вопрос о форме сознания. — Это сознание есть, без сомнения, непосредственное, хотя и не чувственное сознание, т. е. именно то, что я называю интеллектуальным созерцанием, и так как в философии нет классических авторов, то называю с таким же правом, с каким Кант называет так нечто другое, что есть ничто; с тем же правом я требую, чтобы прежде, чем судить мою систему, ознакомились бы со значением моих обозначений.

Моему достопочтенному другу г-ну придворному проповеднику Шульцу<sup>5</sup>, которого я познакомил с моей еще не определенной идеей — построить всю философию на чистом Я — много раньше, чем я выяснил ее себе окончательно, и которого я нашел более близким и менее враждебным к этой идее, чем кого бы то ни было другого, принадлежит замечательное место по этому вопросу. В

его исследовании о “Критике чистого разума” Канта (2-я часть, с. 159) значит: “Не следует смешивать чистое деятельное самосознание, в котором, собственно, состоит чье бы то ни было Я, со *способностью созерцания* только потому, что оно может и должно поучать нас непосредственно, и заключать отсюда, что мы обладаем какою-то *нечувственной интеллектуальной способностью созерцания*” (совсем так, как это впоследствии утверждало наукоучение). “Ибо *созерцанием* называется *представление*, которое *непосредственно* относится к предмету. Чистое же самосознание — не представление, а скорее *то*, благодаря чему всякое представление впервые собственно становится представлением. — Когда я говорю, что я представляю себе нечто, это означает то же, как если бы я сказал: я сознаю, что я имею представление об этом предмете” и т. д. Таким образом, по господину Шульцу, представление есть то, о чем возможно сознание. Но вот господин Шульц только что говорил о чистом самосознании. Без сомнения, он знает то, о чем он говорит; и поэтому он, как философ, разумеется, имеет представление о чистом самосознании. — Но господин Шульц говорит и не об этом сознании философа, а о первоначальном, и поэтому смысл его утверждения таков: первоначально, т. е. в обыденном сознании без философской рефлексии, простое самосознание не составляет законченного сознания, а служит лишь необходимой составной частью, благодаря которой впервые становится возможным сознание. Но если *чувственное* созерцание образует сознание, то разве оно не есть также нечто такое, благодаря чему представление впервые становится представлением? Но ведь созерцание без понятия слепо. В каком же смысле господин Шульц думает назвать (чувственное) созерцание за исключением самосознания представлением? С точки зрения философа, как мы видели, самосознание есть представление в той же мере, что и созерцание; с точки зрения первоначального представления, *созерцание* столь же мало есть представление, как и самосознание. Или, может быть, понятие

образует представление? Но ведь понятие без созерцания пусто. И самосознание, и чувственное созерцание, и понятие — все они, взятые в их отдельности суть не представления, а только то, благодаря чему представления становятся возможными. По Канту, по Шульцу, по-моему, для полного представления требуются три условия: то, благодаря чему представление относится к объекту и становится представлением о *чем-нибудь* и что мы единогласно называем чувственным созерцанием (дело обстоит так же и в том случае, если я сам — объект представления; я делаюсь сам для себя устойчивым во времени); то, благодаря чему оно относится к субъекту и становится *моим* представлением и что у Канта и у Шульца не должно называться созерцанием, мною же названо так, ибо оно стоит в том же отношении к законченному представлению, что и чувственное созерцание; и, наконец, то, благодаря чему и то, и другое соединяются вместе и лишь в этом соединении становятся представлением, и что мы опять-таки единогласно называем понятием. И вообще, каково же, в двух словах, содержание наукоучения? Оно таково: разум абсолютно самостоятелен; он есть только для себя; но для себя он есть также только он. Поэтому все, что он есть, должно быть обосновано в нем же самом и объяснено из него самого, а не из чего-либо вне его, до чего он не может дойти как внешнего себе, не отказываясь от самого себя. Короче говоря, наукоучение есть трансцендентальный идеализм. Каково же, в двух словах, содержание философии Канта? Как можно охарактеризовать систему Канта? Я сознаюсь, что не могу себе представить, как можно в Канте понять хоть одно положение и привести его в согласие с другими положениями без той же самой предпосылки; я полагаю, что она проглядывает отовсюду, со всех сторон: я сознаюсь, что между прочим — и потому я уклонялся от требуемого доказательства — что мне казалось немного смешным и скучным показывать лес, перечисляя отдельные деревья.

Я хочу привести здесь лишь одно существенное место из Канта. Он говорит (“Критика чистого разума”, новое издание, с. 136): “В отношении к рассудку высшее основоположение возможности всех созерцаний состоит в том, что все многообразие их подчинено условиям первоначального единства апперцепции”. Другими словами, это значит: чтобы созерцаемое *мыслилось* — это возможно лишь при том условии, чтобы при этом могла сохраняться возможность первоначального единства апперцепции, и, продолжая умозаключать я, — так как, по Канту, созерцание также возможно лишь благодаря тому, что оно мыслится и постигается в понятиях, ибо, согласно ему, созерцание без понятия слепо, т. е. вовсе не есть что-либо, следовательно, само созерцание подчинено условиям возможности мышления, — то таким образом, по Канту, не только непосредственно мышление, но через посредство мышления и обусловленное им созерцание, следовательно, *все сознание* подчинено условиям первоначального единства апперцепции.

Каково же это условие? — Правда, Кант говорит здесь об условиях, но ведь он указывает в качестве основного лишь на одно условие — каковым является условие первоначального единства апперцепции. Согласно § 16 оно таково: “чтобы все мои представления могли сопровождаться представлением “я мыслю” (на с. 132, строка 14, подчеркнуто курсивом, конечно, только слово “я”); т. е. это значит: *Я есмь мыслящий* в этом мышлении.

О каком Я идет здесь речь? Не о том ли, которое кантианцы составляют, выщипывая из многообразия представлений, из коих ни в одном в отдельности его нет, а во всех вместе оно имеется — так что приведенные слова Канта получали бы такое значение: Я, который мыслю *D*, есмь тот же Я, который мыслил и *C*, и *B*, и *A*, и благодаря мышлению о моем многообразном мышлении я становлюсь впервые для себя Я, именно *тождественным* в многообразии? Но тогда Кант был бы как раз таким же жалким пустомелей, как и этого рода кантианцы; ибо

тогда возможность всякого мышления была бы, согласно ему, обусловлена неким другим мышлением и мышлением этого мышления, и я хотел бы знать, как смогли бы мы прийти когда-либо до какого-нибудь мышления\*

Мы, однако, намерены здесь не только умозаключать, но и привести подлинные слова Канта. На с. 132 он говорит: “Это представление “я мыслю” есть акт самопроизвольности, т. е. оно не может рассматриваться как принадлежащее чувственности” (Следовательно, и не к внутреннему чувству, прибавлю я, к которому, конечно, относится только что описанное тождество сознания.) “Я называю его чистою апперцепцией, чтобы отличить его от эмпирической (только что приведенной), потому что оно есть самосознание, которое, производя представление “я мыслю”, должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и *быть тождественным во всяком сознании* и не может сопровождаться никаким дальнейшим представлением” Здесь ясно описана природа чистого самосознания. Оно тождественно во всяком сознании; следовательно, неопределимо через что-либо случайное в сознании: Я в нем определено исключительно через самого себя, и определено абсолютно. — Не может также Кант подразумевать под этой чистой апперцепцией сознание нашей индивидуальности, равным образом смешивать последнее с первым; ибо сознание индивидуальности необходимо сопровождается другим сознанием, сознанием Ты, и возможно лишь под этим условием.

Таким образом, мы находим и у Канта совершенно определенное понятие *чистого Я*, именно такое, каким его выставляет наукоучение. — И в каком отношении ко всему сознанию мыслит Кант это чистое Я в приведенных словах? Как его *обуславливающее*. Следовательно, и по

---

\* Если бы даже мы вздумали уступить им в этом, как ни худо обстоит здесь дело, то все-таки через соединение этих нескольких представлений получилось бы лишь многообразное мышление как *некоторое мышление вообще*, но отнюдь не мыслящее в этом многообразном мышлении.

Канту возможность всякого сознания обусловлена возможностью Я или чистого самосознания точно так же, как и в наукоучении. Обусловливающее предпосылается в мышлении обусловленному, ибо именно это означает указанное отношение: следовательно, уже по Канту из чистого Я должно бы возникнуть систематическое выведение всего сознания, или, что то же, система философии, точно так же как это делает наукоучение, и сам Кант, таким образом, указал на идею подобной науки.

Но, быть может, вздумают лишить этот аргумент силы, сделав следующее различие: одно дело — *обусловлено*, другое дело — *определено*.

По Канту, всякое сознание лишь обусловлено самосознанием, т. е. содержание его может быть обосновано чем-нибудь вне самосознания (находящимся); результаты этого обоснования не должны лишь *противоречить* условиям самосознания; они только не должны уничтожать его возможности — но они отнюдь не должны *проистекать* из него.

Согласно наукоучению, всякое сознание определено самосознанием, т. е. все, что происходит в сознании, *обосновано, дано, создано* условиями самосознания; и вне самосознания для него нет никакого другого основания. — Я должен доказать, что в нашем случае *определенность* непосредственно вытекает из *обусловленности*, что поэтому указанное различие в данном случае не имеет места и ничего не выражает. Тот, кто говорит: все сознание обусловлено возможностью самосознания, *и я хочу в настоящее время рассматривать его с этой стороны*, — тот в этом исследовании и не знает о сознании ничего более, и отвлекается от всего, что, как он полагает, он знает о нем. Он выводит требуемое из выставленного принципа; и лишь то, что он таким образом *вывел* как сознание, есть для него сознание, все же остальное было и остается ничем. Таким образом, выводимость из самосознания для него *определяет* объем того, что имеет для него значение сознания, потому, что он исходит из того предпо-

ложения, что всякое сознание *обусловлено* возможностью самосознания.

Я знаю очень хорошо, что Кант отнюдь не выставил подобной системы, ибо тогда автор наукоучения был бы избавлен от труда и избрал бы для обработки какую-нибудь другую ветвь человеческого знания. Я знаю, что он отнюдь не доказал категорий как условий самосознания, а лишь сказал, что они суть таковые; что пространство и время и все *неотделимое* от них в первоначальном сознании, что наполняет и то, и другое, еще менее того выведены как таковые условия, потому что о них даже не прямо сказано как о категориях, что они суть таковые а лишь через посредство сделанного выше умозаключения. Но я думаю, что знаю так же достоверно и то, что Кант *помышлял* о подобной системе; что все, что он в действительности излагает, суть обрывки и результаты этой системы и что его утверждения имеют смысл и взаимную связь лишь при этом предположении. Представлял ли он себе эту систему не в той степени определенности и ясности, которая дает *возможность* изложить ее и другим, или он, правда, представлял ее себе так, да только не *хотел* излагать ее, на что, по-видимому, указывают некоторые намеки\*, это может, как мне кажется, оставаться

---

\* Например, "Критика чистого разума": "От определения вышеперечисленных категорий я намеренно воздерживаюсь в настоящем исследовании, *хотя и мог бы сделать это*". Каждая из категорий может быть определена только через ее особое отношение к возможности самосознания, и кто обладает этими определениями, тот обладает наукоучением: "*В системе чистого разума было бы справедливо потребовать от меня его*" (это определение), "но здесь оно только отвлекло бы от главного пункта исследования".

Ведь в этом месте противоплагаются друг другу *система чистого разума* и то, что *здесь* (критика чистого разума), и последнее не выдается за первую. Трудно понять, как это с того времени, как особенно Рейнгольд поднял вопрос о фундаменте и полноте исследований Канта и Кантом не было издано никакой *системы* чистого разума, как это в силу одной лишь своей давности критика должна была превратиться в систему и почему это дальнейшие вопросы,

совершенно неисследованным, или если это должно быть исследовано, то пусть это делает кто-либо другой; ибо об этом обстоятельстве я никогда ничего не утверждал. Каковы бы ни были результаты этого исследования, за великим человеком остается та особая заслуга, что он впервые отвлек философию вместе с сознанием от внешних предметов и обратил ее на нас самих; в этом — смысл\* и сокровенная сущность всей его философии, в этом же — смысл и суть наукоучения.

Но мне ставят на вид главное различие, которое должно существовать между системой Канта и наукоучением;

допустимые по поводу этого места, несколько грубо отклоняются, как только они ставятся в действительности. По моему мнению, у “Критики чистого разума” вовсе нет недостатка в фундаменте; фундамент весьма отчетливо лежит перед нами, только на нем ничего не построено, и строительные материалы — хоть и тщательно уже заготовленные — лежат друг подле друга в самом произвольном порядке.

\* Толковать *по смыслу*, конечно, необходимо, если с истолкованием по букве дело не идет на лад. Кант сам не придает большой цены своему буквальному тексту, делая решительное признание в том, что он не чувствует за собою дара ясного изложения, и сам рекомендует в предисловии ко второму изданию “Критики чистого разума” (с. XLIV), объяснять его сочинения, следуя *связи и идее целого*, т. е. согласно духу и намерению, которые могут иметь отдельные места. Он сам дает (“Об одном открытии”, с. 119 и сл.) замечательный образчик истолкования по духу в таком объяснении Лейбница, в котором все положения исходят из предположения: вероятно ли, чтобы Лейбниц хотел сказать это? или то-то, или то-то? На с. 122 он говорит: “не следует смущаться (даваемым Лейбницем в ясных выражениях) объяснением *чувственности как некоторого рода смутного представления*, а скорее должно *выставить взамен его объяснение, соответствующее его намерению, потому что иначе его система не согласовалась бы сама с собой*. Точно так же и утверждаемая им врожденность некоторых понятий понимается неправильно, *если ее берут в буквальном значении*”. Это подлинные слова Канта. Значит, нужно хорошо следить за тем, чтобы всякого оригинального философского писателя (здесь не может быть речи об истолкователях: этих сравнивают с толкуемым ими автором, если он еще не потерян) толковали, следуя *действительно находящемуся в нем, а не какому-нибудь мнимо предполагаемому в нем смыслу*.

на это различие совсем еще недавно было опять указано человеком, который, как не всякому это легко дается, давно имеет за себя обоснованное мнение, что он понял Канта, и который теперь доказал, что он усвоил также и наукоучение. А именно, Рейнгольд, желая доказать (с. 341 “Собрания смешанных сочинений” 2 части, Йена, 1797), что автор наукоучения тем утверждением, которое я только что повторил и обосновал, причиняет несправедливость *самому себе* и — что, разумеется, следует отсюда — *также и другим знатокам сочинений Канта*, говорит: “Основание для нашего утверждения, будто нашим представлениям соответствует нечто вне нас, конечно, и по “Критике чистого разума” заключается в Я; но лишь постольку, поскольку в нем в качестве факта находит место *эмпирическое познание* (опыт) и поскольку это познание должно быть обосновано со стороны своего *трансцендентального содержания* (которое образует лишь его *форму*) *исключительно в чистом Я* — а со стороны своего *эмпирического содержания*, благодаря которому ему принадлежит объективная реальность, в Я *через нечто отличное от Я*. До тех пор, пока это *отличное от Я*, как основание объективной реальности трансцендентального, отыскивалось исключительно вне Я, невозможна была научная форма философии”.

Я бы не убедил своих читателей и не сделал бы своего доказательства основательным, если бы не устранил этого возражения.

Вопрос (исключительно исторический) таков: действительно ли Кант обосновывал опыт со стороны его эмпирического содержания через *нечто отличное от Я*?

Я знаю очень хорошо, что так понимали Канта все кантианцы за исключением одного только г-на Бека, сочинение которого, относящееся сюда, “Точка зрения”, вышло в свет позже наукоучения\* Так понимает его сам

---

\* Господина Шеллинга я не отношу к истолкователям Канта, так же как и сам я никогда не притязал на эту честь иначе, как в сделанном утверждении и в том, что я здесь говорю.

признанный им недавно истолкователь его г-н Шульц, на которого я ссылаюсь здесь из внимания к этому обстоятельству. Как часто он соглашается с г-ном Эбергардом в том, что *объективное основание явлений заключается в чем-то, что есть вещь в себе* (например, с. 99 “Исследования etc.” 2-я ч.); что вследствие этого феномены суть *bene fundata*<sup>6</sup> и т. п. Как толкует Канта еще и поныне Рейнгольд, мы видели только что.

Может показаться притязательным и умаляющим значение других, если кто-либо выступает совершенно один и говорит: “До настоящей минуты среди множества достойных ученых, посвятивших свое время и силы истолкованию одной известной книги, нет ни одного, кто понимал бы эту книгу иначе, как *совершенно превратно*; они нашли в ней систему как раз противоположную той, которая в ней изложена, догматизм вместо трансцендентального идеализма; *я же один только понимаю ее правильно*” Но на самом деле эта притязательность может оказаться мнимой; ибо можно надеяться, что вслед за ним и другие будут понимать эту книгу так, и этот единственный не останется единственным. Я не хочу здесь приводить других оснований, почему именно не должно считать дерзким возражать всем кантианцам сразу.

Но — что удивительнее всего в этом деле — то открытие, что Кант ничего не ведает о чем-либо отличном от Я, менее всего — новость. Вот уже десять лет, как каждый может прочесть в печати основательнейшее и исчерпывающее доказательство тому. Оно находится в сочинении Якоби<sup>7</sup> “Идеализм и реализм, беседа” (Бреславль, 1787), в приложении “О трансцендентальном идеализме”, с. 207 и сл. Тут Якоби привел и сопоставил решительнейшие и наиболее бросающиеся в глаза суждения самого Канта по этому вопросу его собственными словами. Я не намерен проделывать вторично то, что уже сделано и чего нельзя сделать лучше и успешнее, и тем охотнее отсылаю читателей к указанной книге, что вся книга целиком, как и все

философские сочинения Якоби, может еще и теперь составлять полезное для нашего века чтение.

Пусть эти истолкователи Канта позволят мне обратиться к ним всего лишь с несколькими вопросами. Как далеко простирается, по Канту, применимость категорий, и особенно категории причинности? Только на область явлений; следовательно, только на то, что уже есть для нас и в нас самих. В таком случае каким образом можно было бы прийти к допущению чего-то отличного от Я как основания эмпирического содержания познания? Я думаю — только через заключение от обоснованного к основанию, т. е. через применение понятия причинности. Так представляется дело самому Канту (с. 211 сочинения Якоби); и уже на этом основании он отвергает допущение *находящихся вне нас вещей в себе*. Эти же истолкователи заставляют его забыть на сей раз основное положение его системы относительно значимости категорий вообще и распространить его при помощи смелого вывода за пределы мира явлений на вне нас находящиеся вещи в себе. Энезидем, который лично понимает Канта, конечно, также в этом смысле и скептицизм коего точно так же, как и те кантианцы, полагает истинность нашего познания в его согласии с вещами в себе, достаточно выразительно осудил эту резкую непоследовательность. Что же ответили ему на это эти истолкователи? — Что Кант говорит о вещи в себе? Но что такое для него эта вещь? *Ноумен* (Noumen), как мы можем прочесть во многих местах его сочинений. То же самое она и у Рейнгольда, и у Шульца, а именно только ноумен. Но что же такое ноумен? По Канту, по Рейнгольду, по Шульцу, это нечто такое, что только *примысливается* нами к явлению, согласно доказуемым и Кантом доказанным законам мышления, и что *должно* примысливаться, согласно этим законам\*; что *возникает*,

---

\* Здесь лежит краеугольный камень реализма Канта. С точки зрения жизни, где я — только нечто эмпирическое, я *должен мыслить себе* нечто как вещь в себе, т. е. как наличное независимо от меня, *эмпирического*; и именно потому я ничего не знаю о сво-

таким образом, *только через наше мышление*; однако не через наше *свободное*, но *необходимое* под предположением Яйности (*der Ichheit*) мышление — и поэтому находится налицо лишь *для нашего мышления*, для нас как мыслящих существ. К чему еще может послужить этим истолкователям этот ноумен или вещь в себе? Эта мысль о вещи в себе обоснована ощущением, а ощущение они хотят опять-таки обосновать через мысль о вещи в себе. У них земной шар покоится на большом слоне, а большой слон покоится на земном шаре. У них вещь в себе, которая есть только мысль, должна *воздействовать* на Я! Что же, неужели они забыли свои прежние речи, и разве теперь уже вещь в себе, которая еще только что была чистою мыслью, для них — нечто другое, чем чистая мысль? Или они хотят совершенно серьезно приписать чистой мысли исключительный предикат реальности, предикат деятельности? И в этом заключались бы те удивительные открытия великого гения, который освещает своим факелом находящийся на пути к падению философский век?

Мне слишком хорошо известно, что кантианство кантианцев есть действительно только что описанная система, что оно действительно есть это чудовищное соединение грубейшего догматизма, предполагающего воздействие вещей в себе на нас, и самого решительного идеализма, выводящего всякое бытие из одного только мышления

---

ей деятельности в этом мышлении, *что она не свободна*. Только с философской точки зрения я могу *умозаключать* к этой деятельности в моем мышлении. Поэтому-то и могло случиться, что самый светлый мыслитель своего века, на сочинение коего я ссылался выше, не согласился со столь правильно понятым трансцендентальным идеализмом и даже полагал уничтожить его одним только его изложением, потому что он не давал себе ясного отчета в указанном различии двух точек зрения и предполагал, что идеалистический образ мышления требуется в жизни, — требование, которое, разумеется, достаточно изложить, чтобы уничтожить. Так же как отсюда же, по моему мнению, проистекает и то, что другие, исповедуя этот идеализм, хотят допустить кроме идеалистической еще и реалистическую систему, к которой им никогда не найти доступа.

интеллигенции и ничего не знающего ни о каком другом бытии. В том, что я собираюсь сказать на этот счет, я делаю исключение для тех двух достоуважаемых людей, которых я назвал до этого: для Рейнгольда, потому что он с такою силою духа и любовью к истине, которые делают великую честь и его уму, и его сердцу, отверг эту систему (которую, однако, он все еще считает системой Канта, и только в этом историческом вопросе я с ним несогласен), и для Шульца, потому что он давно уже и особенно после новых исследований не подает голоса в философии и этим заставляет справедливо предполагать, что он усомнился в своей прежней системе. В общем же каждый, кто лишь настолько владеет своими умственными способностями, что может различать мышление и бытие и не смешивает их друг с другом, должен понимать, что такой системе, в которой оба действительно подчинены друг другу, слишком много оказывают чести, когда говорят о ней серьезно. Разумеется, от очень немногих людей можно ждать, что они преодолечат естественную склонность к догматизму и отдадутся свободному полету умозрения: можно ли ждать того, что оказалось невозможным для человека таких выдающихся духовных способностей, как Якоби, от некоторых других, коих я, по чести, не назову здесь? Ну и пусть бы себе навсегда были и оставались догматиками! Но то, что эти неисправимые догматики нашли возможным вообразить, будто “Критика” Канта может послужить им в пользу, то, что они ввиду того, что критические сочинения Канта — Бог весть по какому случаю — удостоились похвалы в одном известном журнале, — сочли для себя возможным также следовать моде и стать кантианцами; то, что они вот уже целые годы с того времени в своем безумии исписали не одну стопу дорогой бумаги, ни разу за это долгое время обратившись на самих себя и не понимая ни одного периода из того, что они написали; то, что они поныне, уже после того, как их довольно чувствительно порастолкали, не могут протереть глаза ото сна и предпочитают отбиваться ногами и рука-

ми от неприятных нарушителей покоя; то, что жаждущая поучения немецкая публика нарасхват покупала эту измазанную бумагу и старалась вобрать в себя ее смысл, и что она переписывала ее, и в третий раз переписывала переписанное, не особенно-то отдавая себе отчет в том, что в ней нет никакого смысла, — это навсегда останется в летописях философии позором для нашего века, и наши потомки не смогут себе объяснить событий этого года иначе, как предположив какую-то духовную эпидемию, которая распространилась в это время.

Но, скажут мне, если мы отвлечемся от цитированного сочинения Якоби, которое, конечно, бьет по нас жестоко подлинными словами Канта, то твой аргумент, в сущности, сводится к следующему: это нелепо, а потому Кант этого не говорил. Если мы даже и согласимся с первым, — как мы это и должны, к сожалению, сделать, — то почему же Кант не мог бы сказать этой нелепости совершенно так же, как и мы прочие, среди которых находятся некоторые, коих заслуги ты сам признаешь и у коих ты, вероятно, не будешь отрицать присутствия всякого здравого рассудка? — Я отвечаю: одно дело — изобретатель системы, другое — его истолкователи и последователи. То, что для последних не служит свидетельством об абсолютном отсутствии здравого разума, служило бы таковым для первого. Основание для этого таково: последние еще не имеют идеи целого, ибо, если бы она у них была, то им не было бы надобности изучать новую систему; они должны еще составить эту идею из *частей*, которые им излагает изобретатель; и в действительности все эти части станут в их уме совершенно определенными, округленными и выложенными не раньше, чем они составят одно-единственное целое. Но, может быть, это постижение частей потребует некоторого времени, и в течение этого времени может оказаться, что они определили их в отдельности неверно и поэтому поставили их в противоречие друг с другом в *отношении к имеющему произойти целому*, которого, однако, они еще не имеют. Напротив, изобретатель исходит

из идеи целого, в которой объединены все части, и эти части он излагает в отдельности, потому что он только через них может сообщить целое. Дело первых — синтезирование того, чего они еще совсем не имеют, но впервые должны получить через синтез; дело последнего — анализирование того, что он уже в себе имеет. Совсем не следует, что первые действительно мыслят то противоречие, в котором находятся отдельные части в отношении к имеющему быть составленным из них целому, противоречие, которое найдет в них затем кто-либо другой, соединяя эти части; ибо как это было бы возможно, если они еще не дошли до связи целого? Но наверняка следует, что тот, кто исходит из действительной связи целого, мыслит или полагает, что мыслит то противоречие, которое имеется между частями его изложения, ибо он некогда, без всякого сомнения, имел эти части вместе. Нет ничего нелепого в том, чтобы сначала мыслить догматизм, а потом — трансцендентальный идеализм: это можем делать все мы и должны делать все, когда мы философствуем об обеих системах; но нелепо хотеть мыслить обе *как единое*. Истолкователям системы Канта нет необходимости делать это, но автор этой системы бесспорно сделал бы это, если бы его система исходила из этого соединения.

Для меня, по крайней мере, невозможно приписывать такой абсурд человеку, который еще владеет своим разумом; как же я могу приписывать его Канту? Поэтому, пока Кант не объявил определенно, буквально в этих словах, *что он выводит ощущение из впечатления от вещи в себе*, или, пользуясь его терминологией, *что ощущение должно быть объясняемо в философии из вне нас находящегося трансцендентального предмета в себе*, до тех пор я не поверю тому, что эти истолкователи преподносят нам о Канте. Если же он сделает такое заявление, то я буду считать “Критику чистого разума” скорее произведением самого странного случая, чем чьей-либо головы.

Но ведь Кант говорит, возразят противники, ясными словами (§ 1 “Критики чистого разума”), “что предмет

нам дается”; “что это возможно лишь вследствие того, что предмет известным образом аффицирует душу”; “что существует способность получать представления вследствие того способа, каким предметы аффицируют нас, которая называется *чувственностью*”. Он даже говорит (Введение, с. 1): “Чем же пробуждалась бы к деятельности наша способность познания, если не предметами, которые действуют (*güthgen*) на наши чувства и отчасти сами производят представления, отчасти побуждают нашу деятельность рассудка сравнивать их, соединять и разделять и таким образом перерабатывать *грубый материал* чувственных впечатлений в познание, именуемое опытом”. — Вот, приблизительно, все места, которые они могли бы привести в свою пользу. При этом — только противопоставляя одни места другим и одни слова другим и отвлекаясь от идеи целого, которой, по моему предположению, еще нет у этих истолкователей, — я прежде всего спрошу: если эти места на самом деле несовместимы с позднее бесконечное число раз повторяемыми суждениями, что не может быть и речи о воздействии со стороны находящегося вне нас трансцендентального предмета в себе, почему же случилось так, что эти истолкователи предпочли пожертвовать ради *немногих* мест, которые, согласно им, учат догматизму, бесчисленными местами, которые учат трансцендентальному идеализму, а не наоборот, ради последних — первыми? Без сомнения, вследствие того, что они не без предвзятости подходили к изучению сочинений Канта, а привносили в него в качестве масштаба для объяснения свой догматизм, тесно спаянный с их сокровенною сущностью, как единственно верную систему, которой, разумеется, должен был держаться и рассудительный Кант, и искали у Канта не поучения, а подтверждения догматизму.

Но действительно ли несовместимы эти кажущиеся противоположными суждения? Кант говорит в этих местах о *предметах*. Что должно означать у него это выра-

жение, на этот счет мы, без сомнения, не должны ничего предрешать, а выслушать об этом собственное объяснение Канта. “Рассудок, — говорит Кант (с. 221 сочинения Якоби), — присоединяет объект (предмет) к явлению, *соединяя* его многообразие в *едином сознании*. Мы говорим, что познаем *предмет*, в том случае, если произвели синтетическое единство в многообразии созерцания, и понятие об этом единстве и есть представление предмета = *X*. *Это = X не есть, однако, трансцендентальный предмет* (т. е. вещь в себе), *ибо о нем мы не знаем даже этого*”. Итак, что такое предмет? Нечто, присоединенное рассудком к явлению, только *мысль*. — Предмет *аффицирует; нечто, что только мыслится, аффицирует*. Что же это значит? Если у меня имеется хоть крупинка логики, то не что иное, как следующее: оно аффицирует постольку, поскольку оно есть, следовательно, *оно лишь мыслится как аффицирующее*. Ну, а “способность получать представления вследствие того способа, каким предметы аффицируют нас”, — что же она такое? Так как даже и возбуждение (Affection) мы только мыслим, то и содержание его мы, без сомнения, только мыслим; оно также есть чистая мысль. Если ты полагаешь какой-либо предмет с мыслью, что он тебя аффицировал, то *в этом случае ты мыслишь себя аффицированным*, и если ты мыслишь, что это происходит при *всех* предметах твоего восприятия, то ты мыслишь себя как *вообще доступного аффицированию*, или, другими словами, ты приписываешь себе *этим своим мышлением* восприимчивость, или чувственность. Таким образом, предмет и как данный *только мыслится*: и таким образом заимствованное из введения место заимствовано с эмпирической точки зрения опять-таки только из системы *необходимого мышления*, которое должно быть объяснено и выведено впервые через следующую за ним критику.

Итак, неужели для объяснения познания не предполагается вообще никакого *воздействия* (Rührung), никакого *возбуждения* (Affection)? Выразим различие одним сло-

вом: конечно, всякое познание исходит из возбуждения, но не из возбуждения *через предмет*. Таково мнение Канта и таково же мнение наукоучения. Так как г-н Бек, если я его правильно понял, проходит мимо этого важного обстоятельства, а также и г-н Рейнгольд\* обращает недостаточно внимания на то, что обуславливает полагание не-Я и что только и делает его возможным, то я считаю уместным, пользуясь случаем, объяснить дело вкратце. Я буду при этом пользоваться моим словоупотреблением, а не словоупотреблением Канта, потому что естественно владею более первым, чем последним.

Согласно созерцанию моего самополагания, насколько достоверно то, что я полагаю себя, я полагаю себя как что-то ограниченное. Я, согласно этому созерцанию, конечен.

Эта моя ограниченность есть первоначальная ограниченность, так как она обуславливает полагание меня самого через самого себя. — Здесь можно было бы желать еще дальнейшего объяснения: или объяснения моей ограниченности как рефлектируемого из моей необходимой ограниченности как рефлектирующего, так что я становился бы конечным, потому что я могу мыслить только конечное, — или, наоборот, объяснения ограниченности рефлектирующего из ограниченности рефлектируемого, так что я мог бы мыслить только конечное, так как я конечен; но подобное объяснение не объясняло бы ничего; ибо первоначально я — ни рефлектирующий, ни рефлектируемое, и ни одно из них не определяется через другое, а я есмь *и то, и другое в их соединении*, каковое соединение я, конечно, не могу мыслить, так как именно в мышлении я отделяю рефлектируемое и рефлектирующее.

Всякая ограниченность, согласно созерцанию ее и согласно ее понятию, есть ограниченность *всецело определенная*, а не просто ограниченность вообще.

---

\* В своем "Изъяснении основных моментов наукоучения" в указанных выше "Смешанных сочинениях".

Из возможности Я, как мы видим, выведена необходимость *его ограниченности вообще*. Но *определенность* ее не может быть выведена, ибо она-то сама и есть нечто, обуславливающее всякую яйность (Ichheit). Поэтому здесь — конец всякой дедукции. Эта определенность является чем-то абсолютно случайным и составляет *чисто* (bloss) *эмпирическое* в нашем познании. Благодаря ей, например, я — из возможных разумных существ — человек, из людей — это *определенное* лицо и т. д.

Эта моя ограниченность в ее определенности обнаруживается в ограничении моей практической способности (здесь-то философия вынуждается выйти за пределы области теоретической в практическую), и непосредственное восприятие этого ограничения есть *чувство* (я предпочитаю называть его так, а не *ощущением*, как Кант; ощущением оно впервые становится через отнесение к предмету посредством мышления): чувство сладкого, красного, холодного и т. п.

Забвение этого первоначального чувства ведет к беспочвенному трансцендентальному идеализму и к неполной философии, которая не может объяснить только ощущаемых предикатов объектов. Мне кажется, что Бек попал на этот ложный путь и что Рейнгольд думает, будто им идет наукоучение.

В желании объяснить далее это первоначальное чувство воздействием какого-то *нечто* состоит тот догматизм кантианцев, на который я только что указал и который они охотно приписали бы и Канту. Это их нечто есть необходимо жалкая вещь в себе. При непосредственном чувстве, по указанному выше основанию, кончается всякое *трансцендентальное* объяснение. Но *эмпирическое* Я, рассматриваемое с трансцендентальной точки зрения, конечно, объясняет себе чувство; согласно закону: нет ограничения без ограничивающего — оно создает себе с помощью созерцания протяженную материю, к которой оно относит с помощью мышления это чисто субъективное в чувстве как к его основанию, и создает себе объект

исключительно через этот синтез. Дальнейший анализ и дальнейшее объяснение его собственного состояния дает ему его систему мира; а наблюдение законов этого объяснения дает философу его науку. В этом — *эмпирический реализм* Канта, который в то же время есть *трансцендентальный идеализм*.

Всю эту определенность, следовательно, и возможную через нее сумму чувств следует рассматривать как априорную, т. е. как определенную абсолютно и без всякого содействия с нашей стороны; это и есть *восприимчивость* Канта, и одна из ее разновидностей есть для него возбуждение (*Affection*). Без нее сознание, конечно, необъяснимо.

Это, несомненно, есть непосредственный факт сознания: я чувствую себя определенным таким-то и таким-то образом. Когда же много раз прославленные философы хотят *объяснить* это чувство, то они не замечают, что хотят прицепить к нему что-то такое, чего нет непосредственно в факте; и как могли бы они это сделать иначе, чем через мышление согласно какой-нибудь категории, в данном случае согласно закону реального основания? Но если они не обладают непосредственным созерцанием вещи в себе и ее отношений, то что же они знают об этом законе кроме того, что *они* вынуждены мыслить в согласии с ним? Таким образом они свидетельствуют лишь о том, что они вынуждены примысливать в качестве основания некую вещь. Это мы уступаем им в качестве точки зрения, на которой они стоят, и будем утверждать так же, как и они. Их вещь произведена их мышлением; но тотчас затем она должна снова стать какою-то вещью в себе, т. е. не должна быть произведена мыслью. Право же, я их не понимаю; я не могу помыслить ни этой мысли, ни того рассудка, коим мыслят эту мысль, и я очень хотел бы развязаться с ними навсегда настоящим разъяснением.

Вслед за этим отступлением мы возвращаемся к нашему первоначальному намерению описать ход наукоучения и оправдать его против замечаний некоторых философов. “Философ созерцает самого себя в том действовании, через которое он построит для самого себя понятие о самом себе”, — сказали мы выше (параграф 5); “и он мыслит это действие”, — прибавляю я здесь. — Философ, без сомнения, знает то, о чем он говорит; но чистое созерцание не дает никакого сознания; мы знаем лишь то, что мы постигаем и мыслим. Конечно, это постижение своего действования, как равным образом было уже замечено выше, вполне возможно для философа, уже располагающего опытом: ибо он обладает понятием *о действовании вообще и как таковом* в противоположность равным образом ему уже знакомому *бытию*; а также понятием об этом *особенном* действовании, потому что оно отчасти есть действие интеллигенции как таковой, исключительно идеальная деятельность и никак не реальное действие (*Wirken*) при помощи практической способности в более тесном смысле, отчасти есть среди возможных действий этой интеллигенции как таковой, лишь действие, *обращающееся на самого себя*, а не направляющееся на какой-либо объект вовне.

Не следует только при этом здесь, как и повсюду, упускать из виду то, что созерцание есть и остается основой понятия, тем, что в нем понимается. Мы абсолютно ничего не можем выдумать для себя или создать через мышление; мы можем мыслить лишь то, что непосредственно созерцается; мышление, в основе коего нет никакого созерцания, которое не касается какого-либо созерцания, находящегося налицо в тот же нераздельный момент, есть пустое мышление; собственно, оно не есть даже мышление; в лучшем случае оно может быть мышлением об одном только знаке понятия, и если этот знак, как следует

ожидать, есть слово, — то бессмысленным высказыванием этого слова. Я определяю для себя свое созерцание через мышление чего-либо противоположного; это и только это означает выражение: я постигаю созерцание.

Через мышление мыслимое в нем действие становится для философа *объективным*, т. е. предносящимся ему, поскольку он мыслит его, как нечто препятствующее свободе (неопределенности) его мышления. Таково истинное и первоначальное значение объективности. Раз я мыслю, я мыслю что-нибудь определенное; ибо иначе я не мыслил бы вовсе и не мыслил бы ничего; или другими словами: свобода моего мышления, которая могла бы направляться на бесконечное многообразие объектов, как я полагаю, направляется теперь только на эту ограниченную сферу мышления моего наличного предмета; она ограничена им; я свободно удерживаю себя в этой сфере, когда смотрю на себя; я *удерживаем* этой сферой и ограничен ею, как только смотрю на объект и в мышлении его забываю самое мое мышление, как это непременно случается в обыденном мышлении.

Только что сказанное до послужит к исправлению следующих возражений и недоразумений.

Всякое мышление необходимо относится к какому-нибудь бытию, говорят некоторые. Но тому Я, из которого исходит наукоучение, не должно принадлежать никакого бытия; следовательно, оно немыслимо; и вся наука, построенная на чем-то столь решительно в себе противоречивом, пуста и ничтожна.

Да будет мне позволено сначала сделать общее замечание относительно духа, из которого исходит это возражение. Включая выставленное наукоучением понятие Я в школу своей логики и поверяя его согласно ее правилам, эти мудрецы, без всякого сомнения, мыслят это понятие; ибо иначе как бы могли они сравнивать его и им пользоваться? Если бы они действительно не могли его мыслить, они не могли бы и вымолвить о нем ни слова, и оно оставалось бы для них непознаваемым безусловно во всех

отношениях. Однако, как мы видим, они благополучно осуществили мышление о нем; следовательно, они, во всяком случае, должны его знать. Но так как они, согласно своим когда-то заученным наизусть и неправильно понятым правилам, не должны бы этого мочь, то они предпочитают отрицать возможность известного действия непосредственно вслед за выполнением его, чем отказаться от правил; и они больше верят какой-то старой книге, чем своему собственному глубочайшему сознанию. Как мало могут эти люди уразуметь то, что они сами делают! Как машинально и даже без внутренней наблюдательности и осмысливания создаются их философские определения! Поверил же мейстер Журден, что он в течение всей жизни, не ведая того, говорил прозой, хотя это казалось ему удивительным; они на его месте доказали бы превосходнейшей прозой, что они не могут говорить прозой, так как они-де не владеют ее правилами, а условия возможности какой-либо вещи, разумеется, должны предшествовать ее действительности. Следует ожидать, что, если критический идеализм и впредь будет им в тягость, они в недалеком будущем обратятся к Аристотелю за разъяснением того, действительно ли они живы или уже мертвы и похоронены. Раз они подвергают сомнению возможность осознавать свою свободу и свое Я (Ichheit), то уже теперь они втайне сомневаются об этом предмете.

Их возражение поэтому уместно было бы отклонить без дальнейших рассуждений, ибо оно противоречит самому себе и поэтому само себя уничтожает. Но посмотрим, в чем, собственно, может заключаться основание этого недоразумения! — Всякое мышление необходимо исходит из какого-нибудь бытия; что это может означать? Если под этим должно пониматься только что выставленное и разъясненное нами положение: в каждом мышлении содержится мыслимое, объект мышления, коим ограничивается это определенное мышление и через который оно является ограниченным, — то, без сомнения, следует признать их предпосылки и не наукоучению их отрицать. Эта

объективность для одного только мышления, без всякого сомнения, принадлежит и Я, из которого исходит наукоучение, или, что совершенно то же, акту, посредством которого оно построит себя для самого себя. Только через мышление оно получает и только для мышления имеет оно эту объективность; оно есть только некоторое *идеальное* бытие. — Если же, напротив, под бытием в положении противников должно пониматься не чисто *идеальное*, а некое *реальное* бытие, т. е. нечто действующее не только идеально, но и реально ограничивающее собственно практическую деятельность Я, нечто устойчивое во времени, нечто пребывающее (сопротивляющееся) в пространстве, и они хотят всерьез утверждать, что только нечто подобное и может мыслиться, то это — совершенно новое и неслыханное утверждение, которое они, разумеется, должны были бы снабдить тщательным доказательством. Если бы они оказались правы, то, конечно, никакая метафизика не была бы возможна, ибо понятие Я было бы немислимо; но тогда не было бы возможно и никакое самосознание, а потому и никакое сознание вообще. Мы, конечно, должны были бы перестать философствовать; но они от этого ничего бы не выиграли, ибо и они должны были бы перестать нам возражать. Однако обстоит ли и с ними самими дело так, как они об этом говорят? Разве не мыслят они самих себя в каждый момент жизни свободными и деятельными? Например, разве не мыслят они самих себя свободно действующими авторами весьма пронизательных и весьма оригинальных возражений, которые они время от времени приводят против нашей системы? Разве это “они сами” есть нечто противодействующее их действительности (*Wirksamkeit*), и не есть ли оно скорее прямая противоположность противодействующему — действующее? Относительно этого обстоятельства я должен отослать их назад к сказанному выше (параграф 5). Если бы Я было приписано подобное бытие, оно перестало бы быть Я: оно стало бы вещью, и его понятие было бы уничтожено. Разумеется, впоследствии — впоследствии не во временном

порядке, а в порядке зависимости мысли — подобное бытие будет приписано и Я, которое, тем не менее, остается и должно оставаться Я в нашем значении этого слова; отчасти протяженность и пребывание в пространстве, и в этом отношении оно становится определенным телом, отчасти тождество и продолжительность во времени, и в этом отношении оно становится душой. Но обязанность философии — исследовать и объяснить генетически, как Я приходит к тому, чтобы мыслить себя таким образом; и поэтому все это принадлежит не к предпосылаемому, а к выводимому. — Пусть будет так: первоначально Я есть только делание (Thun); но если только его мыслят еще и как деятельное, то уже имеют эмпирическое и, следовательно, еще только подлежащее выведению понятие о нем\*

Но противники не хотят оставить указанное положение так-таки совсем без доказательств. Они хотят доказать его из логики и притом, так Богу угодно, из закона противоречия.

Если существует что-либо, что в наши дни очевидно обнаруживает плачевное состояние философии как науки, то это — подобного рода происшествия. Если бы кто-либо позволил себе рассуждать о математике, о естествознании, вообще о какой-либо науке так, что из этого можно было бы усмотреть его абсолютное неведение относительно

---

\* Выразим вкратце, в чем тут дело. *Всякое бытие* означает некоторую ограниченность свободной деятельности. И вот эта деятельность либо рассматривается как деятельность чистой интеллигенции как субъекта сознания. Тому, что полагается как только ограничивающее эту деятельность, принадлежит исключительно некое идеальное бытие; объективность только в отношении сознания. Эта объективность есть объект одного только представления в каждом представлении, даже в представлении Я, добродетели, нравственного закона и т. д., или в совершенных вымыслах, в каком-нибудь четырехугольном круге, сфинксе и т. п., или же свободная деятельность рассматривается как действующая, имеющая причинность; в таком случае тому, что ее ограничивает, принадлежит реальное существование. Действительный мир.

но первых оснований этой науки, то его без дальнейших рассуждений отослали бы в школу, которую он слишком рано покинул. Неужели в одной только философии так поступать не полагается? Если кто-либо проявит здесь себя таким же образом, то неужели должно, отвешивая поклоны глубокомысленному мужу, дать ему перед всею публикою то частное обучение, в котором он нуждается, не показывая при этом вида неудовольствия или усмешки? Неужели за две тысячи лет философы не установили ни одного положения, которое они могли бы отныне и впредь предполагать у собратьев по науке без дальнейшего доказательства? Если существует одно такое положение, то, разумеется, это — положение об отличии логики, как только формальной науки, от реальной философии или метафизики. — Что же говорит этот столь страшный закон противоречия, с помощью которого наша система должна быть повержена в прах одним ударом? Сколько мне известно, не более как следующее: *если* какое-нибудь понятие уже определено известным признаком, то оно не должно определяться другим, противоположным первому. Но *каким* признаком должно первоначально определяться понятие, этого он не говорит, да и не может говорить по самой своей природе; ибо он предполагает первоначальное определение уже сделанным и применимым лишь поскольку оно уже предполагается сделанным. Относительно первоначального определения нужно искать совета у другой науки.

Как мы слышим, согласно этим мудрецам, *противоречиво* — не определять какое бы то ни было понятие через предикат реального бытия. Однако как это могло бы быть противоречивым кроме как в случае, если бы они уже определили это понятие через этот предикат и вслед за тем хотели бы его отрицать за ним, а оно все-таки должно было бы оставаться тем же понятием? Но кто же их уполномочил определять понятие таким образом? Или эти виртуозы в логике не замечают, что они постулируют принцип и вращаются в очевидном кругу? О том, суще-

ствует ли действительно такое понятие, которое определяется исключительно по законам синтезирующего и никоим образом не по законам одного только анализирующего разума, *не через этот предикат реального бытия*, об этом они могут осведомиться только у созерцания; логика хочет предостеречь их только против того, чтобы они не переносили затем этот предикат на это понятие — разумеется, в том же отношении, в каком они отняли уже у него определенность через этот предикат. Но если лично они, может быть, еще не возвысились *до сознания* того созерцания, в котором не находится никакого бытия, — самое-то созерцание у них есть, об этом позаботилась уже природа разума, — если они, говорю я, еще не возвысились до сознания указанного созерцания, то, разумеется, *все их* понятия, какие только могут возникнуть из чувственного созерцания, были бы определены через предикат реального бытия; и они ошиблись бы только в одном названии, полагая, что знают это через логику, тогда как они знают это только через созерцание своего жалкого эмпирического “я”. *Что касается лично их*, поэтому они, конечно, стали бы противоречить самим себе, если бы вслед за этим мыслили бы какое-нибудь *из своих* понятий без этого предиката. Поэтому пусть они приберегут для себя свое правило, которое, разумеется, общеобязательно в сфере их возможного мышления, и пусть постоянно поистине тщательно следят за ним, дабы не согрешить против него. *Что касается лично нас*, то мы не можем пользоваться им; ибо мы обладаем несколькими понятиями больше, чем они, на область коих это правило не распространяется и которую они не могут подвергать критическому разбору, потому что для них ее просто нет в наличности. Пусть они занимаются своим делом, а нам предоставят заниматься своим. Даже в той мере, в какой мы соглашаемся с их положением, именно, что в каждом мышлении должен быть объект мышления, оно есть положение отнюдь не логическое, а такое, которое в логике предполагается и через которое она сама впервые становится возможной. Совершенно одно и то же —

определять мышление или объекты (объекты в указанном выше значении); оба понятия тождественны. Логика дает *правила* этого определения; следовательно, надо полагать, она предполагает процесс определения вообще как факт сознания. Что всякое мышление имеет объект, это можно обнаружить только в созерцании. Мысли и наблюдай в этом мышлении за тем, как ты это делаешь, тогда ты, без сомнения, найдешь, что ты противопоставляешь этому мышлению объект этого мышления.

Другое возражение, родственное только что разобранному, таково: если вы не исходите ни из какого бытия, то как же можете вы, не поступая непоследовательно, вывести бытие? Из того, что вы берете для обработки, вы никогда не извлечете ничего кроме того, что вы уже там имеете, если только вы приступите к делу честно и не будете прибегать к фокусническим проделкам.

Я отвечаю: конечно, не будет выведено какого-либо бытия в том смысле, в каком вы привыкли понимать это слово, — *бытия в себе*. То, что философ имеет перед собою, — это нечто действующее по законам, и то, что он устанавливает, есть ряд необходимых действий этого действующего. Среди этих действий находится и такое, которое самому действующему кажется бытием и, согласно подлежащим открытию законам, необходимо должно казаться таковым. Для философа же, который созерцает с более высокой точки зрения, оно есть и остается действованием. Бытие существует исключительно для наблюдаемого Я; оно мыслит реалистически; для философа же существует действие и ничего кроме действия; ибо он мыслит, как философ, идеалистически.

Воспользуемся этим случаем, чтобы хоть раз высказаться совершенно ясно: сущность трансцендентального идеализма вообще и сущность его изложения в наукоучении в особенности состоит в том, что понятие бытия рассматривается отнюдь не как *первое* и *первоначальное* понятие, а исключительно как выведенное, и притом *выведенное* через противоположение деятельности, т. е. лишь

как отрицательное понятие. Единственное положительное для идеалиста — свобода; бытие есть для него только отрицание первой. Только при этом условии идеализм имеет твердое основание и остается в согласии с самим собой. Напротив, для догматизма, который рассчитывает надежно покоиться на бытии как на чем-то не подлежащем дальнейшему исследованию и обоснованию, это утверждение — глупость и гнусность; ибо только оно и становится ему поперек дороги. То, в чем он как-никак всегда находил убежище при всяких бедствиях, которые время от времени на него обрушивались, некоторое первоначальное бытие, хотя бы оно и было только совершенно грубой и бесформенной материей, совершенно исчезает, и он остается нагим и неприкрытым. Против этого натиска у него нет иного оружия, кроме уверения в своем искреннем неудовольствии и утверждения, что он просто-напросто не понимает требуемого от него, просто и не хочет, и не может его мыслить. Мы весьма охотно оказываем доверие этому утверждению и спрашиваем в свою очередь для себя лишь то, чтобы было оказано доверие и нашему утверждению, что мы лично прекрасно можем мыслить нашу систему. Ну, а если и это оказалось бы для них слишком трудным, то мы готовы отказаться даже от этого требования и предоставить им думать об этом как им угодно. Что мы не можем принудить их принять нашу систему, ибо понятие ее зависит от свободы, это уже не раз было торжественно признано.

Догматику, говорил я, остается лишь уверение в своей неспособности, которая есть нечто чисто субъективное; ибо попытка укрыться за формальной логикой и клясться тенью Стагирита, когда не знаешь, чем себе помочь, есть выдумка совершенно новая и найдет немного подражателей даже в пору всеобщего отчаяния, потому что достаточно иметь хоть некоторое школьное знание о том, что такое логика, чтобы отвергнуть эту защиту.

Не следует поддаваться обману, когда этого рода противники подражают языку идеализма; признают на сло-

вах его справедливость и утверждают, будто согласны в том, что речь може. идти лишь о *бытии для нас*. Они — догматики. Ибо всякий, кто при этом утверждает, что всякое мышление и всякое сознание должно отправляться от какого-нибудь бытия, делает бытие чем-то первоначальным, и в этом-то как раз и состоит догматизм. Такого рода смешением языков они только яснее обнаруживают полнейшее смешение своих понятий; ибо *бытие только для нас*, которое, однако, есть *первоначальное*, невыводимое далее бытие, — что это должно означать? Кто же эти *мы*, для которых только и существует это бытие? Что это, интеллигенции как таковые? Но тогда положение: нечто существует для интеллигенции — означает не более как: оно представляется ею; и, оно существует *только* для интеллигенции — означает не более, как: оно *только* представляется. Следовательно, понятие бытия, которое должно было бы быть с известной точки зрения независимым от представления, должно было бы быть тем не менее выведено из представления, ибо оно должно было бы существовать лишь через него; и эти люди находились бы поэтому в большем согласии с наукоучением, чем они сами могли бы это думать. Или же эти *мы* суть самые вещи, первоначальные вещи, т. е. вещи в себе. И тогда как нечто должно существовать *для* них, и как это они сами должны существовать для самих себя; ибо в понятии вещи содержится, что она только есть, а не есть *для самой себя*? Что могло бы означать у них словечко *для*? Не есть ли оно лишь некий невинный убор, который они набросили на себя в угоду моде?

## 8

От Я нельзя отвлечься, сказала наукоучение. Это утверждение может рассматриваться с двух точек зрения. Или с точки зрения обыденного сознания, так что этим говорится: мы никогда не имеем иного представления, кроме представления о нас самих; в течение всей нашей жизни,

во все моменты мы постоянно думаем: Я, Я, Я и никогда не думаем ничего другого, кроме Я. Или оно рассматривается с точки зрения философа, и тогда оно получит следующее значение: ко всему, что мыслится происходящим в сознании, необходимо должно примысливаться Я; в объяснении определений души никогда нельзя отвлечься от Я, или, как выражает это Кант: нужно, чтобы все мои представления могли сопровождаться — мыслиться как сопровождаемые — “Я мыслю” Какою нелепостью было бы отстаивать это положение в первом значении, и каким убожеством — оспаривать его в последнем значении! Если оно берется во втором значении, то, конечно, всякий, кто только способен его понимать, не будет против него возражать; и если бы только его мыслили более определенно, то уже давно бы покончили с вещью в себе; ибо увидели бы, что, что бы мы ни мыслили, мы в нем — мыслящее, что поэтому никогда ничто не может произойти независимо от нас, а все необходимо относится к нашему мышлению.

9

“Мы лично, что до нас касается, под понятием Я не можем мыслить ничего другого, кроме нашей любезной особы, в противоположность другим личностям,” — признаются иные противники наукоучения. — “Я означает мою определенную личность, как я именно называюсь, Кай или Семпроний, в противоположность всем другим, которые так не называются. Стоит мне только отвлечься, как требует наукоучение, от этой индивидуальной совокупности личных качеств, и у меня не останется ничего, что бы можно было характеризовать через Я; я мог бы с равным успехом назвать оставшееся — Оно”.

Что, собственно, хочет сказать это со столь великою дерзостью высказываемое возражение? Говорит ли оно о первоначальном реальном синтезе понятия индивидуума (их любезной личности и других лиц), и хотят ли они, следовательно, сказать: в этом понятии не было синтезировано ничего, кроме понятия объекта вообще, понятия

Оно, и кроме различения от других ему подобных, которые, следовательно, также суть Оно и ничего больше; или оно опирается на обычное словоупотребление, и они хотят сказать: в разговоре выражением *Я* обозначается не более как индивидуальность? Что касается первого, то как-никак всякий, кто еще не потерял рассудка, должен видеть, что через различение какого-нибудь объекта от ему подобных, т. е. от других объектов, не возникает ничего, кроме *определенного объекта*, но отнюдь не определенная личность. С синтезом понятия личности дело обстоит совершенно иначе. *Яйность* (Ichheit) (обращающаяся на самое себя деятельность, субъект-объектность или как угодно иначе) первоначально противопоставляется *Оно*, чистой объектности; и полагание (Setzen) этого понятия — абсолютно, не обусловлено никаким другим полаганием, тетишно (thetisch), а не синтетично. Найденное в нас самих понятие яйности переносится на нечто, в этом первом полагании положенное как некоторое Оно, как чистый объект, как нечто вне нас положенное, и синтетически с ним соединяется; и через этот обусловленный синтез впервые возникает для нас *Ты*. Понятие Ты возникает через соединение Оно и Я. Понятие Я в этом противоположении, т. е. как понятие индивидуума, есть синтез Я с самим собой. В описанном акте не полагающее себя вообще, а полагающее себя *как Я* есмь я; а положенное в том же акте как Я, *через меня*, а не *через себя*, есть ты. От этого продукта некоторого подлежащего изложению синтеза можно теперь, без сомнения, отвлечься; ибо то, что мы сами синтезировали, мы, разумеется, можем снова подвергнуть анализу; и то, что останется после этого отвлечения, есть Я вообще, т. е. не-объект. Взятое в этом смысле приведенное возражение было бы весьма безвкусным.

Или не опираются ли эти противники на обычное словоупотребление? Если бы они были правы относительно того, что слово Я в языке доселе обозначало только индивидуум, то разве из того, что некоторое различие, обнару-

живаемое в изначальном синтезе, доселе не было замечено и не было отмечено в языке, следует, что оно никогда не должно быть замечено и отмечено? Но правы ли они хоть в этом? О каком словоупотреблении ведут они речь? Не о философском ли? Я уже показал выше, что Кант берет понятие чистого Я в том же смысле, в каком берет его наукоучение. Когда говорится: я емь мыслящий в этом мышлении, — то разве этим я противопоставляю себя только другим лицам вне меня; не противопоставляю ли я себя скорее всему, что мыслится? “Основоположение необходимого единства апперцепции само есть тождественное, следовательно, аналитическое суждение”, — говорит Кант (“Критика чистого разума”, с. 135). Это означает то же самое, что и я сейчас говорил: Я возникает не через синтез, многообразие коего можно было бы разлагать далее, а через абсолютный тезис. Но это Я есть яйность (Ichheit) вообще; ибо понятие индивидуальности, очевидно, возникает через синтез, как я только что доказал; и основоположение ее есть синтетическое положение. — В своем законе сознания Рейнгольд говорит о субъекте слишком по-немецки, как о Я; правда, только как о представляющем; но это здесь не меняет дела. Когда я различаю себя как представляющего от представляемого, то различаю ли я тогда себя только от других личностей, или я различаю себя от представляемого как такового? Даже для выше отмеченных похвалою философов, которые не предпосылают Я, как Кант или наукоучение, многообразию представлений, а составляют его понемногу из него, — есть ли для них их единое мыслящее в многообразном мышлении только индивидуум и не есть ли оно скорее интеллигенция (Intelligenz) вообще? Одним словом, найдется ли хоть один философ с именем, который сделал бы до них это открытие: будто Я означает только индивидуум и что, если отвлечься от индивидуальности, то останется только объект вообще?

Или они говорят об обыденном словоупотреблении? Чтобы исследовать его, я вынужден привести примеры из

повседневной жизни. — Если вы окликаете кого-нибудь в темноте: “Кто там?” — и он отвечает вам в предположении, что его голос вам знаком: “Это — я”, — то ясно, что он говорит о себе как об этой определенной личности и должен быть понимаем так: это — я, носящий такое-то и такое-то имя, и никто другой из всех остальных, носящих другое имя; и это — потому, что вы вашим вопросом “Кто там?” уже предполагаете, что это вообще некоторое разумное существо, и теперь хотите только знать определенно, какое именно это из возможных разумных существ. Но если, скажем, вы — да простят мне этот пример, который я нахожу очень подходящим — у какого-нибудь лица шили бы, резали бы и т. п. на нем же какую-либо из частей его одежды и нечаянно задели бы его самого, то он закричал бы приблизительно так: слушай, это я, ты попадаешь в меня. Что хотело бы оно сказать этим? Не то, что оно — это определенная личность и никакая другая, ибо это вы знаете очень хорошо; но то, что место, куда вы попали, не есть его мертвая и бесчувственная одежда, а его живое, чувствующее “я”, чего вы не знаете. Этим Я он отличает себя не от других личностей, а от вещей. Это различие встречается в жизни беспрестанно, и мы не можем без него ни сделать шага по земле, ни двинуть в воздухе рукою.

Короче говоря, яйность и индивидуальность суть весьма различные понятия, и производность последнего дает себя легко заметить. С помощью первого мы противопоставляем себя всему, что находится вне нас, а не одним только личностям вне нас; и под ним мы разумеем не только нашу определенную личность, а нашу духовность вообще; и в этом значении употребляется это слово как в философской, так и в обыденной речи. Поэтому приведенное возражение свидетельствует не только о необыкновенной бедности мысли, но и о великом невежестве и незнакомстве с ходячей философской литературой.

Однако они настаивают на своей неспособности мыслить требуемое от них понятие, и мы должны верить им

на слово. Не то чтобы им не доставало вообще понятия чистого Я, просто в смысле разумности и духовности; ибо тогда они должны были бы перестать делать нам возражения совершенно так же, как должен перестать это делать какой-нибудь чурбан, — *но именно понятие об этом понятии* и есть то, чего им не достает и до чего они возвыситься не могут. Конечно, они имеют его в себе; только они не знают, что его имеют. Причина этой их неспособности лежит не в особой слабости их мыслительной способности, а в слабости всего их характера. Их Я в том смысле, в каком они понимают это слово, т. е. их индивидуальная особа есть последняя цель их действия, а следовательно, и граница их отчетливого мышления. Это для них — единственная истинная субстанция, и разум — только ее акциденция. Не их личность существует в наличности как особенное выражение разума, а разум существует для того, чтобы помогать этой личности жить на свете, и если бы последнее было так же хорошо возможно и без разума, то мы могли бы обойтись без разума, и тогда не было бы вообще никакого разума. Это просвечивает через всю систему их понятий во всех их утверждениях; и многие из них настолько откровенны, что и не скрывают этого. В этом торжественном уверении в своей неспособности они совершенно правы, что касается лично их; но только они не должны выдавать за объективное то, что имеет лишь субъективное значение (*Gültigkeit*). В наукоучении мы видим как раз обратное отношение; там единственно разум существует в себе, а индивидуальность — только акцидентально; разум — цель, а индивидуальность — средство; последняя — только особый способ выражать разум, способ, который должен все более и более теряться во всеобщей форме разума. Только разум для него вечен; индивидуальность же должна непрерывно умирать. Кто не расположит заранее свою волю в пользу такого порядка вещей, тот никогда не постигнет истинного смысла наукоучения.

То, что наукоучение можно понять только при известных, подлежащих предварительному выполнению, условиях, уже было им так часто говорено. Они не хотят этого более слышать; и это чистосердечное предостережение дает им повод к новой жалобе на нас. Нужно, чтобы всякое убеждение могло быть сообщаемо в понятиях, и не только сообщаемо, но даже и вынуждаемо, утверждают они. Представлять дело так, что наша наука существует только для некоторых привилегированных умов, а все остальные не могут в ней ничего усмотреть и ничего в ней понять, это-де — скверный пример, какое-то пагубное увлечение и т. п.

Посмотрим прежде всего, что, собственно, утверждается на этот счет со стороны наукоучения. Не утверждается, что существует изначальное и врожденное различие между людьми, вследствие которого некоторые были бы созданы способными мыслить и изучать что-либо такое, чего другие по своей природе абсолютно не могли бы мыслить. Разум присущ всем и у всех разумных существ совершенно один и тот же. Что заложено как способность в одном разумном существе, то заложено и в другом. Более того, как мы это уже часто признавали и в этом сочинении, понятия, с которыми имеет дело наукоучение, на самом деле имеют силу относительно всех разумных существ, имеют силу с необходимостью разума; ибо на их действительности покоится возможность всякого сознания. Чистое Я, в неспособности мыслить которое они берут на себя вину, лежит в основе всякого их мышления и находится во всяком их мышлении, ибо всякое мышление только с его помощью и осуществляется. До этих пор все идет механически. Но нельзя, не выходя за пределы механизма, усмотреть только что утверждавшуюся необходимость снова мыслить это мышление; для этого необходимо возвыситься через свободу до совершенно иной

сферы, в обладание коей мы не вводимся непосредственно самым фактом нашего существования. Наукоучение ничего не сможет поделаться с человеком, если нет налицо или не применяется эта способность свободы. Только эта способность дает предпосылки, на которых строится дальнейшее. — Они не станут отрицать, по крайней мере, того, что каждая наука и каждое искусство предполагают известные предварительные сведения, которыми нужно уже располагать прежде, чем быть в состоянии проникнуть в эту науку или искусство. — Если нам не хватает только предварительных познаний, могут ответить они, то сообщите нам их. Изложите их хоть раз определенно и систематично. Разве не ваша это собственная ошибка, что вы спешите перейти к делу без дальнейших рассуждений и требуете от публики, чтобы она вас понимала, тогда как вы не сообщили ей тех предварительных сведений, о которых, кроме вас, никто ничего не знает? Мы отвечаем: в том-то как раз и дело, что они не могут быть излагаемы систематическим образом, что они не навязываются и не позволяют себя навязывать: одним словом, что они суть такие познания, которые мы можем почерпнуть только из самих себя, следуя заранее приобретенному навыку. Все покоится на том, что вследствие постоянного пользования своей свободой с *ясным сознанием* приходят к действительно интимному сознанию ее, и она становится дороже всего для нас. Если главной целью и предметом обдуманного намерения в воспитании будет с самой ранней юности только развивать внутренние силы воспитанника, а не давать им направление; если начнут образовывать человека для его собственной пользы и как орудие для его собственной воли, а не как бездушное орудие для других, тогда наукоучение будет всем понятно, и понятно без труда. Образование целостного человека, начиная с его ранней юности, — вот единственный путь к распространению философии. Воспитание сначала должно удовлетворяться тем, чтобы быть более отрицательным, чем положительным; только взаимодействием с

воспитанником, а не воздействием *на* него — первым, поскольку это только возможно, т. е. воспитание должно, по крайней мере, постоянно ставить себе первое как цель, и становиться вторым лишь в том случае, когда оно не может быть первым. До тех пор, пока воспитание, сознательно или без ясного сознания, ставит себе противоположную цель — только добивается годности для других, не принимая во внимание того, что принцип годности лежит равным образом в индивидуе, и таким образом в ранней юности вырывает с корнем росток самодеятельности и приучает человека никогда не приходить в движение самому, а ожидать первого толчка извне, — до тех пор останется навсегда каким-то особенным даром природы, который нельзя объяснить ближе и который поэтому называют неопределенным словом “философский гений”, если при всеобщей расслабленности некоторые все-таки возвышаются до той великой мысли.

Основная причина всех заблуждений этих противников заключается, конечно, в том, что они не выяснили себе как следует, что значит *доказывать*, и поэтому не приняли во внимание того, что в основе всякого доказательства лежит нечто абсолютно недоказуемое. И этому также они могли бы поучиться у Якоби, который вполне выяснил этот вопрос, как и многие другие, о которых они равным образом ничего не знают. — Доказательство имеет целью лишь условную, опосредствованную достоверность; согласно ему нечто достоверно в случае, если достоверно что-либо другое. Если возникает сомнение относительно достоверности этого другого, то эта достоверность должна быть связана с достоверностью чего-либо третьего, и так далее. Продолжается ли этот регресс бесконечно, или где-нибудь да существует последний член? Я знаю, что некоторые держатся первого мнения; но они не подумали о том, что, если бы они были правы, они никогда не были бы способны иметь идею достоверности и не могли бы искать достоверности. Ибо что значит обладать достоверностью, это они знают лишь вследствие того, что для них

самих что-либо достоверно; если же все достоверно лишь условно, то нет ничего достоверного и нет даже ничего условно достоверного. Если же существует какой-нибудь последний член, относительно которого нельзя более спрашивать, почему он достоверен, то существует нечто недоказуемое, что лежит в основе всякого доказательства.

По-видимому, они не подумали о том, что значит: доказать нечто *кому-нибудь*. Ему указывают, что известное положение уже содержится в некотором другом, которое он, со своей стороны, исповедует, согласно законам мышления, которые он также признает; и что он необходимо должен принять и первое, раз он утверждает, что принимает второе. Всякое сообщение убеждений через доказательство уже предполагает поэтому, что обе стороны хоть в чем-либо согласны друг с другом. Как же может наукоучение сообщить себя догматизму, раз оно не согласно с ним, что касается *материальной стороны* познания, абсолютно ни в одной точке; поэтому отсутствует то общее, из чего они могли бы совместно исходить\*.

Наконец, они, по-видимому, не подумали и о том, что даже там, где имеется подобного рода общая точка, никто не может войти со своими мыслями в душу другого, не сделавшись сам другим; что он должен рассчитывать на самостоятельность другого и может передать ему не опреде-

---

\* Я уже не раз говорил это. Я высказывал, что с некоторыми философами у меня нет абсолютно ни единой общей точки и что они никогда не могут быть там, где я нахожусь. Кажется, это приняли скорее за брошенную в сердцах гиперболу, чем за что-то вполне серьезное, ибо не перестают повторять требование: я-де должен доказать *им* свое учение. Я должен торжественно подтвердить, что я понимаю приведенное утверждение в самом буквальном смысле слова, что оно содержит нечто вполне для меня серьезное и содержит самое искреннее мое убеждение. Догматизм исходит из *бытия* как из Абсолютного, и его система поэтому никогда не возвышается над бытием. Идеализм не знает безусловно никакого бытия как чего-то пребывающего в себе (*für sich*). Другими словами, первый исходит из необходимости, второй — из свободы. Оба находятся поэтому в двух совершенно отличных друг от друга мирах.

ленные мысли, а лишь указание, как самому мыслить эти определенные мысли. Отношение между свободными существами есть взаимодействие через свободу, а отнюдь не причинность через механически действующую силу. Таким образом, этот спор точно так же, как и все споры, происходящие между нами и ими, возвращается к основной спорной точке: они повсюду предполагают отношение причинности, потому что они и в самом деле не знают иного, высшего; и на этом же основывается и это их требование, чтобы их душе привили это убеждение без того, чтобы они заранее были подготовлены к этому, и без того, чтобы они при этом предприняли хоть что-нибудь со своей стороны. Мы исходим из свободы и, как того требует справедливость, предполагаем ее и у них. — Впрочем, они сами непосредственно противоречат себе в упомянутом предположении о всеобщей приложимости механизма причин и следствий; то, что они говорят, и то, что они делают, противоречит одно другому. Именно, тем самым, что они *предполагают* механизм, они возвышаются над ним; их мышление о нем есть нечто вне его лежащее. Механизм не может постигать самого себя именно потому, что он — механизм. Постигать самого себя может только свободное сознание. Поэтому тут находилось бы средство уличить их на месте. Но здесь мы сталкиваемся как раз с тем фактом, что это наблюдение лежит совершенно вне их кругозора и что у них не хватает подвижности и гибкости ума для того, чтобы в мышлении какого-нибудь объекта мыслить не только этот объект, но вместе с тем также и их мышление об этом объекте; как и все это необходимо непонятное им замечание сделано не для них, а для других, кто видит и бодрствует.

Поэтому в силе остается часто повторявшееся утверждение: мы не хотим их убедить, потому что нельзя желать невозможного; мы не хотим опровергнуть им их систему, потому что мы этого не можем. Правда, для нас мы можем опровергнуть их систему; она опровержима, и опровержима весьма легко; одного дуновения свободного

человека достаточно, чтобы ее опрокинуть; только *для нас* мы не можем ее опровергнуть. Мы пишем, говорим, получаем не *для* них, ибо нет, безусловно, ни единой точки, в которой мы были бы с ними согласны. Если мы говорим *о* них, то не ради них, а ради других, чтобы предостеречь последних от их ошибок и отвлечь от их пустой и незначительной болтовни. Они не должны, однако, считать это заявление унижительным. Чувствуя себя униженными нашим замечанием, они только обнаруживают свою нечистую совесть и сами ставят себя публично ниже нас. Ведь и они, со своей стороны, находятся в том же положении относительно нас; они также не могут ни опровергнуть, ни убедить нас, ни выдвинуть что-нибудь рассчитанное на нас и производящее на нас действие. Мы говорим это сами: и мы не были бы нисколько недовольны, если бы это сказали нам они. Мы говорим то, что говорим им, отнюдь не со злым умыслом — причинить им неприятность, а только для того, чтобы избавить и их, и себя от бесполезного труда. Нас поистине обрадовало бы, если бы они не стали этим огорчаться. — Да и по существу дела в этом нет ничего унижительного. Всякий, кто ныне упрекает своего собрата в этой неспособности, неизбежно находился когда-нибудь сам в том же самом состоянии. Ибо все мы в нем рождаемся, и требуется время для того, чтобы возвыситься над ним. Вероятно, и наши противники возвысились бы над этой порицаемой неспособностью именно в том случае, если бы столь ненавистное им замечание располагало их не к негодованию, а к размышлению над тем, не может ли оказаться в нем правды. С этой минуты они оказались бы в равном положении с нами, и все упреки отпали бы. Мы могли бы, таким образом, жить с ними в самом мирном спокойствии, если бы они это допустили; и не на нас лежит вина, если мы иногда вовлекаемся в жестокие войны с ними.

Но из этого вытекает также и то, — что я считаю весьма целесообразным заметить мимоходом, — что обладает ли та или иная философия достоинством науки, за-

висит не от того, *общепризнана* ли она (allgemeingeltend), как, по-видимому, допускают некоторые философы, коих заслуживающие большой похвалы работы стремятся преимущественно к тому, чтобы быть всем понятными. Эти философы требуют невозможного. Что это значит: та или другая философия действительно признана всеми? Кто же эти все, от коих она должна получить признание? Разумеется, не все, что носит человеческий облик, ибо тогда она должна была бы рассчитывать на признание и со стороны простолюдина, для которого мышление никогда не бывает целью, а всегда только средством для его ближайших целей, и даже со стороны несовершеннолетних детей. Значит, философы, что ли? Но кто же эти философы? Опять-таки, конечно, не все, получившие докторский титул от какого-нибудь философского факультета, и не те, кто напечатал что-нибудь, что он именует философским; и даже не те, разумеется, кто состоит членом какого-либо философского факультета. Пусть нам дадут хоть сколько-нибудь определенное понятие философа, не дав нам предварительно какого-либо определенного понятия философии, т. е. не дав нам какую-либо определенную философию! Можно с полною уверенностью предвидеть, что те, кто будет считать себя обладателями философии, как науки, будут совершенно отрицать звание философа за всеми, кто не признает их философии, и, следовательно, самое признание их философии сделают, в свою очередь, критерием философа вообще. Так они, конечно, и должны поступать, если хотят отнестись к делу последовательно; ибо философия — только одна. Автор наукоучения, например, давно уже высказал, что лично он держится этого мнения, поскольку о наукоучении речь идет не как о *некотором индивидуальном изложении*, которое может подвергаться бесконечному усовершенствованию, а поскольку речь идет о нем как о системе *трансцендентального идеализма*; и он ни минуты не колеблется еще раз признать это здесь в отчетливых выражениях. Но через это мы попадаем в очевидный круг. Моя философия действительно

общепризнана для всего, что есть философ, скажет тогда с полным правом всякий, если только сам он убежден в ней; это остается верным и на тот случай, если кроме него никто из смертных не понимает ее положений; ибо, присовокупит он, он не философ, если он не признает ее.

Я думаю на этот счет так: если хоть один человек вполне и во всякую минуту одинаково убежден в своей философии, если он совершенно согласен с самим собой, исповедуя ее, если его свободное суждение в философствовании вполне согласуется с навязывающимся ему в жизни, то в этом одном человеке философия достигла своей цели и свершила свой круг; ибо она определенно отбросила его снова к тому месту, откуда он исходил вместе со всем человечеством; и в этом случае действительно существует на свете философия как наука, хотя бы кроме этого одного ее не понимал и не признавал ни один человек, хотя бы даже и этот один совсем не умел бы изложить ее во внешней форме. Пусть не дают на это тривиального ответа, что все систематики искони были убеждены в истинности своих систем. Это утверждение ложно в своей основе, ибо оно покоится на незнании того, что такое убеждение. Что оно такое, можно узнать, лишь имея полноту убеждения в себе самом. Те систематики были убеждены лишь в том или другом скрытом пункте своей системы, в чем они, может быть, и не отдавали себе ясного отчета, но не были убеждены относительно целого; они бывали убежденными лишь при наличности известного настроения. Это не убеждение. Только то есть убеждение, что не зависит от времени и какой бы то ни было перемены положения; то, что не есть нечто случайное для души, а само составляет душу. Только в неизменно и вечно истинном можно быть убежденным; убеждение в ошибке просто-напросто невозможно. Такого рода убежденных людей едва ли много найдется в истории философии, может быть, едва-едва один, а, может быть, не найдется и вовсе ни одного. О древних я не говорю. Сомнительно даже, ставили ли они себе сознательно собственный вопрос философии. Я намерен при-

нять во внимание только наиболее крупных мыслителей Нового времени. — Спиноза не мог быть убежденным; он мог лишь *мыслить* свою философию, но не *верить* в нее, ибо она стояла в самом прямом противоречии с необходимым для него в жизни убеждением, согласно которому он должен был считать себя свободным и самостоятельным. Он мог быть в ней убежденным лишь постольку, поскольку она содержала истину, поскольку она содержала одну часть философии как науки. В том, что чисто объективный ход рассуждений необходимо ведет к его системе, он был убежден, ибо в этом он был прав; ему не приходило в голову рефлектировать в мышлении над своим собственным мышлением, и в этом он был неправ и этим ставил свое умозрение в противоречие со своей жизнью. Кант мог быть убежденным; но, если я его правильно понимаю, он не был убежден, когда он писал свою “Критику”. Он говорит *об обмане, который постоянно возвращается, несмотря на то, что знают, что это обман*. — Откуда Кант мог знать, особенно если он был первый, кто открыл этот мнимый обман, что он постоянно возвращается, и у кого мог он возвращаться, как не у него самого, когда он писал свою “Критику”? Только на себе самом он мог произвести этот опыт. Знать, что обманываешься, и все-таки обманываться — это не есть состояние убежденности и согласия с самим собой, а состояние подозрительного внутреннего разлада. Судя по моему опыту, никакой обман не возвращается; ибо в разуме вообще нет налицо обмана. И что это должен быть за обман? Тот ли, что вещи в себе существуют в наличности независимо от нас вне нас? Но кто же говорит это? Конечно, отнюдь не обыденное сознание; ибо последнее, так как оно говорит лишь *о самом себе*, не может сказать решительно ничего, кроме того, что вещи находятся в наличности для него самого (для нас, с точки зрения этого обыденного сознания), и это вовсе не есть обман, от которого могла бы и должна была бы удерживать философия: это — наша единая истина. О вещи в себе обыденное сознание не знает ничего

именно потому, что оно есть обыденное сознание, которое, как бы то ни было, через самого себя наверняка не перепрыгнет. Ложна та философия, которая вкладывает в него это понятие, выдуманное впервые в ее обиходе. Таким образом, только ты сам и создал себе этот обман, легко устранимый и в истинной философии искоренимый в своей основе, и как только ты овладеваешь своей философией, как бы пелена спадает с твоих глаз, и обман больше никогда не возвращается. Тогда ты будешь полагать, что не знаешь в жизни ничего, кроме того, что ты конечен, и конечен *таким именно определенным* образом, который ты должен объяснить себе наличностью *такого-то мира* вне тебя; и тебе так же мало придет в голову прорывать эти границы, как не придет в голову не быть более самим собой. Также и Лейбниц мог быть убежденным, ибо, будучи правильно понят — он прав, а почему бы ему не понимать самого себя правильно? Если величайшая легкость и свобода духа позволяют предполагать убежденность, а искусство приспособлять свой способ мышления ко всем формам, применять его непринужденно ко всем частям человеческого знания, рассеивать с легкостью все поднявшиеся сомнения и вообще обращаться со своей системой скорее как с орудием, чем как с объектом, непредвзятость, веселость и бодрость духа в жизни позволяют заключать о согласии с самим собой, то, быть может, Лейбниц был убежденным, и был единственным убежденным человеком в истории философии\*.

11

Я упомяну еще в двух словах об одном удивительном смешении. Это — смешение Я как интеллектуального созерцания, из коего наукоучение исходит, и Я как идеи,

---

\* Глубокомысленный очерк сущности философии Лейбница с сопоставлением ее с философией Спинозы содержится в новейшем сочинении Шеллинга “Идеи к философии природы”, во введении, с. LXVI и сл. и с. XLI и сл.

коим оно завершается. В Я как интеллектуальном созерцании содержится исключительно форма яйности (*der Ichheit*), возвращающееся на самого себя действие, которое, конечно, само становится его же содержанием; и это созерцание в достаточной мере описано выше. Я в этом виде существует *только для философа*, и тем, что постигают его, возвышаются до философии. Я как идея находится налицо *для* самого Я, рассматриваемого философом; и он выдвигает его не как свою собственную идею, а как идею единственного и, однако, вполне образованного человека; точно так же как бытие в собственном смысле имеет место не для философа, а только для подвергнутого исследованию Я. Последнее лежит поэтому в совершенно ином ряду мышления, чем первое.

Я как идея есть разумное существо, отчасти поскольку оно в самом себе вполне представило всеобщий разум, действительно и насквозь разумно и только разумно — следовательно, перестало также быть индивидуумом, каковым оно было только в силу чувственного ограничения; отчасти поскольку разумное существо вполне реализовало разум также и вне себя, в мире, который поэтому также оказывается положенным в этой идее. Мир, как мир вообще, как субстрат с известными определенными механическими и органическими законами, содержится в этой идее; а эти законы вполне пригодны к тому, чтобы выражать конечную цель разума. Идея Я имеет лишь то общее с Я как созерцанием, что и в том, и в другом Я мыслится не как индивидуум; в последнем потому, что яйность еще не определена к индивидуальности, в первом, наоборот, потому, что вследствие образования по всеобщим законам индивидуальность исчезла. Но в том они противоположны друг другу, что в Я как созерцании содержится только форма Я и совсем не обращается внимания на собственно ему присущий материал, который мыслим только через его мышление о мире, тогда как в последнем, напротив, мыслится полностью материя яйности. Из первого вся философия исходит, и это ее основное понятие; к последнему

она и не направляется; только в практической части эта идея может быть выставлена как высшая цель для стремлений разума. Первое есть, как сказано, первоначальное созерцание и становится понятием способом, описанным в достаточной мере; последнее — лишь идея; оно не может мыслиться определенно и никогда не будет действительным, но мы должны лишь бесконечно приближаться к этой идее.

12

Таковы, сколько мне известно, те недоразумения, на которые следует обратить внимание и для исправления коих можно надеяться сделать кое-что через ясное исследование. Против некоторых других способов противодействовать новой системе нет, да и не нужно никаких средств.

Если, например, система, коей начало и конец, как и вся сущность, направлены на то, чтобы забыть индивидуальность теоретически и отвергнуть практически, выдается за эгоизм, притом выдается за эгоизм людьми, которые именно потому и не могут возвыситься до понимания этой системы, что они сами — скрытые теоретические и явные практические эгоисты, если из системы выводится заключение, что автор ее злой человек\*, а из злостности автора снова выводится заключение, что система ложна,

---

\* “Разве этот способ аргументировать еще не вышел из употребления?” — спросит, может быть, наивный человек, недостаточно знакомый с новейшими событиями в литературе. “Нет, — отвечу я, — он более употребителен, чем когда-либо прежде, и применяется преимущественно против меня, пока только устно, с кафедр и т. п., в скором же времени будет употребляться и в письменных произведениях. Намек на это можно найти в ответе рецензента сочинения Шеллинга о Я во “Всеобщей Литературной Газете” на антикритику г-на Шеллинга; хотя, правда, против этой антикритики едва ли можно было предпринять что-либо, если не подымать хулы на автора и его систему.”

то против этого нельзя ничего поделать с помощью доводов; ибо говорящие это сами знают прекрасно, что это неправда, и у них имеются совсем другие причины к тому, чтобы говорить это, а не то, чтобы они сами в это верили. Сама система беспокоит их, разумеется, менее всего; но довольно того, что автор сказал, может быть, даже в другом месте нечто такое, что им не нравится, и только бы он — Бог весть как и где! — так или иначе стал им на дороге. Они действуют в полном согласии со своим образом мышления и своими интересами; и было бы безрассудным предприятием, если бы захотели уговорить их переменить свою природу. Но если тысячи и тысячи, не знающие о наукоучении ни слова и не имеющие призвания что-либо о нем знать, не евреи и не сообщники евреев, не аристократы и не демократы, не кантианцы ни старой, ни какой-либо новой школы, даже не оригинальные умы, у которых автор наукоучения отнял и перебил бы важное открытие, с которым они только что собирались выступить перед публикой, — если эти-то жадно схватывают упомянутое утверждение, повторяют его, повторяют постоянно, не имея, казалось бы, никакого интереса, кроме того, чтобы их считали за ученых и вполне посвященных в тайны новейшей литературы, то относительно этих позволительно надеяться, что они ради самих себя окажут некоторое внимание нашей просьбе получше подумать о том, что они говорят и почему они говорят это.

ОПЫТ  
НОВОГО ИЗЛОЖЕНИЯ  
НАУКОУЧЕНИЯ

## ПЕРВАЯ ГЛАВА

### ВСЯКОЕ СОЗНАНИЕ ОБУСЛОВЛЕНО НЕПОСРЕДСТВЕННЫМ СОЗНАНИЕМ НАС САМИХ

#### 1

Да позволит нам читатель, с которым нам предстоит достигнуть согласия в мысли, обратиться к нему с увещанием и вести увещание на дружеское ты.

1) Ты, без сомнения, можешь мыслить: Я; и когда ты мыслишь это, то мысленно находишь свое сознание известным образом *определенным*; ты мыслишь *только* нечто, именно то, что ты охватываешь в понятии Я, и отдаешь себе в этом отчет; и в это время ты не мыслишь ничего другого, что бы ты мог также мыслить в другое время и, может быть, уже и мыслил. — Мне пока нет надобности заботиться о том, охватываешь ли ты в понятии Я больше или меньше, чем я сам. То, о чем идет речь, уже наверняка у тебя имеется также, и этого с меня довольно.

2) Вместо этого определенного ты мог бы мыслить и что-нибудь другое, например, твой стол, твои стены, твои окна, и ты в самом деле мыслишь эти предметы, если я вызываю тебя на это. Ты делаешь это, следуя некоторому приглашению, следуя некоторому понятию о том, что подлежит мышлению, каковое понятие, согласно твоему

допущению, могло бы, говорю я, быть и другим. Поэтому в этом своем мышлении ты замечаешь деятельность и свободу в этом переходе от мышления Я к мышлению стола, стен и т. д. Твое мышление для тебя есть *действие*. Не бойся, что этим признанием ты уступишь мне столько, что впоследствии, быть может, будешь в этом раскаиваться. Я говорю только о той деятельности, которую ты в этом состоянии непосредственно сознаешь и поскольку ты ее сознаешь. Но если окажется, что ты при этом не будешь сознавать совсем никакой деятельности — в таком положении находятся некоторые известные философы нашего века — то давай сейчас же разойдемся здесь с миром; ибо, начиная отсюда, ты не будешь и впредь понимать ни единого моего слова.

Я обращаюсь к тем, кто понимает меня в этом отношении. Ваше мышление есть действие, следовательно, ваше определенное мышление есть определенное действие, т. е. то, что вы мыслите, таково именно потому, что вы именно так действуете в мышлении; и оно было бы чем-то другим (вы бы мыслили *что-либо другое*), если бы вы действовали в вашем мышлении как-либо иначе (если бы вы мыслили *иначе*).

3) И вот здесь, в частности, вы должны мыслить: Я. Так как это — определенная мысль, то, согласно только что высказанным предложениям, она осуществляется через определенный способ действия в мышлении; и моя задача в отношении тебя, вдумчивый читатель, такова: заставить тебя настоящим и самым интимным образом осознать, *как ты поступаешь*, когда мыслишь: Я. Так как может оказаться, что мы оба понимаем под этим понятием не одно и то же, то я должен прийти тебе на помощь.

Так как ты, как вдумчивый читатель, разумеется, отдаешь себе отчет относительно деятельности в своем мышлении, то, когда ты мыслил свой стол или свою стену, ты был для себя *мыслящим* в этом мышлении; *мыслимым* же был для тебя не ты сам, а нечто от тебя отличное. Коротко говоря, во всех понятиях этого рода, как ты легко

обнаружишь это в своем сознании, мыслящее и мыслимое отличны друг от друга (sind zweierlei). Когда же ты мыслишь себя, ты для себя — не только мыслящее, но также и мыслимое; в этом случае мыслящее и мыслимое должны быть единым; твоё действие в мышлении должно обращаться на тебя самого, на мыслящее.

Таким образом — понятие или мышление о Я состоит в действовании самого Я на себя; и наоборот, подобное действие на самого себя даёт мышление о Я и не даёт абсолютно никакого другого мышления. Первое ты только что нашел в себе самом и в этом мне признался; если ты затрудняешься принять второе и питаешь сомнение относительно нашего права обратить положение, то я предоставляю тебе самому испытать, получится ли через обращение твоего мышления на тебя как мыслящее какое бы то ни было другое понятие, кроме понятия тебя самого; и можешь ли ты мыслить для себя возможность того, чтобы получилось какое-нибудь другое. — Поэтому оба понятия, понятие обращающегося на себя мышления и понятие Я покрывают друг друга взаимно. Я есть полагающее самого себя и ничего больше; полагающее самого себя есть Я и ничего больше. Через описанный акт не получается ничего, кроме Я; и Я получается не через иной какой-нибудь возможный акт, а только через описанный.

Здесь ты видишь вместе с тем, в каком смысле требуют от тебя мышления о Я. Ибо словесные обозначения побывали в руках у безмыслия и кое-что позаимствовали от присущей ему неопределенности; с их помощью нельзя вполне сговориться. Только через указание акта, благодаря которому возникает понятие, последнее вполне определяется. Делай то, что я тебе говорю, и ты будешь мыслить то, что я мыслю. Эта метода будет соблюдаться нами без изъятий в дальнейшем ходе нашего исследования. — Так, может быть, ты не прочь был бы включить в понятие Я многое такое, чего я в него не включал, например, понятие твоей индивидуальности, ибо и последнее обозначается тем же словесным знаком. Все это отныне будет

тебе позволено; но лишь то есть Я, о котором я здесь веду речь, что возникает через одно только обращение твоего мышления на тебя самого.

4) Выдвинутые положения, *непосредственное выражение нашего только что сделанного наблюдения*, могли бы вызывать сомнения лишь при том условии, если бы они принимались за нечто большее, чем за это непосредственное выражение. Я осуществляется, говорю я, только через обращение мышления на самого себя; и я говорю при этом исключительно о том, что может осуществляться только через одно мышление; о том, что происходит в моем сознании, если я мыслю так, и что происходит в твоем сознании, если ты мыслишь так; короче говоря, я веду речь только о понятии Я. Здесь еще вовсе нет речи о бытии Я вне понятия; в свое время будет показано, может ли и в какой мере может вообще возникнуть речь о таком бытии. Поэтому, чтобы предохранить читателя от всяких возможных сомнений и от всякой опасности увидеть в ходе исследования признанное положение взятым в таком смысле, которого он не хотел бы признавать, к только что выдвинутым положениям: Я есть некоторое полагание самого себя и т. д., я прибавляю: *для Я*.

Вместе с тем я могу привести и причину этой мнительности читателя, опасющегося, как бы его не заставили признать слишком многое; под условием, чтобы этим не давали себя рассеивать, ибо все это — не более, как случайное замечание, которое, в сущности, не относится здесь к делу и приводится лишь для того, чтобы ни на минуту не оставить никакой неясности. — Твое Я, как сказано, осуществляется исключительно через обращение твоего мышления на самого себя. В некотором маленьком уголке твоей души против этого заложено возражение, — либо такое: я должен *мыслить*, но прежде, чем я смогу мыслить, я должен *быть*; либо такое: я должен мыслить *себя*, обращаться на себя, но то, что должно мыслиться, то, на что должно обращаться, должно быть прежде, чем оно мыслится и прежде, чем на него обращаются. В обоих

случаях ты постулируешь некоторое независимое от мышления и от бытия в мышлении (*Gedachtseyn*) тебя самого и предпосылаемое ему *наличное бытие* тебя самого; в первом случае — как *мыслящего*, во втором — как *подлежащего мышлению*. При этом скажи-ка мне предварительно: кто же это такой, кто утверждает, что до твоего мышления ты должен существовать? Это, без сомнения, ты сам, и это твое утверждение, без сомнения, есть мышление; и как ты далее кроме того утверждаешь и под чем мы подписываемся обеими руками, необходимое, в этой связи навязывающееся тебе мышление. Но, вероятно, ты знаешь об этом предпосылаемом мышлении лишь настолько, насколько ты его мыслишь; и поэтому это существование Я также есть не более как положенность тебя самого через самого тебя. Таким образом, в этом указанном тобой факте содержится, если мы вникнем в него достаточно внимательно, не более как следующее: *ты должен мысленно предпослать своему теперешнему дошедшему до ясного сознания самополаганию другое такое полагание, как происходящее без ясного сознания, к каковому теперешнее относится и коим оно обусловлено*. Пока мы не покажем тебе плодотворного закона, по которому это так обстоит, чтобы тебе не сбиться вследствие этого с толку, довольствуйся пониманием того, что приведенный факт не выражает ничего, кроме того, что было указано.

## 2

Поднимемся на более высокую точку умозрения.

1) Мысли себя и подмечай, как ты это делаешь, — таково было мое первое требование. Ты должен был подмечать, чтобы понимать меня (ибо я говорил о чем-то таком, что могло быть только в тебе самом) и чтобы в твоём собственном сознании найти как истинное то, что я тебе говорил. Это внимание, направленное на нас самих в этом акте, было общее нам обоим *субъективное*. Твой образ действий в мышлении самого себя, который был не иным

и у меня, был тем, что ты подмечал; он был предметом нашего исследования: общее нам обоим *объективное*.

Теперь же я говорю тебе: подмечай *твое подмечание* твоего самополагания; подмечай, что ты делаешь сам в только что приведенном исследовании и как это ты делаешь, чтобы подмечать самого себя. Сделай то, что доселе было субъективным, в свою очередь объектом нового исследования, к которому мы теперь и приступаем.

2) Не так-то легко попасть в ту точку, в которой здесь для меня суть дела, но не попасть в нее — значит промахнуться окончательно, ибо на ней покоится все мое учение. Да позволит мне поэтому читатель направить его с помощью некоторого вступления и поставить его возможно ближе перед тем, что он должен наблюдать.

Когда ты имеешь сознание о каком-либо предмете — пусть это будет тот же предмет, находящаяся напротив стена — как ты только что сознался, ты имеешь сознание, собственно, о своем мышлении этой стены, и сознание стены возможно лишь поскольку ты имеешь сознание о мышлении. Но, чтобы иметь в себе сознание о своем мышлении, ты должен иметь сознание о себе самом. — Ты имеешь сознание о *тебе* самом, говоришь ты; следовательно, ты необходимо различаешь твое *мыслящее Я* от *Я, мыслимого* в мысли о нем. Но, чтобы это было возможно, мыслящее в этом мышлении должно опять-таки быть *объектом* некоторого высшего мышления, чтобы быть в состоянии сделаться объектом сознания; и ты получаешь вместе с тем нового *субъекта*, который опять-таки имеет сознание о том, что перед тем было самосознанием. Здесь я снова аргументирую так же, как и прежде; и, раз мы начали умозаключать, следуя этому закону, ты никогда не сможешь указать мне такого места, где мы должны были бы остановиться; таким образом для каждого сознания мы до бесконечности будем нуждаться в новом сознании, объектом коего служит первое, и таким образом мы никогда не придем к тому, чтобы быть в состоянии признать действительное сознание. — Ты имеешь сознание

о себе как сознаваемом исключительно поскольку ты имеешь сознание о себе как о сознающем; но тогда сознающее опять-таки становится сознаваемым, и ты должен снова иметь сознание о сознающем это сознаваемое и так далее, до бесконечности; и изволь-ка тут усмотреть, как дойти до некоторого первого сознания.

Короче говоря, таким способом безусловно нельзя объяснить сознание. — Или иначе: каков был смысл только что приведенного рассуждения и собственная причина того, почему сознание было непостижимо на этом пути? Вот каков: всякий объект доходит до сознания исключительно при том условии, что я имею сознание о себе самом, сознающем субъект. Это положение — неоспоримо. — Но в этом своем самосознании, утверждалось далее, я сам для себя — объект, и для субъекта, соотносительного этому объекту, опять-таки имеет силу то, что имело силу для предыдущего; он становится объектом и нуждается в новом субъекте и так далее, до бесконечности. Следовательно, во всяком сознании субъект и объект были отделены друг от друга, и каждый рассматривался как нечто обособленное; это и было причиной того, что сознание оказывалось у нас непостижимым.

Но сознание как-никак существует; следовательно, то утверждение должно быть признано ложным. Оно ложно, это значит: его противоположность имеет силу; следовательно, имеет силу следующее положение: существует такое сознание, в котором совсем нельзя отделять субъективное и объективное, но где они составляют абсолютно одно и то же. Такое сознание было бы поэтому тем самым, в чем мы нуждаемся, чтобы объяснить сознание вообще. Не останавливаясь на этом далее, мы возвращаемся теперь без всякой предвзятости к нашему исследованию.

3) Когда ты мыслил, как мы от тебя требовали, то предметы, которые должны были находиться вне тебя, то себя самого, ты, без сомнения, знал, что (dass) ты мыслил и что именно (was) и как ты мыслил; ибо об этом мы могли разговаривать друг с другом, как мы это делали выше.

Теперь, как ты пришел к этому сознанию своего мышления? Ты ответишь мне: я знал это непосредственно. Сознание моего мышления не есть для моего мышления нечто случайное, пристегнутое к нему и связанное с ним только впоследствии, а нечто от него неотделимое. — Так ответишь ты и так должен будешь ответить, ибо ты никак не можешь представить себе свое мышление лишенным сознания о нем.

Итак, прежде всего мы нашли такое сознание, какое мы только что искали, сознание, в котором непосредственно соединены субъективное и объективное. Сознание о нашем собственном мышлении и есть это сознание. — Итак ты непосредственно сознаешь свое мышление; как представляешь ты себе это? Очевидно не иначе, как следующим образом: твоя внутренняя деятельность, направленная на нечто вне ее лежащее (на объект мышления), протекает вместе с тем в ней самой и направлена на самое себя. Но, согласно вышесказанному, через возвращающуюся на себя деятельность у нас возникает Я. Поэтому ты имел в своем мышлении сознание о самом себе, и это самосознание и было именно этим непосредственным сознанием о твоём мышлении, все равно, мыслился ли какой-нибудь объект, или был мыслим ты сам. — Следовательно, самосознание — непосредственно; в нем субъективное и объективное неразрывно объединены и составляют абсолютно единое.

Такого рода непосредственное сознание обозначается научным термином *созерцание*, и так намерены называть его и мы. Созерцание, о котором речь идет здесь, есть *полагание себя как* полагающего (нечто объективное, которым могу быть и я сам, как чистый объект) и отнюдь не чистое *полагание*; ибо через последнее мы попали бы в только что указанную невозможность объяснить сознание. Самое важное для меня — быть понятым относительно этой точки, которая составляет основание всей предположенной здесь к изложению системы, и убедить в нем.

Всякое возможное сознание, как объективное некоторого субъекта, предполагает непосредственное сознание, в котором субъективное и объективное суть безусловно одно и то же, иначе сознание абсолютно непостижимо. Беспрерывно будут искать связи между субъектом и объектом, и будут искать напрасно, если не постигнут их непосредственно в их первоначальном единстве. Поэтому всякая философия, исходящая не из той точки, в которой они объединены, необходимо поверхностна и неполна и не может объяснить того, что она должна объяснить, а потому совсем и не есть философия.

Это непосредственное сознание есть только что описанное созерцание Я; в нем Я полагает необходимо самого себя, и поэтому субъективное и объективное слиты в нем воедино. Всякое другое сознание прикреплено к этому и им опосредствовано; оно безусловно возможно и просто-напросто необходимо, если должно иметь место какое бы то ни было другое сознание. — Я должно быть рассматриваемо не как чистый субъект, как его до сих пор почти везде рассматривали, а как субъект-объект в указанном смысле.

Теперь речь идет здесь не об ином каком бытии Я, как о бытии его в описанном самосозерцании или, выражаясь еще точнее, о бытии самого этого созерцания. Я есмь это созерцание и абсолютно ничего более, и это созерцание само есть Я. Через это полагание самого себя отнюдь не должно быть произведено бытие Я как некоторой существующей независимо от сознания вещи в себе, каковое утверждение, без сомнения, было бы величайшей из нелепостей. Столь же мало этому созерцанию предпосылается независимое от сознания существование Я как (созерцающей) вещи; что, по моему мнению, было бы не меньшей нелепостью, несмотря на то, что этого, конечно, не следовало бы говорить, так как известнейшие мудрецы нашего философского века держатся этого мнения. Такого рода существования, говорю я, не следует предполагать; ибо, так как вы не можете говорить ни о чем таком, о чем

вы не имеете сознания, а все, о чем вы имеете сознание, обусловлено указанным самосознанием, то вы не можете допустить, чтобы нечто определенное, что вы сознаете, именно долженствующее быть независимым от всякого созерцания и мышления существование Я в свою очередь обуславливало указанное самосознание. Вы должны будете или признать, что говорите о том, чего не знаете, что вы вряд ли сделаете, или вы должны будете отрицать, что указанное самосознание обуславливает всякое другое сознание, что для вас, если только вы поняли меня, должно быть просто-напросто невозможным. — Таким образом, здесь становится ясным также и то, что, принимая наше первое положение, неизбежно становятся не только относительно приведенного, но и в отношении всех возможных случаев на точку зрения трансцендентального идеализма; и что одно и то же понимать первое или быть убежденным в последнем.

Итак, интеллигенция созерцает самое себя исключительно (bloss) как интеллигенцию или как чистую интеллигенцию, и в этом самосозерцании именно и состоит ее сущность. Это созерцание поэтому на случай, если должен существовать еще какой-нибудь другой род созерцания, с полным правом в отличие от последнего называется интеллектуальным созерцанием. — Вместо слова интеллигенция я предпочитаю пользоваться наименованием: яйность (Ichheit); ибо оно для каждого, кто способен хоть к малейшей наблюдательности, непосредственное всего обозначает обращение деятельности на самое себя\*.

---

\* С недавнего времени, чтобы выразить это же понятие, часто пользуются словом сам (selbst). Насколько я правильно произвожу, все семейство, к которому принадлежит это слово, например, самый (selbiger), тот же самый (derselbe) и т. д., означает некоторое отношение к уже положенному, и притом исключительно поскольку оно положено через одно только свое понятие. Если это положенное есмь я, то образуется слово сам (selbst). Поэтому сам предполагает понятие Я; и все, что мыслится в нем об абсолютности, заимствовано из этого понятия. В популярном изложении слово "сам", может быть, потому удобнее, что оно вообще сообщает понятию Я, всегда смутно

Наблюдая требуемую нами деятельность, нужно отметить еще одно обстоятельство. Пусть, однако, считают это замечание не более как за сделанное мимоходом. Дальнейшие построения не будут основываться непосредственно на нем; только значительно ниже обнаружится, какие последствия из него вытекают. Мы же не можем позволить себе упустить представляющийся здесь случай сделать это замечание.

В представлении о каком-нибудь объекте или о самом себе ты находишь себя деятельным. Заметь еще раз вполне чистосердечно, что происходило в тебе при представлении этой деятельности. Деятельность эта есть подвижность (*Agilitat*), внутреннее движение; дух приводит самого себя к абсолютно противоположному; — это описание отнюдь не делает понятным непонятное, а только живет напоминает необходимо имеющееся у каждого созерцание. — Но эта подвижность может быть созерцаема не иначе и не иначе созерцается, как в качестве *высвобождения деятельной силы из некоторого покоя*; и именно так ты и созерцал ее на самом деле, если только ты действительно выполнил то, чего мы от тебя требовали.

мыслимому вместе с ним, некоторое особенное ударение, в котором, конечно, может нуждаться обыкновенный читатель; в научном же обиходе понятие, мне кажется, должно называться своим непосредственным и ему свойственным обозначением. — А какая цель должна быть достигнута *тем*, что оба понятия, понятие самого и понятие Я, противопоставляются друг другу как различные, и из первого выводится возвышенное учение, а из второго — достойное презрения, как это недавно имело место в одном сочинении, рассчитанном на широкую публику, автор которого должен был знать, по крайней мере, хоть исторически, что последнее слово берется еще и в другом значении и что на понятии, обозначаемом им в этом значении, построена система, отнюдь не содержащая этого достойного презрения учения; какая цель должна быть достигнута этим, этого совершенно невозможно уяснить себе, если не хочешь и не можешь предположить какое-нибудь злое намерение.

Согласно моему требованию ты мыслил свой стол, свою стену и т. д. и после того, как ты деятельно произвел в себе мысли об этих предметах, ты находился в состоянии спокойного, зафиксированного созерцания (*obtutu haerebas fixus in illo*<sup>1</sup>, как говорит поэт). Я говорил тебе: помысли теперь себя и заметь, что это мышление есть делание. Чтобы выполнить требуемое, ты должен был высвободиться из этого созерцательного покоя, из этой определенности твоего мышления и определить его иначе; и лишь поскольку ты подмечал это высвобождение и это изменение определенности, ты подмечал себя в качестве деятельного. Я ссылаюсь здесь исключительно на твое собственное внутреннее созерцание; я не могу навязать тебе извне доказательство того, что может находиться лишь в тебе самом.

Результат произведенного наблюдения был бы таков: деятельным находишь себя лишь поскольку противопоставляешь этой деятельности покой (приостановку и неподвижное состояние внутренней силы). (Положение, которое мы приводим здесь только мимоходом, истинно также и в обращенном виде; нельзя иметь сознание о покое, не полагая некоторой деятельности. Деятельность — ничто без покоя и наоборот. Более того, это положение истинно в общем виде и в этой своей всеобщности будет выражено в следующих словах: всякое определение, каково бы оно ни было, производится через противоположение. Здесь же мы имеем в виду лишь данный единичный случай.)

Какая же это особенная определенность твоего мышления непосредственно предшествовала в качестве покоя той деятельности, через которую ты мыслил самого себя; или, выражаясь точнее, была с ним непосредственно соединена, так что ты не мог воспринимать одно без другого? — Я говорил тебе: мысли *самого себя*, чтобы обозначить действие, которое ты должен был выполнить, и ты тотчас понимал меня. Следовательно, ты знал, что значит: Я. Но тебе не было надобности знать и, по предположению, ты и не знал, что эта мысль осуществляется через обраще-

ние деятельности на самое себя, но еще впервые должен был этому научиться. Но вот Я, согласно вышесказанному, и есть не что иное, как обращающееся на самого себя действие, и обращающееся на самого себя действие есть Я. Следовательно, как мог бы ты знать последнее, не зная деятельности, через которую оно осуществляется? Не иначе, как следующим образом: когда ты понимал выражение Я, ты находил себя, т. е. свое действие в качестве интеллигенции, определенным известным образом, однако не познавая это определенное именно как действие. Ты познавал его только как определенность или как покой, не зная собственно и не исследуя, откуда происходит эта определенность твоего сознания; короче, когда ты меня понимал, эта определенность была непосредственно налицо. Потому-то ты и понимал меня и мог придать своей деятельности, вызванной мною, целесообразное направление. Определенность твоего мышления через мышление тебя самого таким образом было и необходимо должно было быть тем покоем, от которого ты переходил к деятельности.

Или, чтобы сделать вопрос еще более ясным: — когда я тебе говорил: мысли себя, и ты понимал последнее слово, ты выполнял в самом акте понимания обращающуюся на себя деятельность, через которую осуществляется мысль о Я, только не зная о том, потому что ты не обращал на это особенного внимания; и то, что ты преднаходил в своем сознании, потому-то и происходило в тебе. Подмечай, как ты это делаешь, говорил я тебе далее; и ты выполняешь теперь ту же самую деятельность, которую ты уже раньше выполнял, но только напрягая внимание и отдавая себе отчет.

Внутреннюю деятельность, взятую в ее покое, называют обыкновенно *понятием*. Следовательно, то, что было необходимо соединено с созерцанием Я и без чего оставалось невозможным сознание, было понятие Я; ибо понятие впервые завершает и постигает сознание.

Понятие повсюду есть не что иное, как самая деятельность созерцания, только понятая не в качестве подвижности, а в качестве покоя и определенности; и так обстоит дело и с понятием Я. Обращающаяся на себя деятельность, взятая в качестве неизменной и устойчивой, через что, следовательно, и Я как деятельное, и Я как объект моей деятельности, совпадают друг с другом, есть понятие Я.

В обыденном сознании встречаются лишь понятия, но отнюдь не созерцания как таковые, несмотря на то, что понятие осуществляется лишь через созерцание, хотя и без нашего сознания о том. К сознанию созерцания мы возвышаемся только через свободу, как это только что имело место в отношении Я; и каждое созерцание относится с сознанием к какому-нибудь понятию, которое дает направление свободе. Поэтому-то дело и обстоит, как в нашем, в частности, случае, так и вообще, так, что объект созерцания должен быть налицо до созерцания. Этот объект и есть как раз понятие. После нашего теперешнего исследования видно, что понятие есть не что иное, как само созерцание, только взятое не как такое не в качестве деятельности, а в качестве покоя.

ЯСНОЕ, КАК СОЛНЦЕ,  
СООБЩЕНИЕ ШИРОКОЙ ПУБЛИКЕ  
О СУЩНОСТИ НОВЕЙШЕЙ ФИЛОСОФИИ



ПОПЫТКА ПРИНУДИТЬ  
ЧИТАТЕЛЕЙ К ПОНИМАНИЮ

## ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА

Некоторые друзья трансцендентального идеализма, или системы наукоучения, дали этой системе название новейшей философии. Несмотря на то, что название это звучит почти как насмешка и исходит, по-видимому, из предположения, будто ее основатели ищут самой новейшей философии; несмотря, далее, на то, что основатель этой системы со своей стороны убежден в том, что существует одна единственная философия, подобно одной лишь единственной математике, и что, как только эта единственно возможная философия найдена и признана, не может больше возникнуть никаких новых, но что все предшествующие так называемые философии будут с этих пор рассматриваться лишь как попытки и предварительные работы, — он все же при выборе заглавия популярного сочинения предпочел последовать этому словоупотреблению, несмотря на связанный с ним риск, чем воспользоваться непопулярным названием трансцендентального идеализма, или наукоучения.

Сообщение об этих новейших усилиях поднять философию до степени науки, обращенное к широкой публике, не занимающейся изучением философии как своей специальностью, является по разным соображениям нужным и уместным. Правда, далеко не все люди должны посвятить свою жизнь наукам, а потому далеко не все должны посвятить свою жизнь и основе всех других наук, т. е. научной философии; для того, чтобы углубиться в исследование подобной философии, необходимы такая свобода духа, такой талант и такое прилежание, какие встречаются не у всякого. Но все же каждый, имеющий притязание на общее

умственное развитие, должен в общих чертах знать, *что такое философия*; несмотря на то, что он сам не участвует в этих исследованиях, он все же должен знать, *что она исследует*; и, несмотря на то, что он сам не проникает в ее область, он все же должен знать границы, отделяющие эту область от той, на которой находится он сам, чтобы не бояться опасности, угрожающей со стороны совершенно другого и абсолютно чуждого ему мира *тому миру*, в котором он находится. Он должен это знать по крайней мере для того, чтобы не совершать несправедливости по отношению к тем людям науки, с которыми ему все же приходится жить вместе, как человеку, чтобы не давать ложных советов доверяющимся ему и удерживать их от всего того, за пренебрежение к чему они в будущем могут жестоко поплатиться. По всем этим соображениям каждый образованный человек должен по крайней мере знать, чем философия *не является*, каких намерений она *не имеет*, чего она *не способна делать*.

Достигнуть же этого познания не только возможно, но даже и нетрудно. Научная философия, несмотря на то, что она возвышается над естественным воззрением на вещи и над обыкновенным человеческим рассудком, тем не менее обеими ногами стоит на почве последнего и исходит из него, несмотря на то, что она в дальнейшем, конечно, выходит за его пределы. Видеть эту ее связь с почвой естественного образа мыслей, наблюдать, как она исходит из него, может всякий человек, обладающий хотя бы обыкновенным человеческим рассудком и обычной степенью внимательности, какую можно предполагать во всяком образованном человеке.

Сообщение, подобное наметенному, особенно необходимо для такой системы — я принимаю здесь кантовскую систему и новейшую за одно, потому что обе они, несомненно, сходятся между собой, по крайней мере в своих притязаниях на научность, — для такой системы, говорю я, которая по времени следует за другой, еще продолжающей существовать, *эклeктической*, совершенно отка-

завшейся от всяких притязаний на научность, научную подготовку и изучение и приглашавшей к своим исследованиям всякого, кто только способен сосчитать, сколько будет два и два. Оно (это сообщение) необходимо в такое время, когда необразованная публика слишком охотно последовала этому приглашению и ни за что не хочет отказать от того мнения, будто философствование дается так же без труда, как еда и питье, и что в философских предметах всякий имеет право голоса, кто только вообще обладает голосом; в такое время, когда это мнение только что причинило большой вред и когда о философских положениях и выражениях, которые могут быть поняты и оценены лишь в научной философской системе, было представлено судить необразованному рассудку и неразумию, благодаря чему репутации философии был нанесен немалый ущерб; в такое время, когда даже между настоящими философскими писателями вряд ли найдется и полдюжины таких, которые знали бы, что такое собственно философия, а другие, которые, по-видимому, знают, что она такое, начинают жалобно ныть, что философия — это не только философия; в такое время, когда даже самые основательные между современными рецензентами полагают, что наносят новейшей философии немалое бесчестие, когда уверяют, что она, мол, слишком абстрактна для того, чтобы стать когда-либо всеобщим способом мышления.

Автор этой работы не упускал случая уже несколько раз публиковать составленные в различных выражениях подобного рода сообщения своим мнимым товарищам по профессии. По-видимому, это у него вышло не совсем удачно, так как он все еще слышит с разных сторон все ту же старую песню. Он хочет теперь попытаться, не лучше ли удастся ему это с не-философской публикой, по крайней мере в том смысле, в каком употребляет это слово автор; он хочет со всей, какая только доступна ему, понятностью показать еще раз то, что он уже показывал несколько раз, и, как ему кажется, очень понятно, в некоторых своих очерках. Может быть, таким образом ему удастся до-

биться хотя бы и косвенным путем успеха также и у своих товарищей по факультету. Может быть, справедливый и беспристрастный человек, не притязающий на то, что он является знаменитым философским преподавателем или писателем, убедится, что для философии необходимы известные абстракции, спекуляции (умозрения) и воззрения, относительно которых он безусловно не помнит, чтобы он ими занимался, и которые, если бы он попытался ими заняться, ни в коем случае ему не удадутся; может быть, он увидит, что эта философия вообще не думает и не говорит о том, о чем думает и говорит он, что она ему ни в чем не противоречит, потому что она совсем не говорит с ним или о нем; что философия всем тем словам, которыми она пользуется, так сказать, совместно с ним, придает совсем иной смысл, который становится для него совершенно непонятным, как только слова эти вступают в заколдованный круг этой науки. Может быть, этот справедливый и беспристрастный человек отныне столь же спокойно будет воздерживаться от участия в философском разговоре, подобно тому, как он воздерживается от участия в разговоре о тригонометрии или алгебре, если он не изучал этих наук; и как только он натолкнется на что-нибудь относящееся к философии, он непринужденно скажет: пусть об этом столкнутся между собой философы, которые ничему другому не учились; меня это не касается, я спокойно занимаюсь *своим* делом. Может быть, после того как профаны покажут хоть раз пример подобного уместного воздержания, ученые также не будут больше так страстно возмущаться по поводу повторных суровых запретов говорить о том, чего они, очевидно, *ни разу даже не читали*.

Одним словом, философия *прирождена* человеку; это общее мнение, и поэтому каждый считает себя в праве судить о философских предметах. Я здесь совершенно оставляю в стороне, как обстоит дело с этой природенной философией — об этом я буду говорить в своем месте; я только утверждаю *о новейшей, о моей*, которую я сам должен знать лучше всего: она не *прирождена*, но должна

быть изучена, и поэтому о ней может судить только тот, кто изучил ее. Я покажу только первое: последнее само собой вытекает из первого.

Правда, отрицать за обыкновенным человеческим рассудком право выражать свое суждение о материях, которые считаются также последней целью философии, — о божестве, свободе и бессмертии — это кажется суровым, принималось всегда с кислой миной, и именно поэтому не хотят согласиться с приведенным примером, взятым из области математики или какой-либо другой положительной науки, которую можно изучить, и находят его неподходящим. Эти понятия коренятся-де в естественном, обыкновенном способе мышления человека; следовательно, они во всяком случае в известном отношении приращены. Относительно новейшей философии здесь следует только иметь в виду и помнить, что она ни в какой мере не отрицает за обыкновенным человеческим рассудком права судить об этих предметах, но что она, наоборот, признает за ним это право, как мне кажется, в гораздо более сильной степени, чем какая-либо из предшествующих философий; но она за ним признает это право лишь в *его сфере* и в *его собственной области*, но ни в коем случае не в области *философски-научной*, в области, которая совершенно не существует для обыкновенного рассудка, как такового. Обыкновенный рассудок может *рассуждать* об этих предметах; и, может быть, даже очень правильно, но не может *обсуждать* их *философски*, ибо этого не может никто, кто не учился этому и не упражнялся в этом.

Но если не хотят ни в коем случае отказаться от излюбленного выражения — философия — и от славы быть философской головой, или философом-юристом, философом-историком, философом-журналистом и т. д., — то пусть согласятся с тем уже раньше сделанным предложением, чтобы научная философия не называлась больше философией, а хотя бы наукоучением. Обеспечив за собой это имя, наукоучение откажется от другого названия — философии — и торжественно уступит его *всякого рода рас-*

*суждательству*. Пусть тогда широкая публика оставит наукоучение, и пусть тогда каждый, кто не изучил его основательно, будет считать его за вновь открытую неизвестную науку, вроде гинденбургского комбинационного учения в математике; и пусть он, поверит нашему утверждению, что эта наука ни в чем не совпадает с тем, что они могут при желании называть философией; она не опровергает последней, но не может быть также опровергнута при помощи последней. Пусть их философия пользуется тогда всевозможными почестями и знаками уважения; но пусть они нам позволяют, ввиду нашего права на естественную свободу всех людей, не заниматься ею, как и мы просим их, чтобы они, занимаясь этой своей философией, не обращали внимания на наше наукоучение.

Таким образом, целью этого сочинения является, собственно говоря, следующее: оно не стремится ни к каким завоеваниям для новейшей философии, а только к справедливому миру в пределах ее границ. Оно, это сочинение, даже не *философия* в строгом смысле этого слова, а только лишь *рассуждение*. Кто прочтет его до конца и полностью поймет, тот не будет обладать, благодаря ему, ни одним *философским понятием*, предложением и т. д.; но он получит *понятие о философии*; он не выйдет из области обыкновенного человеческого рассудка и не вступит ни одной ногой на почву философии; но он дойдет до общей пограничной черты обеих областей. Если он отныне захочет действительно изучать эту философию, то он, по крайней мере, будет знать, на что он в этом деле должен и на что не должен обращать свое внимание. Если же он этого не захочет, то по крайней мере получит отчетливое сознание того, что он этого не хочет, никогда не хотел и никогда, действительно, не занимался этим; что он, следовательно, должен воздерживаться от суждения о философских предметах; он получит убеждение, что никакая подлинная философия не вторгается в круг его собственных занятий и не может помешать ему.

## ВВЕДЕНИЕ

### *Мой читатель*

Прежде чем ты — позволь же мне всегда называть тебя этим дружественным “ты” — приступишь к чтению этого сочинения, заключим между собой предварительный уговор.

Я, конечно, обдумал то, что ты будешь дальше читать; но ни для тебя, ни для меня не нужно, чтобы ты также знал, что я думал. Как бы ты вообще ни привык читать сочинения только для того, чтобы знать, что думали и говорили составители этих сочинений, я все же желал бы, чтобы к этому сочинению ты относился не так. Я обращаюсь не к твоей памяти, а к твоему рассудку: моя цель не та, чтобы ты себе отметил, что я сказал, а чтобы ты сам думал и притом — если небу будет угодно — думал именно так, как думал я. Если, таким образом, при чтении этих страниц с тобой случится то, что иногда случается с современными читателями, а именно, что ты будешь продолжать читать, не продолжая мыслить, что ты хотя и будешь воспринимать слова, но не будешь схватывать их смысла, — то вернись обратно, удвой твое внимание и читай еще раз с того места, с которого твое внимание соскользнуло; или даже отложи на сегодня книгу в сторону и читай ее завтра со свежими умственными силами. Исключительно от соблюдения с твоей стороны

этого условия зависит выполнение гордого обещания, данного в заглавии, принудить тебя к пониманию. Ты должен только действительно пустить в ход свой рассудок и противопоставить его в борьбе моему; а принудить тебя к этому я, конечно, не могу. Если ты непустишь его в ход, то я проиграл пари. Ты ничего не поймешь подобно тому как ты ничего не увидишь, если закроешь глаза.

Но если с тобою случится, что начиная с известного пункта, ты никоим образом и несмотря ни на какие размышления не сможешь убедиться в истинности моих утверждений, то отложи книгу совсем в сторону и продолжительное время не бери ее в руки. Предоставь твоему рассудку двигаться прежним путем по проторенным дорогам, не думая о ней; может быть, совершенно случайно и в то время, как ты будешь иметь в виду совершенно другое, само появится условие ее понимания, и ты по истечении некоторого времени очень хорошо и легко поймешь то, чего ты теперь не можешь понять, несмотря ни на какие усилия. Подобного рода вещи случались также и с нами, с людьми, которые теперь приписывают себе некоторую способность мышления. Но только, ради бога, не говори совсем об этом предмете, пока не наступит условие понимания и действительное понимание.

Ход моего мышления состоит в выведении, он представляет одну сплошную цепь рассуждений. Всякое следующее рассуждение истинно для тебя лишь при том условии, если ты нашел истинным предшествующее ему. С того же пункта, который ты найдешь неправильным, ты не сумеешь больше думать так, как думал я, и при этих условиях продолжение чтения будет иметь для тебя лишь тот результат, что ты будешь *знать*, что я думал. Этот успех я издавна считал весьма незначительным и очень удивлялся скромности большинства людей, которые приписывают столь большое значение мыслям других и столь малое своим собственным, что охотнее проводят свою жизнь в том, чтобы узнать первые, чем производить самим какие-

либо мысли: я совершенно запрещаю эту скромность по отношению к моим мыслям.

А теперь приступим к делу!

1

Каждый человек, обладающий здоровыми органами чувств, наблюдая мир вне себя и свою собственную душу, получает запас знаний, опытов и фактов. Далее, то, что дано через непосредственное восприятие, он даже при отсутствии действительного восприятия может свободно возобновить в себе, может размышлять об этом, противопоставлять друг другу многообразие восприятий, отыскивать одинаковость в единичном, так же как и его отличия; и таким образом, если только он обладает обыкновенным здравым рассудком, его знание становится *отчетливее, определеннее, пригоднее*; оно все более становится достоинством, которым он может распоряжаться совершенно свободно и непринужденно; но оно ни в коем случае не *увеличивается* благодаря этому размышлению; можно размышлять о *наблюдавшемся, сравнивать* между собой последнее так, как оно наблюдалось, но ни в коем случае нельзя посредством одного только мышления *создавать* для себя новые предметы.

И ты, и я, и все нам подобные обладаем этим запасом познаний и известной, сравнительно поверхностной или более глубокой, разработкой его посредством свободного размышления: и это и есть, без сомнения, то, что думают, когда говорят о системе или о суждениях обыкновенного здравого человеческого рассудка.

2

Однако существовала философия, которая утверждала, что она может расширить вышеописанный объем знаний путем одних лишь выводов, согласно которой мышление есть не только, как мы это только что описыва-

ли, разложение и расположение в другом порядке данного, но в то же время получение и созидание совершенно нового. Согласно этой системе только философ обладал известными знаниями, которых лишен обыкновенный рассудок. Согласно ей философ мог путем рассуждений додуматься до Бога и до бессмертия и посредством умствований стать мудрым и добрым. Если подобного рода философы желали быть последовательными, то им приходилось объявлять обыкновенный рассудок недостаточным для житейских дел, так как в противном случае стала бы излишней их расширяющая познание система; они неизбежно взирали на него с презрением; им приходилось приглашать всех, кто имеет человеческий облик, стать такими же великими философами, какими были они сами, для того чтобы все были так же мудры и добродетельны, как и эти философы.

3

Кажется ли тебе, мой читатель, лестной для обыкновенного рассудка и приспособленной для его интересов философская система, подобная описанной; система, согласно которой этот рассудок в школе философа должен излечиться от своей прирожденной слепоты и в дополнение к своему естественному свету получить там искусственный?

И если теперь этой системе противопоставляет себя другая, которая обязуется опровергнуть до конца это утверждение о полученных путем выводов новых познаниях, скрытых от обыкновенного рассудка, и убедительно показать, что у нас вообще нет ничего истинного и реального, кроме опыта, доступного каждому; нет ничего для жизни, кроме описанной выше системы обыкновенного рассудка; что жизнь можно узнать только посредством жизни, но ни в коем случае не посредством спекулирования, и что мудрым и добрым нельзя стать посредством умствований, а только посредством жизни, —

будешь ли ты, в качестве представителя обыкновенного рассудка считать эту последнюю систему твоим врагом или твоим другом? Поверишь ли ты, что она хочет наложить на тебя новые оковы, а не, наоборот, освободить от тех оков, которые были до сих пор на тебя наложены?

И если теперь эту последнюю систему обвиняют перед тобой в том, что она враждебна, злонамеренна и губительна для тебя; если к тому же это обвинение исходит от людей, которые, по всей видимости, сами принадлежат к партии описанной выше философии, — что же ты будешь думать о честности или, выражаясь наиболее мягко, о знакомстве этих обвинителей с истинным положением вещей?

4

Ты удивляешься, мой читатель, и спрашиваешь, действительно ли с обвинениями, выдвинутыми перед твоим судейским креслом против новейшей философии, дело обстоит так, как я это только что описал!

Здесь я принужден перевоплотиться из личности автора вообще в мою индивидуальную личность. Что бы обо мне ни думали и ни говорили, я известен все же не как рабский последователь чужих мнений; и, насколько я знаю, относительно этого пункта публика придерживается одного мнения. Многие даже оказывают мне честь, часто отклоняющуюся мной, считать меня основателем совершенно новой, неизвестной до меня системы, и человек, который, по-видимому, является наиболее компетентным судьей в этом деле, *Кант*, публично отказался от всякого участия в этой системе. Пусть дело обстоит с этим как угодно; я во всяком случае ни от кого другого не *научился* тому, что я излагаю, не *нашел* ни в какой книге прежде, чем стал излагать, и по крайней мере по форме оно является вполне моей собственностью. Таким образом, я сам должен был бы лучше всего *знать*, чему я сам учу. И, без сомнения, желаю сказать об этом. Ибо какая польза была

бы для меня, если бы я стал здесь торжественно уверять широкую публику в чем-либо, что противоречит остальным моим сочинениям, как это мог бы доказать первый встречный, знакомый с этими сочинениями.

Я поэтому заявляю здесь торжественно: внутренний смысл, душа моей философии состоит в том, что человек не имеет вообще ничего, кроме опыта; человек приходит ко всему, к чему он приходит, только через опыт, только через самую жизнь. Все его мышление — несистематическое или научное, обыкновенное или трансцендентальное — исходит из опыта и имеет своей целью опять-таки опыт. Ничто, кроме жизни, не имеет безусловной ценности и значения; всякое другое мышление, творчество и знание имеют ценность лишь постольку, поскольку оно каким-нибудь образом относится к живому, исходит из него и стремится вновь влиться в него.

Такова тенденция моей философии. Такова же и тенденция *кантовской* философии, которая, по крайней мере в этом пункте, не расходится со мной; такова же и тенденция одновременно с Кантом выступившего реформатором в философии Якоби, который, если бы хотел меня понять хотя бы относительно этого пункта, меньше жаловался бы по поводу моей системы. Такова, следовательно, тенденция всякой новой философии, которая понимает самое себя и определенно знает, чего она хочет.

Мне незачем защищать здесь ни одну из других систем, я говорю здесь только о моей, так называемой *новой*. В содержании этой философии, в ходе ее развития, во всей ее форме имеются основания, которые могут склонить некоторых верить в то, будто она стремится не к указанному результату, а, наоборот, к противоположному; это может произойти в том случае, если не поймут ее специфической точки зрения и будут считать относящимся к жизни и к обыкновенному рассудку то, что сказано лишь относительно этой специфической точки зрения. Мне, таким образом, нужно лишь точно описать эту точку зрения и резко отделить ее от точки зрения обыкновенного

рассудка; и тогда в качестве результата окажется, что у моей философии нет никакой иной тенденции, кроме указанной. Ты, мой читатель, если захочешь оставаться на точке зрения обыкновенного рассудка, получишь, в пределах этой точки зрения, самую полную гарантию безопасности как от моей, так и от всякой другой философии; в случае же, если ты захочешь возвыситься до точки зрения философии, то получишь по возможности ясное введение к ней.

Я желал бы, наконец, быть раз навсегда понятым относительно тех пунктов, которые я намереваюсь здесь излагать; я устал постоянно повторять то, что было уже столько раз сказано.

Но я должен попросить читателя запастись терпением для непрерывных рассуждений, где я могу прийти на помощь его памяти лишь таким образом, что я вновь повторю доказанные предложения там, где из них следует сделать дальнейшие выводы.

## ПЕРВЫЙ УРОК

Пусть тебе не покажется странным, мой читатель, если я начну несколько издали. Мне хотелось бы вполне разъяснить тебе некоторые понятия, которые в дальнейшем будут иметь важное значение, не ради этих понятий, которые сами по себе обыкновенны и тривиальны, а ради тех выводов, которые я намереваюсь из них извлечь. При этом понятия эти я буду развивать не больше, чем это мне нужно для моей цели; ты можешь об этом сказать рецензенту, который, может быть, ждет здесь аналитических фокусов.

Ты, во-первых, умеешь, конечно, отличать действительно реальное, то, что составляет истинный факт твоего теперешнего опыта и твоей жизни, то, что ты действительно *переживаешь*, — от не действительного, а только

воображаемого и предобразованного (Vorgebildeten). Ты, например, сидишь здесь, держишь эту книгу в своей руке, видишь ее буквы, читаешь ее слова. Это, без сомнения, действительное событие и определение теперешнего момента твоей жизни. Ты можешь, в то время как ты сидишь и продолжаешь держать эту книгу, вспомнить вчерашний разговор с другом, вообразить себе этого друга, как будто бы он стоит перед тобой, как живой, слушать, как он говорит, заставить его повторить то, что он говорил вчера, и т. д.; и вот это последнее, явление друга — есть ли оно такое же истинное и действительное событие теперешнего момента твоей жизни, как и первое, т. е. то, что ты сидишь и держишь эту книгу?

Ч и т а т е л ь. Ни в коем случае.

А в т о р. Но мне все же кажется, что и в последнем состоянии по крайней мере нечто было действительным, реальным событием твоей жизни: ибо, скажи мне, разве ты не продолжаешь в это время жить, не убегает ли между тем твоя жизнь, *разве она не заполнена чем-то?*

Ч и т а т е л ь. Я нахожу, что ты прав. В последнем состоянии истинное событие моей жизни состоит именно в том, что я заставляю друга появиться перед собой, *заставляю его говорить* и т. д., но не то, что он *здесь* налицо. Это появление передо мною и есть то, чем я заполняю время, которое я при этом прожил.

А в т о р. В том, что ты *сидишь и держишь книгу*, и в том, что ты вызываешь появление перед собой друга, которого ты вчера видел, *представляешь* себе его разговор и т. д., должно, следовательно, быть нечто *общее*, на основании чего ты судишь об обоих, что *они суть действительные, реальные события твоей жизни*.

В этом *вчерашнем действительном* присутствии твоего друга, *в его вчерашнем, действительно* имевшем место разговоре, как ты это считаешь еще и сегодня, должно в той временной связи, в которой ты представляешь себе их *сегодня*, отсутствовать то нечто, вследствие чего ты считал бы их действительными; может быть, в них да-

же есть что-то, противоположное этому нечто, вследствие чего ты их сегодня не считаешь действительными событиями?

**Ч и т а т е л ь.** Это безусловно так. Для моего суждения должно быть основание; для одинакового суждения одинаковое основание; для противоположного же суждения — отсутствие первого основания, или присутствие основания противоположности.

**А в т о р.** Какое может быть это основание?

**Ч и т а т е л ь.** Я не знаю.

**А в т о р.** Но ты каждое мгновение судишь о действительности и недействительности и судишь об этом правильно, в согласии с самим собой и с другими разумными существами. Таким образом, основание этих суждений должно быть перед тобой всегда в наличности; но только ты, судя, не сознаешь его ясно. А, впрочем, твой ответ: “Я не знаю” — значит не что иное, как: “Об этом мне еще никто не рассказал”. Но если бы даже тебе об этом кто-нибудь и рассказал, то все это тебе не помогло бы; ты должен найти это сам.

**Ч и т а т е л ь.** Сколько я об этом ни думаю, я все же не могу прийти к тому, каким образом это происходит.

**А в т о р.** Да это и не настоящий путь — думать и гадать. На этом пути возникают лишь пустые, иллюзорные системы. Столь же мало возможно прийти к этому путем *умозаключений*. Осознай лишь глубоко способ твоих действий при составлении суждения о действительности и недействительности, взглядишь в самого себя — и ты тотчас же осознаешь основание твоего способа действий и будешь внутренним образом созерцать его. Все, что можно для тебя при этом сделать, это — руководить тобою для того, чтобы ты попал на правильный путь; и это руководство есть вообще все, что может сделать какое бы то ни было философское обучение. Но при этом всегда предполагается, что ты сам действительно внутренне обладаешь тем, в чем другой руководит тобою, созерцаешь это и рассматриваешь это. В противном случае ты получил

бы лишь рассказ о чужом наблюдении, но отнюдь не о своем собственном; и к тому же еще непонятный рассказ, ибо то, о чем идет речь, не может быть вполне описано словами, как составленное исключительно из известных уже тебе вещей, но это есть нечто совершенно неизвестное, становящееся известным лишь благодаря собственному внутреннему созерцанию и обозначаемое лишь по аналогии с чем-либо известным, чувственным; и это обозначение получает свое полное значение лишь при посредстве созерцания.

Пусть это будет сказано тебе раз навсегда также и для подобных случаев в будущем; и попытайся довести это дальше до сведения знаменитых писателей, которые этого не знают и которые поэтому очень неуклюже рассуждают об отношении философии к языку.

Но к делу. — Когда ты погружен в чтение этой книги, в рассматривание этого предмета, в разговор со своим приятелем, — думаешь ли ты тогда о твоём чтении, твоём рассматривании, слушании, видении, осязании предмета, о твоём разговоре и т. д.?

**Ч и т а т е л ь.** Ни в коем случае. Я тогда вообще совершенно не думаю о себе: я совершенно забываю себя самого над книгой, над предметом, в разговоре. Поэтому и говорят: *я захвачен этим*, или *я в это погружен*.

**А в т о р.** И при этом — упоминаю об этом мимоходом — в тем большей степени, чем более внутренним, полным и живым является осознание тобой предмета.

То половинчатое, мечтательное и рассеянное сознание, та невнимательность и отсутствие мыслей, которые составляют характерную черту нашей эпохи и являются сильнейшим препятствием для глубокой философии, это именно и есть то состояние, когда не *погружаются* целиком с головой в предмет, не углубляются в него и не забывают себя; но шатаются и колеблются между ним и самим собой.

Но как обстоит дело в том случае, когда ты заставляешь появляться перед собой предмет, который в этой вре-

менной связи ты не считаешь действительным, например вчерашний разговор с твоим другом? Существует ли тогда также нечто, во что ты погружаешься и в чем ты забываешь себя?

Ч и т а т е л ь. О, да, именно *это происшедшее по моей воле появление* передо мной отсутствующего предмета и есть то, в чем я забываю самого себя.

А в т о р. Но выше ты говорил, что действительно реальное в твоей жизни составляют в первом состоянии *присутствие* предмета, а во втором — твое *вторичное представление* предмета; здесь же ты говоришь, что ты в обоих случаях забываешь себя самого. Таким образом, было бы найдено искомое основание твоих суждений о действительности и недействительности. Самозабвение было бы характерной чертой действительности; и в каждом состоянии жизни фокус, в который ты погружаешься и в котором ты забываешь себя, и фокус действительности — составляли бы одно и то же. То же, что отрывает тебя от себя самого, было бы действительно происходящим и наполняющим данный момент твоей жизни.

Ч и т а т е л ь. Я еще не вполне понимаю тебя.

А в т о р. Мне необходимо было уже здесь выставить это понятие и обозначить его настолько ясно, насколько это только возможно. Впрочем, продолжай лишь внимательно следить за нашей беседой, и я надеюсь, что вскоре все будет для тебя совершенно ясно.

Можешь ли ты снова представить себе только что осуществленный тобой процесс *представления* (repräsentieren) твоей вчерашней беседы с другом?

Ч и т а т е л ь. Без сомнения. Как раз это я теперь и сделал во время нашего обсуждения этого представления. Я представил себе, собственно говоря не этот разговор, а процесс представления этого разговора.

А в т о р. Что ты считаешь в этом представлении процесса представления подлинно *фактическим, наполняющим* текущие моменты твоей жизни?

**Ч и т а т е л ь.** Именно этот процесс представления представления.

**А в т о р.** Вернемся же со мной теперь снова назад и отклонимся в сторону. Как относился в представлении вчерашнего разговора, — заметь только хорошо это представление и взглядишь в свое сознание, — последний, т. е. разговор, к твоему сознанию и к тому собственно фактическому, что наполняло сознание?

**Ч и т а т е л ь.** *Разговор*, как уже было сказано, не был действительным событием, событием было *предоб-разование (Vorbilden) разговора*. Но последнее не было *предобразовани-ем вообще*, а *предобразовани-ем разговора*, и притом *этого определенного разговора*. Предобразовани-е, как главное, имело разговор своим последствием; последний же не был чем-то действительным, а лишь *модификацией, преходящим определением* этого действительного.

**А в т о р.** А в процессе представления этого представления?

**Ч и т а т е л ь.** Действительным событием был процесс представления представления; первичное же *представле-ние* дальнейшим его определением, поскольку это было не вообще представление представления; далее, *разговор* был дальнейшим определением (представленного) представле-ния, поскольку было представлено не представление вообще, как это могло бы иметь место, а определенное пред-ставление определенного разговора.

**А в т о р.** Каждый раз реальностью, действительно и истинно пережитым событием было бы, следовательно, то, в котором ты забываешь самого себя; оно — начало и подлинный фокус жизни, какие бы дальнейшие второстепенные определения этот фокус вследствие того, что он как раз является таковым, ни повлек за собой. Я хотел бы надеяться, что все для тебя теперь стало совершенно ясным, если только в течение этого исследования ты сосредоточился на самом себе, созерцал внутренне самого себя и направлял все *внимание* на себя.

В то время как ты представляешь себе вчерашний разговор с твоим другом, или — чтобы (что для меня предпочтительней) не принимать нечто воображаемое, и ввести тебя в твое теперешнее, истинное состояние духа, — в то время как ты со мной рассуждал так, как ты рассуждал выше, наполнял этим твою жизнь и погружал в это свою самость (Selbst), считаешь ли ты, быть может, что в течение этого времени также продвинулось вперед и совершилось и кое-что другое *вне тебя и твоего духа?*

**Ч и т а т е л ь.** Конечно. Так, например, за это время продвинулась вперед стрелка моих часов, солнце продвинулось вперед и т. д.

**А в т о р.** Наблюдал ли ты это продвижение вперед, *испытал* ли его — *пережил* ли ты его?

**Ч и т а т е л ь.** Как мог я это сделать, ведь я же рассуждал с тобой, погружал целиком свою самость в это рассуждение и заполнял ее этим рассуждением?

**А в т о р.** Каким же образом ты знаешь об этом продвижении вперед твоей часовой стрелки? — Остановимся пока на этом.

**Ч и т а т е л ь.** Я раньше, действительно, посмотрел на мои часы и заметил то место, на котором стояла стрелка. Я теперь снова смотрю на них и нахожу стрелку не на том же, а на другом месте. Из известного мне раньше, благодаря наблюдению, устройства моих часов я *закключаю*, что стрелка в течение того времени, пока я рассуждал, постепенно подвинулась вперед.

**А в т о р.** Считаешь ли ты, что если бы, вместо того чтобы рассуждать со мной, ты смотрел на стрелку своих часов, то, действительно, в течение этого времени воспринимал бы ее продвижение вперед?

**Ч и т а т е л ь.** Конечно, я так считаю.

**А в т о р.** Таким образом, по-твоему, оба — как твое рассуждение, так и продвижение вперед стрелки твоих часов в те же моменты времени — суть истинные действительные события; последнее, правда, не есть событие *твоей жизни*, так как ты в это время переживал нечто другое;

но оно все же могло бы стать событием твоей жизни и с необходимостью стало бы им, если бы ты обращал внимание на часы.

**Ч и т а т е л ь.** Да, это так.

**А в т о р.** Что же стрелка без твоего знания и содействия действительно и на самом деле продвинулась вперед?

**Ч и т а т е л ь.** Я так считаю.

**А в т о р.** Полагаешь ли ты, что если бы ты не рассуждал, подобно тому как и не смотрел на часы, то твое рассуждение точно так же продвинулось бы вперед и без твоего знания и содействия, подобно стрелке часов?

**Ч и т а т е л ь.** Ни в коем случае; мое рассуждение не продвигается вперед само по себе; я должен вести его дальше для того, чтобы оно двинулось вперед.

**А в т о р.** Как обстоит дело в этом отношении с процессом представления вчерашнего разговора? Происходит ли оно также без твоего содействия, подобно движению стрелки, или же ты должен его воспроизвести, как и рассуждение?

**Ч и т а т е л ь.** Если как следует продумать это, — я этого не знаю. Правда, на этот раз я ясно сознаю, что я деятельно воспроизвел в себе это представление по твоему требованию. Но так как вообще в моей голове проносятся образы, вытесняют и сменяют друг друга, без моего сознательного содействия, подобно тому как движется вперед стрелка часов, то я не могу знать, не появилось ли бы само собой и это представление и без твоего требования и без моего содействия.

**А в т о р.** При всем уважении, которое автор обязан оказывать своему читателю и которое я, действительно, питаю к тебе, мне все же приходится сознаться, что это твое признание служит плохим предзнаменованием для успеха нашего собеседования. По моему мнению, грезить можно только во сне, но наяву нельзя позволять себе, чтобы в голове проносились появившиеся сами собою образы. Эта абсолютная свобода произвольно придавать своему

духу определенное направление и удерживать его в этом направлении есть исключительное условие не только философского, но даже обыкновенного здравого и правильного мышления. Надеюсь, однако, что ты, по крайней мере в течение этой беседы, будешь сопротивляться этому слепому течению ассоциации идей и будешь задерживать эти чуждые образы и мысли, — я согласен оставить этот сомнительный пункт, касающийся чувственного представления, и буду придерживаться исключительно сделанного тобой выше признания свободы рассуждения.

Согласно ему, существуют два рода действительности, которые оба одинаково действительны, но из которых одна действительность создает себя, вторую же приходится создавать тому, кому ее существование нужно, и она совершенно не существует без того чтобы быть им созданной.

Ч и т а т е л ь. Да, по-видимому, это так.

А в т о р. Присмотримся к делу несколько ближе. — Итак, ты говоришь, что стрелка твоих часов продвинулась вперед во время твоего рассуждения. Мог ли бы ты сказать это, мог ли бы ты знать это, если бы ты после твоего рассуждения хоть раз *не обратил опять внимания* на стрелку и не сделал бы на основании *действительного восприятия* заключения, что она стоит на другом месте, чем раньше?

Ч и т а т е л ь. Без сомнения, я бы тогда не мог этого знать.

А в т о р. Не забудь этого. Это для меня важно. Всякая реальность первого рода, хотя бы она сама по себе продолжала свое течение без всякого твоего содействия и без того, чтобы ты знал об этом, и хотя бы она существовала *в себе*, т. е. без отношения к какому-либо возможному сознанию, каковой пункт мы здесь оставим совершенно нерешенным, — всякая такая реальность, говорю я, существует для *тебя* и как событие *твоей* жизни лишь постольку, поскольку ты хоть каким-нибудь образом обращаешь на нее внимание, погружаешь в нее свою

самость и удерживаешь эту реальность в своем сознании. Если обдумать это как следует, то твое утверждение, что стрелка от одного восприятия ее до другого восприятия ее же — без чего она никогда не вошла бы в твое сознание — в промежуточное время, пока ты ее не воспринимал, продвинулась вперед, это твое утверждение может обозначать не что иное, как следующее: *ты бы воспринимал ее в это промежуточное время, как продвигающуюся вперед, если бы ты обратил на нее внимание.* Утверждая, следовательно, что имело место какое-либо событие вне твоей жизни, ты говоришь лишь о *возможном* событии твоей собственной жизни, о *возможном* течении ее и о *возможном* наполнении твоей жизни от первого восприятия стрелки до второго; ты восполняешь и вставляешь туда ряд возможных наблюдений между конечными пунктами двух действительных наблюдений. Если я тебе дал слово, что я здесь повсюду буду говорить лишь о реальности *для тебя* и нигде не буду ставить на ее место реальность *без отношения к тебе*, абсолютно ничего не намерен утверждать и высказывать о ней, — то при этом условии позволишь ли ты мне рассматривать течение внешней реальности без твоего содействия исключительно как течение твоего собственного *возможного* сознания, твоей жизни, так как ты понял, что она только таким образом становится реальностью для тебя?

Н е к и й ч и т а т е л ь (который к тому же может быть знаменитым в своей округе философом). Об этом я не хочу ничего слушать. Разве я не говорил тебе столько раз, что это сплошное сумасбродство. Я всегда исхожу из реальности в себе и для себя, из *абсолютного бытия*. Идти дальше этого я не могу и не хочу. Различие, которое ты здесь проводишь между реальностью в себе и реальностью для нас, и построенное тобой отвлечение от первой, которое, как я замечаю, образует основание твоего здания, ты должен мне сперва доказать.

А в т о р. Так. Ты в состоянии *говорить* о реальности, не *зная* о ней, не удерживая ее, по крайней мере смутно,

в своем сознании, не относя ее к нему. Ты способен к большему, чем я. Отложи книгу: она написана не для тебя.

**В т о р о й   р а з у м н ы й   ч и т а т е л ь.** Я согласен на твое ограничение говорить лишь о реальности для нас при том условии, что ты будешь его строго соблюдать и не будешь упоминать о реальности в себе ни при каких обстоятельствах. Но как только ты переступишь свои границы и извлечешь заключение, нарушая их, я также оставлю тебя.

**А в т о р.** Это вполне справедливо.

Предполагая, следовательно, то положение, что речь будет идти только о нашем отношении к реальности и к действительности, с нашим сознанием дело обстоит бы следующим образом: *всякая реальность*, какое бы имя она ни носила, возникла бы для нас благодаря погружению и забвению нашей самости (Selbst) в известных определениях нашей жизни; и это забвение самости было бы именно тем, что придавало бы этим определениям, в которых мы забываемся, характер реальности, давало бы *вообще жизнь*.

Таким образом, существовали бы, во-первых, известные, *основные и первые* определения — следующее за этим противопоставление сделает для тебя ясными эти выражения, над которыми я прошу тебя основательно подумать, — известные основные и первые определения нашей жизни, истинные корни ее, которые сами производят себя, сами ведут себя вперед, которым следует лишь *отдаться* и которым следует только позволить захватить нашу самость, чтобы освоить их и сделать их своей действительной жизнью; непрерывную цепь которых, если даже уронить ее в каком-либо месте, можно опять поднять по произволу, где протекшие моменты могут быть восполнены с любого пункта, как спереди, так и сзади.

Я сказал, что нужно им только *отдаться*; ибо даже эти основные определения не обладают способностью непреодолимо *вовлечь* в себя; ибо мы обладаем, далее, спо-

способностью опять оторвать нашу самость от этих определений, где она была погружена в забвение, возвыситься над ними и свободно, лишь исходя из себя самих, уготовить для себя более высокую сферу жизни и действительности. Мы можем, например, мыслить и утвердить себя как то, что осознает в этом основном сознании, как то, что *живет* в этой основной жизни. Это будет *вторая степень* жизни, если я назову *первой степенью* пребывание в основных определениях. Можно опять-таки утвердить себя как то, что мыслит в этом мышлении первоначального осознания, как то, что созерцает свою собственную жизнь в этом полагании ее; и это даст *третью степень* и т. д. до бесконечности.

Все различие между этой первой и высшими степенями — между как бы данной заранее и дарованной нам жизнью, которую нам достаточно лишь принять, для того чтобы сделать ее нашей действительной жизнью, и жизнью не данною, которая может быть воспроизведена лишь посредством самодеятельности, — состоит, по-видимому, исключительно в том, что с каждой из высших степеней можно было бы взирать вниз и спускаться вниз, в низшую; но с последней ничего не видно, кроме ее самой, и невозможно спуститься вниз, кроме как в царство небытия; таким образом, в отношении *нистождения* мы ограничены ею и не можем выйти за ее пределы, хотя ни в коем случае не ограничены в отношении *востождения* посредством рефлексии, так что по этой причине она — подлинная почва и корень всякой другой жизни. Поэтому выше я назвал ее первой степенью и основными определениями всякой жизни.

Для нас здесь достаточно рассматривать эту сферу первой степени, согласно нашему уговору, как сферу такого рода основных определений нашей жизни, но ни в коем случае не как сферу вещей в себе и для себя, от какого воззрения мы здесь отвлекаемся. Пусть они будут в себе и для себя самих даже и последними: для нас они существуют только, нас они касаются только как определения

нашей жизни, посредством того, что мы их изживаем и переживаем; и для нас здесь достаточно говорить о них лишь по отношению к нам. Пребывающее в этой сфере называют также преимущественно *реальностью*, *фактом сознания*. Его называют также и *опытом*.

Знай, мой читатель, что отныне мы будем рассматривать исключительно эту систему первой степени; не забудь этого ни на одно мгновение; отделяй все, что лежит в высших степенях, и отвлекись от них.

Я причисляю к этой системе первой степени все, что мы воспринимаем: частью посредством внешних чувств в пространстве, а частью посредством внутреннего чувства в нашей душе. Что касается последней, к этой сфере относится также и то, что я назвал высшими степенями, правда, не по своему *содержанию*, но в отношении *формы*, т. е. тех законов, с которыми она соотносится и согласно которым она осуществляется именно так, как она осуществляется. Ибо эти законы принадлежат к фактам внутреннего чувства и воспринимаются, как таковые, если внимательно наблюдать за этими функциями души.

Главная цель теперешней беседы с тобой, мой читатель, состояла в том, чтобы ты — впрочем, совершенно произвольно и целесообразно лишь в отношении моей дальнейшей цели — разделил на два класса все, что происходит в твоём сознании, и ясно понял различие того, что относится к одному или другому классу; чтобы ты отделил то, что является продуктом свободы и относится к высшим степеням, и при последующем исследовании отложил это в сторону и, напротив, думал бы исключительно о том и обращал бы внимание на то, что я назвал первой степенью. Лишь поскольку ты понял это различие и прочно удержал его и не смешал вновь выделенное, ты правильно поймешь, о чем мы будем рассуждать в дальнейшем.

## ВТОРОЙ УРОК

**А в т о р.** Не забудь, мой читатель, различия, которые мы провели между двумя основными определениями всякого возможного сознания, и удержи в памяти, что в этом очерке речь будет все время идти лишь о первом, которое мы назвали основным и первым определением всякой жизни. И теперь отдайся без предвзятости и без забот разговору со мной, вернувшись обратно к нашей теме.

Рассмотрим внутренность какого-нибудь механического изделия, например часов. Ты видишь, как в них соединяются различного рода колеса, пружины, цепи и т. п. Ты пробегаешь глазами многообразие этого изделия, разглядываешь одно колесо за другим. Имеет ли для тебя значение при этом рассматривании, разглядываешь ли ты отдельные части машины сверху или снизу, с правой ли стороны налево, или с левой стороны направо?

**Ч и т а т е л ь.** Нисколько. Я могу произвести весь осмотр частей по всем этим направлениям.

**А в т о р.** Или, может быть, ты при своем осмотре будешь руководствоваться совсем не порядком, в котором они расположены, а другими соображениями, например, их внешней одинаковостью и сходством частей?

**Ч и т а т е л ь.** Все это для моей цели совершенно одинаково.

**А в т о р.** Все же, так как ты, несомненно, осматривал единичное, ты этот смотр закончил в какой-то последовательности; предположим, что ты производил осмотр по порядку сверху вниз. Почему же ты выбрал именно этот порядок, а не какой-либо иной, в то время как возможна была различная последовательность рассмотрения?

**Ч и т а т е л ь.** Я не могу сказать, что я вообще выбирал его. Я вовсе не думал о том, что возможен различный порядок рассмотрения. Я непосредственно напал на него. Случай — так я называю то, для чего не могу указать никакого основания, — определил это.

**А в т о р.** Многообразие описанных выше основных определений сознания вообще тоже ведь следует друг за другом в твоём сознании в известной последовательности?

**Ч и т а т е л ь.** Без сомнения. Я замечаю в окружающем меня мире то одно, то другое, то третье и т. д.

**А в т о р.** Находишь ли ты на первый взгляд, что необходима была именно эта последовательность твоих наблюдений; или же ты считаешь, что возможны были также и другие?

**Ч и т а т е л ь.** Я считаю, что возможны были также и другие. Я считаю, далее, что и та последовательность из числа нескольких возможных, которая действительно имела место, не была избрана свободно, но что она, так же как и последовательность моего рассмотрения многообразия в часах, получилась такой случайно.

**А в т о р.** А теперь вернемся к нашей машине и к твоему рассмотрению ее отдельных частей.

В то время как ты рассматриваешь каждую отдельную часть — это колесо, эту пружину, каждую в отдельности и самое по себе — и находишь, что каждая определена известным образом, имеет эту определенную форму, эту определенную величину и т. д. — кажется ли тебе невозможным, чтобы это могло быть иначе, или ты себе можешь представить, что оно могло бы быть устроено самым разнообразным образом иначе: быть больше или меньше?

**Ч и т а т е л ь.** Я считаю, что каждая отдельная часть, взятая сама по себе и в качестве отдельной части могла бы во всяком случае быть иной до бесконечности. Но все части должны действовать вместе и в своем соединении приводить к единому результату; и если я обращаю внимание на это, то, по моему мнению, все части должны подходить друг к другу, зацепляться друг за друга, все должны действовать на каждую, и каждая, обратно, должна действовать на все. Если я обращаю внимание на это, то, по моему мнению, было бы во всяком случае возможно произвести другое целое, например, более крупные часы

или такие, которые выполняли бы еще другие функции, кроме тех, которые действительно имеют место; и в этом другом целом каждое отдельное колесо, которое я рассматриваю, не только могло быть другим, но даже должно было бы быть другим. Но раз уже передо мной должно было оказаться *это* целое, часы, имеющие эту величину и выполняющие такие функции, то совершенно необходимо, чтобы эта отдельная часть, например вот это колесо, которое я рассматриваю, было именно таково, каково оно есть, ни на один волос иначе, потому что таково целое, т. е. в данном случае потому, что все остальные части, кроме этого колеса, таковы, каковы они в действительности. Или, если я начну свое обсуждение с этой отдельной части: если мы возьмем эту часть как часть подобного механического изделия, то необходимо, чтобы все остальные части были именно таковы, каковы они в действительности, для того чтобы они в этом изделии как раз подошли к этой части.

**А в т о р.** Следовательно, ты, если только правильно понимаешь механизм изделия, совершенно не нуждаешься в том, чтобы, как мы это предполагали, действительно воспринимать одну часть машины за другой; но после того как ты рассмотрел одну часть и хорошо ее понял, ты можешь, исходя из нее, без дальнейшего действительно-го восприятия дополнить свое восприятие и целиком заменить восприятие выводами; ты мог бы, следовательно, исключительно путем выводов узнать, какие части принадлежат к данной части, предполагая, что машина выполняет свое назначение.

**Ч и т а т е л ь.** Без сомнения.

**А в т о р.** Безразлично ли, с точки зрения этой цели, какую из отдельных частей машины я тебе дам?

**Ч и т а т е л ь.** Совершенно безразлично; ибо к каждой возможной части должны подходить все прочие; по каждой возможной части можно было бы, следовательно, заключить, как должны быть устроены все остальные, поскольку они определены уже самим механизмом изделия.

**А в т о р.** Теперь предположи тот возможный случай, что в известном объеме и в известных отношениях, дальнейшее определение которых сюда не относится, — в многообразии описанной выше основной системы всякого сознания имеется подобная связь, сходная с механической, так что каждая отдельная часть должна подходить ко всему и все к каждой отдельной части, и каждая часть определена всем. Разве нельзя было бы тогда по каждой отдельной части действительного сознания, исключительно путем выводов, дознаться, каким окажется все остальное сознание и каким оно должно оказаться, без того чтобы это остальное сознание действительно имело место; подобно тому как ты, рассматривая одно колесо, исключительно путем вывода позволяешь себе заключать, как должны быть устроены все остальные колеса?

Предположи далее, что философия, или, если это тебе более угодно, наукоучение, как раз и состоит в отыскании этого многообразия сознания путем вывода от данного к не-данному, — в таком случае ты получишь уже теперь очень ясное понятие об этой науке. Она была бы демонстрацией, выведением всего сознания, само собой разумеется, лишь что касается его первых основных определений, из какого-либо данного в действительном сознании определения его, подобно тому как ты можешь очень хорошо представить себе демонстрацию (разъяснение) часов, как целого, исходя из одного единственного данного тебе колеса; это была бы демонстрация этого сознания, независимая от действительного восприятия в сознании; подобно тому как тебе совсем не надо рассматривать остальные части часов, для того чтобы узнать, каковы они, каковы они совершенно несомненно в действительности, если только часы выполняют свое назначение.

**Ч и т а т е л ь.** О, да; если только я не вдумываюсь глубоко в то, что ты говоришь, и не иду дальше сходства наукоучения с тем, с чем ты его сравниваешь. Но если я вникаю в дело несколько глубже, то мне твое понятие кажется внутренне противоречивым. Наукоучение долж-

но доставить мне сознание основных определений моего сознания без того чтобы эти определения действительно имели место в моем сознании. Но как оно может это сделать? Разве я не осознаю того, чему учит наукоучение?

**А в т о р.** Без сомнения; подобно тому как ты осознаешь колеса, о наличии которых в машине ты только заключал; но ты их осознаешь не таким образом, как если бы ты их видел и ощущал. Уже из нашего первого исследования тебе должно было стать ясным, что может существовать различие в характере осознания. Для нашего случая мы ниже будем иметь еще очень много поводов разъяснить это подробнее. Пусть поэтому трудность эта не удерживает тебя от того, чтобы согласиться с нашим предположением.

**Ч и т а т е л ь.** Серьезно, у меня совсем нет охоты пускаться в рассмотрение того, что получается, если то, что лишь возможно, станет действительным или невозможное — возможным. А твое предположение систематической связи основных определений нашего сознания кажется мне, во всяком случае, невозможным.

**А в т о р.** Я надеюсь устранить твои возражения против возможности моего предположения. Предварительно же выведи со мной только одно единственное заключение из упомянутого предположения, которое мне крайне необходимо, для того чтобы уничтожить недоразумения другого ряда и устранить их скрытое воздействие на твою душу.

Когда ты воспринимаешь и рассматриваешь отдельную часть этих часов и, согласно хорошо тебе известным законам механики, заключаешь, какие еще части требуются для того, чтобы этому воспринятому тобой отдельному придать все то назначение, всю ту действительность, какие ты в нем усматриваешь, действительно ли ты, когда приходишь к этому заключению, видишь эти части, ощупываешь ли ты их, выступают ли они перед каким-либо из твоих внешних чувств?

Ч и т а т е л ь. Отнюдь нет. Сошлюсь на примеры, данные тобой в нашем первом собеседовании: они относятся к моему сознанию не как эта книга, которую я держу в руке, но как представление вчерашнего разговора с моим другом, если отвлекусь от того, от чего следует отвлечься. То действительно фактическое в этой операции, то, во что я погружаю свою самость и в чем я теряюсь, — это не наличие этих колес, но мой процесс представления о них, не столько *воспроизведение*, сколько *предобразование* (Vorbilden) подобных колес.

А в т о р. Выдаешь ли ты или какой-либо разумный человек подобное представление, внутренний набросок, чертеж подобной машины за действительную действующую машину, выполняющую свои функции в жизни? И скажет ли тебе кто-нибудь, после того как он описал и продемонстрировал (разъяснил), например, карманные часы: “Положи теперь эти карманные часы к себе, они будут правильно идти; ты сможешь их вынимать, когда захочешь, и узнавать по ним, который час”?

Ч и т а т е л ь. Нет, насколько мне известно. Если только он не круглый дурак.

А в т о р. Остерегись так говорить. Ибо так, а не иначе поступала та философская система, о которой я упоминал во введении и против которой, собственно говоря, направлена новая. Она выдавала демонстрацию часов, и притом еще неправильную, за действительные часы, и притом великолепные.

Но если кто-нибудь, после того как ты ему продемонстрировал карманные часы, в заключение тебе скажет: “Какая польза мне от этого, я не вижу, чтобы я благодаря этому получил карманные часы или мог усмотреть из твоей демонстрации, который час”, или даже станет обвинять тебя, что ты своей демонстрацией испортил ему его действительные часы или выдемонстрировал их из кармана, — что бы ты сказал о подобном человеке?

Ч и т а т е л ь. Что он дурак, такой же, как и первый.

А в т о р. Остерегись так говорить. Ибо именно это требование действительных часов там, где обещали только демонстрацию их, является самым основным упреком, который был брошен по адресу новейшей философии, был брошен самыми уважаемыми учеными, самыми основательными мыслителями нашего времени. На этом смешении действительной вещи с демонстрацией этой вещи основаны, в конечном счете, все недоразумения, которые имели место по поводу этой философии.

Все эти возражения и все недоразумения основаны на этом одном; я утверждаю это определенно. Ибо что мне мешает вместо всяких предположений о том, чем может быть описываемая наука, тотчас показать в историческом аспекте, чем она была действительно для ее творцов, которые уже во всяком случае знают ее.

1. Философия, или — так как это название могло бы подать повод к спорам — наукоучение, в первую очередь, так же как это требовалось до сих пор от тебя, мой читатель, совершенно отвлекается от того, что мы характеризовали выше как *высшие степени сознания*, и ограничивается утверждением, которое мы сейчас выставим исключительно о первых и основных определениях сознания, совершенно в том смысле, как мы это выше объяснили и как ты это понял.

2. В этих основных определениях оно проводит еще дальнейшие различия между тем, о чем каждое разумное существо утверждает, что оно должно иметь значение также и для каждого другого разумного существа и для всякого разума, и тем, относительно чего каждый должен ограничиться признанием того, что оно существует лишь для нашего рода, для нас, *людей*, или даже для каждого из нас как данного *отдельного индивида*. От последнего оно также отвлекается, и, таким образом, для его исследований остается лишь объем первого.

Если у какого-либо читателя останутся сомнения относительно основания и границ этого последнего различия или он не сумеет себе это различие уяснить настолько

же, насколько, согласно нашему предположению, он уяснил себе первое, данное выше, то это не имеет значения для всех тех выводов, которые мы намереваемся сделать в этом сочинении, и не нанесет ущерба созданию такого понятия наукоучения, какое соответствует нашим намерениям. В действительной системе, вводить читателя в которую мы теперь не имеем намерения, последнее различие, определяемое лишь родом и индивидуальностью, отпадает само собой.

Мы мимоходом прибавим здесь для читателя, знакомого уже с философской терминологией, имеющее значение для всякого разума: первое в основных определениях сознания, с которым одним имеет дело философия, это *кантовское априори*, или первоначальное; последнее же, определенное лишь родом и индивидуальностью, — *апостериори* того же писателя. Наукоучение не нуждается в том, чтобы предпосылать это различие своей системе, поскольку оно проводится и обосновывается в самой системе; и у него эти выражения *априори* и *апостериори* имеют совершенно другое значение.

3. Наукоучение, для того чтобы получить самый доступ к себе и чтобы получить определенную задачу, предполагает, что в многообразии этих основных определений, в указанном объеме их, должна иметься систематическая связь, согласно которой, когда дано одно, должно быть и все остальное, и притом именно так, как оно есть; что, следовательно, — и это вытекает из предпосылки, — эти основные определения, в указанном объеме их, составляют завершенную и замкнутую в себе систему.

Это, говорю я, оно предпосылает себе самому. Частью потому, что это еще не оно само, оно становится лишь возможно благодаря этому; отчасти же оно только предполагается, но еще не доказано. Эти основные определения известны ну хотя бы наукоучителю, откуда — это к делу не относится. Он наталкивается — каким образом, это также к делу здесь не относится, — на мысль, что между ними, надо думать, должна быть системати-

ческая связь. Он сейчас еще не утверждает этой связи и не заявляет притязаний, что может ее непосредственно доказать, и еще менее, что может доказать что-либо иное, исходя из этой предпосылки. Его мысль может считаться предположением, случайной догадкой, которая значит не больше, чем всякая иная случайная догадка.

4. Исходя из этой предпосылки, наукоучитель приступает теперь к попытке из какого-либо одного известного ему основного определения сознания — сюда также не относится, из какого, — вывести все остальные в качестве необходимо связанных с первым и определенных им. Если эта попытка не удастся, то этим еще не доказано, что она не удастся в другой раз, следовательно, не доказано, что эта предпосылка систематической связи ложна. Она сохраняет, как и раньше, свое значение в качестве проблемы. Если же эта попытка удастся, т. е. если действительно возможно, кроме известного нам, вывести полностью все основные определения сознания в исчерпывающем виде, — в таком случае предпосылка доказана на деле. Но даже эта, ставшая отныне доказанным положением предпосылка не нужна нам в описании самого наукоучения. Но операция этого выведения — это само наукоучение; где начинается это выведение, там начинается и наукоучение; где оно завершается, там завершается и наукоучение.

Пусть между нами, мой читатель, это будет решено и установлено; и заметь себе это раз и навсегда: наукоучение есть систематическое выведение чего-то действительного, первой степени сознания; и оно относится к этому действительному сознанию как описанная выше демонстрация часов к действительным часам. Оно, в качестве чистого наукоучения, безусловно, не желает в каком бы то ни было из всех возможных отношений, хотя бы наряду с этим и т. д., быть чем-либо большим, чем это, и оно не желает совсем существовать, если оно не может быть этим. Каждый, кто выдает его за что-либо иное или за нечто большее, совершенно не знает его.

Его объект — это, в первую очередь, основные определения сознания, как таковые, как определения сознания; но отнюдь не как вещи, действительно существующие вне сознания. Дальше мы яснее увидим, что в нем и для него оба суть одно и то же, но что наукоучение может охватить лишь первое воззрение; дальше мы поймем, почему. Здесь же достаточно указать, что дело обстоит именно таким образом.

Восприятие располагает ведь этими основными определениями сознания, подобно тому как наукоучение имеет их своим объектом; или, скорее, эти основные определения сознания суть сами восприятия; но только оба имеют своим объектом то же самое разными способами. Подобно тому отношению, в котором выше находилось сознание действительного присутствия твоего друга к процессу представления этого присутствия, действительные часы к демонстрации этих часов, — в таком же отношении находится и действительное сознание, к наукоучению. Наша самость погружается при философствовании не в сами эти основные определения сознания, а в копии и знаки этих определений.

Таким образом, наукоучение выводит, совершенно не принимая во внимание восприятия, *априори* то, что, согласно ему, должно происходить именно в восприятии, т. е. *апостериори*. Для него, таким образом, эти выражения обозначают не различные объекты, а лишь различный взгляд на один и тот же объект; подобно тому как те же самые часы при демонстрации их рассматриваются *априори*, в действительном же восприятии *апостериори*.

Это определение наукоучение дало себе само, с тех пор как оно существует и явственно выражает это уже самим своим названием. Вряд ли возможно понять, почему не хотят ему верить насчет того, что оно такое.

Ограничиваясь этим определением, оно оставляет спокойно всякую другую философию быть тем, чем ей угодно: страстью к мудрости, мудростью, мировой мудростью, жизненной мудростью, и какие еще там бывают мудро-

сти. Оно только предъявляет без сомнения справедливое требование, чтобы его не приравнивали к одной из них, чтобы о нем не судили и не опровергали, исходя из их точки зрения подобно тому как составители его просят лишь позволение не принуждать их сотрудничать с другими философиями и не быть клиентами у них. Оно не вдается в спор, что для того или иного могла бы обозначать философия и каково его мнение относительно того, что считалось издавна философией. Оно ссылается на свое право самому определять для себя свою задачу; если что-либо другое, кроме разрешения этой задачи, должно быть философией, то оно не претендует быть философией.

Я надеюсь, мой читатель, что это описание наукоучения, как описание в чисто историческом аспекте, вполне отчетливо и понятно и не допускает никакой двусмысленности. Я только прошу тебя, чтобы ты его заметил и не забыл опять при первом случае; и чтобы ты мне поверил, что я отношусь вполне серьезно к этому описанию и что я от него не отступлю, и что все, что ему противоречит, будет мною отвергнуто.

### ТРЕТИЙ УРОК

**Ч и т а т е л ь.** Я полагаю, что хорошо понял твое мнение о наукоучении и, если взять его в историческом аспекте, хорошо знаю, что ты подразумеваешь. И поскольку я остаюсь при простом подобии его с демонстрацией механического изделия, я также могу приблизительно и в общих чертах представить себе возможность его. Но как только я обращаю внимание на необходимое различие обоих и на характеристические различия обоих объектов, наука, подобная той, которую ты описываешь, кажется мне совершенно невозможной.

Понятие о систематической связи многообразия в механическом изделии, служащей для получения желательного

результата, существовало в уме мастера еще до того, как существовало изделие: и последнее произведено лишь при посредстве этого понятия и следуя ему. Мы же не делаем ничего иного, как только копируем это понятие мастера, вновь изобретаем, следуя за мастером, это изделие. Поэтому, когда говорят, что в многообразии существует систематическая связь, то здесь это имеет весьма глубокий смысл. Эта систематическая связь существует в *понятии у мастера* и всех тех, кто считает себя мастерами.

Должно ли ваше утверждение, что в многообразии сознания существует систематическая связь, подобным же образом обозначать: это сознание осуществлено каким-либо мастером в соответствии с понятием подобной связи, и наукоучитель вновь изобретает, следуя за ним, это понятие? Где этот мастер, как и откуда произвел он это сознание?

А в т о р. А что, если бы это значило иное, и сходство с изделием не было бы столь значительным? Что, если бы кажущееся двусмысленным положение обозначало бы лишь следующее. Многообразие сознания можно, между прочим, рассматривать и так, как будто бы в нем имелась систематическая связь; или — существуют два способа рассматривать и понимать определения сознания: частью непосредственный, т. е. такой, при котором отдаются этим определениям и находят их такими, какими они сами по себе даны; частью же опосредствованный, т. е. такой, при котором систематически выводят, какими они должны быть даны согласно этой систематической связи. Следовательно, это воззрение может быть понято лишь после того, как действительное сознание будет налицо, без того однако, чтобы принимать во внимание его содержание, но не до того, как это сознание будет налицо, и это воззрение не существует ни в ком ином, как в том, кто его составляет себе, действуя с неограниченной свободой. *Наукоучитель*, следовательно, и лишь он один, был бы мастером сознания, если здесь все же может быть мастер, собственно говоря тем, кто вновь изобретает сознание по

образцу его; однако без того чтобы можно было предположить и принять всерьез, что существовали первоначально первый творец и понятие, согласно которому он изготовил свое изделие.

**Ч и т а т е л ь.** Следовательно я, если правильно тебя понял, должен представлять себе это следующим образом: сознание, как основное определение моей жизни, существует; это достоверно, поскольку только достоверно то, что существую я сам, — и довольно об этом. Это сознание является в виде лишенного взаимной связи многообразия, — и довольно об этом. Что это за сознание, я знаю потому именно, что я им обладаю, а о дальнейшем мне, раз я стою на этой точке зрения, нечего и спрашивать.

Но, кроме того, еще ведь возможно вывести это многообразие систематически, как такое, каким оно должно быть, именно таким, каково оно есть, если сознание вообще должно существовать. Это воззрение, это выведение, эта систематическая связь, получающаяся в выведении, существует лишь для того, кто составляет себе это воззрение, и абсолютно ни для кого другого; а о чем-нибудь дальнейшем, если стоять на этой второй точке зрения, также не спрашивают.

**А в т о р.** Так я это и понимаю.

**Ч и т а т е л ь.** Пусть будет так: несмотря на то, что и здесь я больше усваиваю твое мнение лишь в историческом аспекте, чем действительно понимаю его, и несмотря на то, что у меня остается еще целый ряд вопросов.

Но далее. Мастер, который составляет себе понятие о механическом изделии, сводит в этом понятии многообразие к единству единого результата. Изделие должно достигать той или другой определенной цели, и многообразие и соединенное действие этого многообразия содержат, согласно понятию мастера, условия, при которых изделие только и может достигать этой намеченной цели; и это единство предшествует не только изделию, но даже и понятию многообразия. Это последнее, т. е. понятие, возни-

кает лишь через единство и ради него и определяется им. Требуется именно подобного рода многообразие для того, чтобы была достигнута эта цель.

Подобное понятие единства представляется мне совершенно неразрывным с понятием систематической связи. Твой наукоучитель, следовательно, должен был бы иметь понятие подобного единства, подобной цели и результата всякого сознания, к чему он свел бы многообразие в качестве условия его.

А в т о р. Без сомнения.

Ч и т а т е л ь. И при этом он не может найти это единство лишь в системе, но оно должно быть у него еще до того, как он приступит к своему систематическому выведению; подобно тому как мастер должен знать, какую цель преследует его изделие, еще до того, как он может начать отыскивать средства для достижения этой цели.

А в т о р. Без сомнения, наукоучитель должен располагать этим понятием единства еще до системы.

Ч и т а т е л ь. Мастер свободно мыслит себе эту цель; он создает ее посредством своего мышления, ибо как существование, так и устройство изделия зависит исключительно от мастера. Так как наукоучителю ни в коем случае не приходится творить сознание, но оно существует независимо от него и притом таким, как оно есть, согласно твоему собственному выражению, то он не может это единство *свободно измыслить*; ибо действительно и без содействия философа существующее многообразие должно ведь и находиться в соотношении с этим единством также без содействия философа. Столь же мало может он, как уже сказано, найти это единство путем своего систематического выведения; ибо уже для возможности выведения предполагается это единство. И, наконец, столь же мало может он найти это единство посредством восприятия в действительном сознании, ибо в последнем, согласно предположению, имеется только многообразие, но отнюдь не единство. Как, следовательно, и каким образом прийти к этому единству?

А в т о р. Для тебя достаточно будет принять, что это случилось лишь благодаря счастливой догадке. Он угадывает это единство. Это, правда, дает пока только предположение. И ему приходится начать строить свою систему наудачу. Если при этом исследовании окажется, что все многообразие сознания может быть действительно сведено к этому предположению, как к своему единству, то посредством этого, но только посредством этого доказано, что предпосылка его была правильной. Она доказана делом, доказана посредством выполнения системы.

Ч и т а т е л ь. И это пусть будет так. Но пойдем еще дальше. Мастеру еще прежде, чем он создает себе понятие об изделии, известны необходимые и неизменные законы механизма, с которыми он считается; связывая многообразие для получения задуманного результата, ему известны материалы и их свойства, из которых он хочет образовать многообразие и на неизменность которых он точно так же рассчитывает в своем понятии. Точно так же и философу еще до его выведения должны были бы быть известны неизменные законы, согласно которым многообразие сознания привело бы к предположенному главному результату, и, если я не совсем ошибаюсь, и материал, который был бы уже определен, согласно этим законам; *был бы* определен, говорю я, без содействия философа.

Останавливаясь пока лишь на первом, т. е. на законах, я спрашиваю, откуда философ получает знание этих законов? Угадывает ли он их также только благодаря счастливой догадке еще раньше, чем становится ясным, что они истинные законы? Из того, что, согласно им, из многообразия сознания можно вывести предположенный главный результат, как и обратно, из того, что, согласно этим законам, получается именно этот результат, вытекает, что предположенный результат был правильным.

А в т о р. Ты издеваешься над наукоучением и с бóльшим остроумием, чем это обычно имеет место. Нет, наукоучение не поступает так, как ты предполагаешь: это был бы явный порочный круг.

Оставайся постоянно при выбранном сравнении. Пусть наукоучитель будет мастером, который строит механизм сознания; последний, однако, уже существует, как он сам утверждает, — следовательно, он его лишь изобретает вторично; он, однако, начисто изобретает его, не обращаясь к уже существующему механизму во время своей работы.

Но великое различие заключается в том, что изготовитель механического изделия имеет дело с мертвой материей, которую он приводит в движение, философ же с живой, которая движет себя сама. Он не столько порождает сознание, сколько дает ему возможность породить самого себя у него на глазах. Если сознание подчинено известным законам, то оно, без сомнения, будет определяться ими в этом своем самозарождении; он и при этом случае будет одновременно заодно наблюдать и законы, несмотря на то, что, собственно говоря, его интересуют не столько они, сколько исключительно их результат, т. е. совокупное сознание.

**Ч и т а т е л ь.** Сознание, которое само себя зарождает, и, все же, не есть действительное сознание, у всех нас имеющееся и всем известное!

**А в т о р.** Отнюдь нет. Ибо это последнее не порождает себя систематически, и его многообразие связано лишь благодаря простой случайности. То же, которое порождает себя на глазах у философа, является только копией действительного сознания.

**Ч и т а т е л ь.** Копия, которая сама себя порождает! Я совершенно перестаю тебя понимать; и я не пойму тебя, прежде чем ты не дашь мне краткого наброска твоего образа действия.

**А в т о р.** Ну, хорошо. Предпосылка, из которой мы исходим, это та, что последний и высший результат сознания, т. е. то, к чему все многообразие его относится, как условие к обусловленному, или как колеса, пружины и цепи в часах к часовой стрелке, — есть не что иное, как

ясное и совершенное самосознание; такое, какое мы в себе сознаем, ты, я и мы все.

Я говорю, подобное тому, какое сознаем в себе ты, я и мы все; и, таким образом, согласно вышесделанному замечанию, я начисто отбрасываю все индивидуальное, которое, согласно предпосылке, отныне совсем не должно входить в нашу систему. То, что ты приписываешь только себе, но не мне, так же, как и я со своей стороны, совсем исключается; разве только, если ты вообще приписываешь себе нечто, что не может принадлежать никому другому; точно так же и я, и мы все.

Вот это — что совершенное самосознание есть высший и последний результат всякого сознания — является, как сказано, простой предпосылкой, которая ожидает своего подтверждения от системы.

От этого самосознания в его основном определении и исходит выведение.

**Ч и т а т е л ь.** В его основном определении? Что это значит?

**А в т о р.** Что имеется в виду то, что в нем совершенно не обусловлено каким-либо другим сознанием; что таким образом не может быть получено посредством выведения, но из чего, наоборот, должно исходить последнее. Предполагается, что многообразие сознания содержит условия полного самосознания. Но тогда в этом самосознании должно быть дано нечто, что само не было бы обусловлено ничем другим. Это должно быть установлено, и из него начинается выведение.

**Ч и т а т е л ь.** И каким образом ты находишь это?

**А в т о р.** Также лишь благодаря счастливой догадке; но оно, будучи раз найденным, не нуждается в дальнейшем доказательстве и не способно к нему, но очевидно само собой.

**Ч и т а т е л ь.** Что же имеется в этом установленном, что непосредственно очевидно, если я даже предварительно освобожу тебя от обязанности отдать отчет о самой этой очевидности, этой непосредственной ясности?

**А в т о р.** Установленное — это абсолютно безусловное и характерное для самосознания.

**Ч и т а т е л ь.** Я тебя пойму не раньше, чем ты мне укажешь это непосредственное очевидное, из которого ты исходишь, это абсолютно безусловное и характерное для самосознания.

**А в т о р.** Это — *яйность* (Ichheit), субъект — объект и больше ничего, утверждение субъективного и его объективного, сознания и сознанного им, как единого; и абсолютно ничего больше, кроме этого тождества.

**Ч и т а т е л ь.** Я много раз слышал, что всех вас находили очень непонятными и, кроме того, смешными именно из-за этого первого пункта, который вы должны считать совершенно ясным и общепонятным, так как вы с него начинаете все ваши объяснения. Не согласишься ли ты, для того чтобы я мог ответить другим, дать мне вспомогательные средства, для того чтобы это могло стать несколько понятнее для них; впрочем, без того чтобы ты отклонился из-за этого от своего пути, если только и этот пункт относится уже к действительному наукоучению, а не к предварительному сообщению о нем.

**А в т о р.** Он, во всяком случае, относится к этому сообщению; ибо он и есть тот упомянутый уже выше общий пункт наукоучения и действительного сознания, начиная с которого первое возвышается над последним. Кто хочет получить совершенно ясное понятие об этой науке, должен знать тот пункт, из которого она исходит; и подобное понятие должно быть порождено нашим сообщением.

Что же касается, впрочем, тех толков, будто нас не поняли по поводу этого пункта, то это абсолютно непостижимо; ибо каждый ребенок, который только перестал говорить о себе в третьем лице и называет себя *я*, совершил уже то, о чем идет речь, и может нас понять.

Мне приходится повторить то, что я уже многократно говорил<sup>1</sup>: помысли себе нечто, например, вот эту книгу, которую ты держишь в руке. Ты, без сомнения, можешь осознать эту книгу как то, о чем ты мыслишь, и себя

самого, как мыслящего эту книгу. Кажешься ли ты себе тождественным с этой книгой или же не тождественным?

**Ч и т а т е л ь.** Очевидно, не тождественным. Я никогда не спутаю себя самого с книгой.

**А в т о р.** И для того чтобы ты не спутал себя самого, мыслящего, с мыслимым, — необходимо ли для этого, чтобы это была именно книга и притом эта книга?

**Ч и т а т е л ь.** Отнюдь нет; я отличаю себя самого от всякого предмета.

**А в т о р.** Ты можешь, таким образом, мысля эту книгу, отвлечься от всего того, благодаря чему ты мыслишь книгу, и именно эту книгу, и обращать внимание исключительно на то, что в этом мышлении ты отличаешь себя, мыслящего, от мыслимого?

**Ч и т а т е л ь.** Без сомнения. И я, действительно, и на самом деле, когда отвечал на твой поставленный выше вопрос, — отличаю ли я себя самого от книги, — не обращал внимания ни на что иное, кроме последнего.

**А в т о р.** Ты, следовательно, отличаешь всякий предмет от себя, как мыслящего, и для тебя не существует никакого предмета, кроме данного через это различие и посредством его.

**Ч и т а т е л ь.** Да, так.

**А в т о р.** А теперь мысли “я” Ты можешь, без сомнения, и здесь осознать в себе мыслящего и мыслимое. Распадается ли и здесь для тебя мыслящее и мыслимое, должны ли оба также и здесь быть чем-то не тождественным?

**Ч и т а т е л ь.** Нет; именно, поскольку я мыслю *себя самого*, я емь мыслящий, ибо в противном случае я бы не мыслил, и в то же время и мыслимое, ибо в противном случае я бы не мыслил *себя*, а какой-нибудь предмет вроде книги.

**А в т о р.** Но теперь ты, правда, в первую очередь мыслил *себя*, т. е. этого определенного индивида, этого Кая или Семпрония, или как бы ты там ни назывался. Но без сомнения, ты можешь отвлечься от этих частных опреде-

лений твоей личности, подобно тому как выше ты смог отвлечься от частных определений этой книги, и обращать внимание исключительно на *совпадение* мыслящего и мыслимого, подобно тому как выше ты обращал внимание на *распадение* обоих; и ты ведь это действительно и сделал в тот момент, когда ты мне объявил, что в твоём мышлении себя мыслящее и мыслимое совпадают.

И, таким образом, в этом совпадении ты находишь ведь “я” в его противоположности к объекту, при мышлении которого мыслящее и мыслимое у тебя распадаются, следовательно, ты находишь существенный характер “я”, то ославленное *чистое* “я”, по поводу которого нынешние философы ломают себе головы в течение многих лет и все еще объявляют его психологическим — пиши, психологическим обманом — и находят его бесконечно забавным.

Ч и т а т е л ь. Они, надо полагать, могли думать, что такое чистое “я”, такая совпадающая и в самой себе замыкающаяся вещь, примерно вроде складного ножа, первоначально должна быть найдена в душе, вроде как вафельная доска форм у кантианцев; они ревностно искали этот складной нож и не нашли ни одного и теперь заключают, что те, которые будто бы его видели, на самом деле обманывались.

А в т о р. Очень может быть. Каким образом ты нашел это совпадение?

Ч и т а т е л ь. Таким, что я мыслил себя самого.

А в т о р. И другие люди, пожалуй, также мыслят себя самих?

Ч и т а т е л ь. Без сомнения, если не считать, что они говорят, ничего при этом не думая; ибо все они говорят о самих себе.

А в т о р. Поступают ли они при этом мышлении самих себя так же, как ты поступал при этом?

Ч и т а т е л ь. Я думаю, да.

А в т о р. Могут ли они также наблюдать этот свой образ действий, подобно тому как ты только что наблюдал свой?

**Ч и т а т е л ь.** Я не сомневаюсь в этом.

**А в т о р.** И если они будут это делать при мышлении самих себя, то они точно так же получают это совпадение; если же они этого делать не будут, то они не получают его: таково наше мнение. Здесь речь идет не о находке чего-то уже готового, а о находке чего-то, что еще сперва должно быть порождено свободным мышлением. Наукоучение — не психология, психология же сама по себе — ничто.

Но теперь я ожидаю от тебя окончательного, решительного ответа: принимаешь ли ты всерьез, что я и другие разумные существа поступают при мышлении самих себя точно так же, как и ты, т. е. считают в этом мышлении мыслящее и мыслимое единым?

**Ч и т а т е л ь.** Я не только принимаю это, но и утверждаю, что это совершенно достоверно, и считаю исключение в этом случае абсолютно невозможным. Мысль “я” получается только посредством этого образа действий, и сам этот образ действий есть мысль “я”. Следовательно, каждый, кто себя мыслит, поступает таким же образом.

**А в т о р.** Скажи, пожалуйста, мой читатель, вникаешь ли ты в мою душу и в душу всех разумных существ; или, если ты в состоянии сделать и это, — обзрел ли ты и перебрал ли ты все разумные существа, дабы утверждать что-либо относительно душ их всех?

**Ч и т а т е л ь.** Отнюдь нет; и все же я не могу взять обратно то, что я утверждаю. И вот что: когда я внимательно наблюдаю себя самого, я прихожу к тому, что я утверждаю еще больше, чем было сказано, — я утверждаю, кроме того, что каждый, исходя из себя самого, вынужден утверждать то же самое и в отношении сознания всех других.

**А в т о р.** И как ты дошел до этих утверждений?

**Ч и т а т е л ь.** Когда я внимательно наблюдаю себя самого, то нахожу, что с моим образом действий непосредственно связано неотразимое и непреодолимое убеждение, что ни я, ни какое-либо иное разумное существо не сможет поступать когда-либо иначе.

**А в т о р.** Ты, таким образом, посредством этого своего образа действия предписываешь себе и всем разумным существам закон, и в то же время перед тобой здесь пример упомянутой выше непосредственной очевидности.

Но теперь вернемся к нашему замыслу!

Это основное и характерное определение самосознания философ находит еще вне своей науки и независимо от нее. Оно не может быть доказано в науке и вообще, в качестве положения, никак не поддается доказательству. Оно непосредственно ясно. И в качестве основного положения наукоучения оно также не может быть доказано иначе, как посредством самого дела, т. е. посредством того, что из него, действительно, возможно требуемое выведение.

При этом выведении мы поступаем следующим образом.

При мышлении самого себя, говорит себе наукоучитель, я поступаю так, как мы только что видели. Не связывается ли хотя бы с этим моим образом действий другой, так что мы получили бы новую основную черту сознания и к этой последней, может быть, еще одну черту и т. д., пока мы не дошли бы до совершенно определенного самосознания и, таким образом, получили бы систематическое выведение целого?

**Ч и т а т е л ь.** Я опять не понимаю тебя. Ты спрашиваешь, не связывается ли что-либо другое, имея в виду, без сомнения, определение сознания? Каким образом оно должно быть связано, причем и в чем? Я, по крайней мере, в только что выполненном мною мышлении себя не сознавал ничего другого, кроме тождества мыслящего и мыслимого.

**А в т о р.** И при этом все же, согласно моему требованию и твоему собственному замечанию, отвлекался от кое-чего иного, что ты одновременно мыслил при мышлении себя самого. Но ты должен был это сделать; и наука ни к чему не пришла бы, если бы она приняла опять это обособленное в том запутанном виде, в котором оно находилось.

Но даже в той абстракции, посредством которой ты должен был понять свое мышление, с ней связывается нечто, и ты найдешь его, если только достаточно внимательно всмотришься. Не представляется ли тебе, например, это мышление самого себя, как переход из какого-то другого состояния в это определенное?

**Ч и т а т е л ь.** Это, во всяком случае, так.

**А в т о р.** Полагаешь ли ты, пожалуй, также и здесь, что это покажется так и всякому другому и что, если только он внимательно всмотрится, он точно так же найдет это?

**Ч и т а т е л ь.** Во всяком случае я полагаю это, если я внимательно взглянусь в себя, и предполагаю это у них. Здесь такая же непосредственная очевидность, как и выше.

**А в т о р.** Таким же образом, с этим явлением — если только мы рассмотрим его надлежащим образом — связывается другое, и с этим, при тех же условиях, и третьем; и так наукоучение продвигается шаг за шагом вперед, пока оно не исчерпает всего многообразия сознания и не доберется до целиком выведенного определенного самосознания.

Таким образом, в известном отношении наукоучитель сам порождает свою систему сознания, которая, однако, в другом отношении опять-таки порождает себя сама. А именно первый создает повод и условие самопорождения. В связи с тем, что он мыслит и конструирует то, что он имел в виду, у него возникает нечто другое, чего он ни в коем случае не имел в виду; оно возникает с абсолютной необходимостью, сопровождаемое очевидной уверенностью, что точно так же оно должно возникать у всех разумных существ.

Только первоначальный и первый член своей цепи наукоучитель порождает абсолютно свободным образом. Начиная с этого начального пункта, им руководят, но не понуждают его. Каждый новый член, который возникает у него при конструкции предшествовавшего, ему предсто-

ит опять-таки сконструировать свободно, и к этому вновь примкнет новый член, с которым он поступит так же, как с предшествующим; и таким образом у него постепенно получится его система. Здесь, таким образом, в этом связывании одного многообразия с другими проявляются законы сознания, относительно которых ты спрашивал. В конце концов, наукоучителю даже нет дела до понимания этих законов, ему важен исключительно их результат.

**Ч и т а т е л ь.** Я вспоминаю, что слышал, будто вас упрекают в следующем: ваша система была бы правильной и последовательной, если согласиться с вашим основным положением. Как обстоит дело с этим упреком?

**А в т о р.** Если только не понимать совершенно превратно место и значение как всей системы, так и основного положения и если не брать их в таком смысле, в котором они неправильны и поэтому никогда не могут быть доказаны, одним словом, если не принимать их как психологические, то требование доказать им основное положение может иметь лишь следующее значение:

Или они требуют доказательства нашего права философствовать так, как мы это делаем, а не так, как они это делают. Это их требование может быть отклонено без дальнейших церемоний на том вполне естественном основании, что каждый человек, бесспорно, имеет право заниматься той наукой, какой ему будет угодно. Пусть лишь они считают наше наукоучение особой, им еще не известной наукой; взамен чего мы также будем считать их философии за то, за что они их выдают. Только в том случае, если бы мы сказали: их философии ничего не значат, — как мы это, действительно, думаем, а также и говорим в подходящем месте, — они бы могли принудить нас к доказательству. Но это доказательство дается в полном и окончательном виде лишь нашим наукоучением в целом; следовательно им все же пришлось бы предварительно заняться изучением этой науки, прежде чем им может быть дано доказательство правомерности этого образа действий; или же они желают, чтобы это положе-

ние, в качестве основного положения системы, было доказано раньше системы, каковое требование нелепо; или же они желают, чтобы истинность содержания этого положения была перед ними обнаружена путем расчленения имеющихся в нем понятий. Это доказало бы, что они не имеют никакого понятия о научности и никакого чутья научности, которая никогда не покоится на понятиях, но всегда лишь на созерцании непосредственной очевидности. Их тогда пришлось бы оставить в покое, не теряя с ними дальше времени.

**Ч и т а т е л ь.** Но я очень опасаясь, что именно этот последний пункт и есть тот, который их больше всего смущает. Если каждый будет ссылаться лишь на свое созерцание и будет его требовать от всех других, не выводя правильно своего доказательства из понятий, то он сможет утверждать все, что ему только угодно: придется всякое сумасбродство оставлять безнаказанным и открыть настежь двери для всяческой фантастики; так, опасаясь я, будут они говорить.

**А в т о р.** В этом им никто не может помешать; им также могут верить те, кто подобен им. От них наука совершенно отказалась. Но тебе, мой читатель, который остался беспристрастным и которому, несмотря на то, что ты не хочешь заняться изучением самой философии и высизиться до свойственного этой науке созерцания, все же должно быть дано понятие о философии, тебе можно описать на основании других, более легких, примеров природу и возможность этого созерцания.

Ты, ведь, принимаешь, что прямоугольный треугольник совершенно определен двумя сторонами и заключенным между ними углом, или же стороной и двумя прилежащими углами, т. е. что, предполагая данные элементы, к ним должны быть присоединены именно такие другие элементы, какие к ним присоединяются, для того чтобы получился треугольник.

**Ч и т а т е л ь.** Я принимаю это.

**А в т о р.** Не опасаясь ли ты, что все же может иметь место случай, в котором дело будет обстоять не таким образом?

**Ч и т а т е л ь.** Этого я отнюдь не опасаясь.

**А в т о р.** Или не опасаясь ли ты, что какое-либо разумное существо, которое могло бы понимать твои слова, стало бы отрицать это твое утверждение?

**Ч и т а т е л ь.** И этого я также не опасаясь.

**А в т о р.** Разве ты испробовал это свое положение на всех возможных треугольниках, или разве ты опросил все разумные существа, согласны ли они с тобой?

**Ч и т а т е л ь.** Как бы я мог это сделать?

**А в т о р.** Но как же, следовательно, ты приходишь к убеждению, которое должно иметь силу в первую очередь для тебя во всевозможных случаях без исключения, а затем для всех других разумных существ точно так же без исключения?

**Ч и т а т е л ь.** Остановимся на первом случае, когда предполагаются две стороны и заключенный между ними угол. Если как следует взглянуть в себя следующим образом: я черчу в своей фантазии какой-либо угол с конечными сторонами, ведь иначе я и не могу, и замыкаю отверстие между сторонами этого угла прямой линией; нахожу, что возможна только одна прямая линия, которая замыкает это отверстие, что она прилегает под известным наклоном к обоим данным сторонам, составляя известные углы; и что она может прилегать только под этим наклоном.

**А в т о р.** Но ведь твой произвольно проведенный угол был определенным, имевшим столько-то градусов. Или дело обстоит иначе; разве ты описал угол вообще?

**Ч и т а т е л ь.** Как мог бы я сделать это? Я не в состоянии описать никакого другого угла, кроме определенного, хотя бы я и не знал его меры и не имел намерения знать ее. Благодаря простому описанию он становится определенным углом.

А в т о р. И предположенные стороны были также определенными, имевшими известную длину. Ты имел бы, следовательно, право, ибо я уже не говорю о целом ряде других затруднений, сказать: в этом определенном случае, предполагая *этот* определенный угол и *эти* определенные стороны, треугольник может быть получен лишь посредством одной возможной стороны, определенной, которая при этом у тебя возникает, и посредством возможной пары углов, определенных, которые при этом возникают. Ибо ничего больше не находится в твоём внутреннем *восприятии*, которое, очевидно, исходит из определенных предпосылок. Ты мог бы попытаться проделать это с другим углом и с другими сторонами и мог бы про них сказать то же самое, если бы в восприятии дело обстояло точно так же, и так далее. Но ты бы никогда не мог распространить это утверждение на те случаи, которых ты не испробовал, и меньше всего мог бы так дерзко и смело говорить о бесконечности всех случаев, которых ты не мог, конечно, исчерпать своими попытками.

Не хочешь ли ты поэтому исправить, пожалуй, выражение и ограничить свое утверждение лишь теми случаями, относительно которых ты предпринял свои опыты?

Ч и т а т е л ь. Внимательно наблюдая себя и вникая внутрь себя, ни в коем случае. Я никак не могу отказаться приписать моему утверждению всеобщую обязательность без всяких исключений.

А в т о р. Но ты, пожалуй, можешь многочисленные случаи, в которых твое утверждение всегда без исключения оказывалось правильным, произвольно возвысить до всеобщности и ожидать подобных же случаев лишь по аналогии, по привычке, по ассоциации идей, или как бы это ни называть?

Ч и т а т е л ь. Я не думаю этого. Для меня вполне достаточно одного опыта, и он меня принуждает ко всеобщему суждению в такой же степени, как и тысяча.

А в т о р. Я точно так же не думаю этого всерьез; и это положение о произвольном возвышении многих удав-

шихся случаев до всеобщности кажется мне принципом абсолютного неразумия.

А теперь, мой читатель, разреши мне быть несколько навязчивым, разреши не отпускать тебя прежде, чем ты не отдашь мне отчета, каким образом могла быть посредством описанного выше процесса конструкции треугольника обоснована всеобщность твоего утверждения, от которой ты ведь все же не хочешь отказаться?

Ч и т а т е л ь. При всеобщности моего утверждения я, очевидно, отвлекаюсь от определенности угла и сторон, которые я принял в качестве предпосылки и которые я замкнул третьей стороной; так обстоит дело фактически, и это вытекает из простого анализа моего утверждения.

Мне пришлось, следовательно, также и при конструкции самого треугольника, и при моем наблюдении его, на котором ведь было основано мое утверждение, точно так же отвлечься от этой определенности, только не сознавая этого вполне отчетливо; ведь помимо того, в заключении должно же находиться необходимым образом все, что было в предпосылке. Но если отвлечься от всякой определенности угла и сторон, то вообще не остается никакого угла или сторон, как находящихся перед нами предметов; следовательно, не оставалось бы вообще ничего для моего наблюдения, или — если вы наблюдение чего-либо, находящегося перед нами и данного, называете, как я могу сказать, заметил это, исключительно *восприятием* — не оставалось бы вообще никакого восприятия. Но так как должно оставаться наблюдение и кое-что для него, так как кроме него я не мог бы утверждать ничего, то это остающееся не может быть не чем иным, как только осуществляемым мною проведением линий и углов. Оно, следовательно, и должно было быть, собственно, тем, что я наблюдал. С этой предпосылкой очень хорошо согласуется также и то, что я действительно и отчетливо в себе сознаю относительно того процесса. Когда я чертил свой угол, я вовсе не стремился начертить угол, имеющий столько-то градусов, или стороны, имеющие такую-то длину, а лишь

угол вообще, стороны вообще. Определенными они стали не вследствие моего намерения, а вследствие необходимости. Когда дело дошло до действительного описания, они получились у меня определенными, и Бог знает почему они были определены *именно так*, как они получились.

Это, лежащее вне и выше всякого восприятия, сознание осуществляемого мною проведения линий и есть, без сомнения, то, что вы называете *созерцанием*.

А в т о р. Это так.

Ч и т а т е л ь. Чтобы обосновать мое всеобщее утверждение, необходимо было бы с этим созерцанием моего конструирования треугольника непосредственно связать абсолютное убеждение в том, что я никогда и ни в коем случае не смогу конструировать иначе; в созерцании, таким образом, я бы понимал и охватывал всю мою способность к конструированию сразу, с единого взгляда, через непосредственное сознание не этого определенного конструирования, но, безусловно, всякого моего конструирования вообще, и притом именно *в качестве* такового. Таким образом, положение — посредством трех элементов треугольника определены остальные три — значило бы, собственно говоря, следующее: посредством моего конструирования трех элементов определено конструирование мною трех остальных элементов, и всеобщность, которую я утверждаю, ни в коем случае не возникла благодаря подведению многообразия под единство, а, скорее, наоборот, благодаря выведению бесконечно многообразного из схваченного одним взором единства.

А в т о р. И вот это положение в его всеобщности ты далее предполагаешь точно так же во всеобщем виде и без всяких исключений у всех разумных существ?

Ч и т а т е л ь. Так я и поступаю; и я не могу отказаться от этого требования всеобщей значимости *для* всех [разумных существ] точно так же, как и от требования всеобщей значимости и *относительно* всех [треугольников]. Для того чтобы его обосновать, мне необходимо было бы принять, что в этом непосредственном созерцании

моего способа действий я созерцал этот *мой* способ не как способ той или другой определенной личности, каковую я как раз и представляю собой, а как способ разумного существа вообще, с непосредственным убеждением, что он абсолютно таков. Созерцание было бы поэтому восприятием образа действий разума вообще, непосредственно само себя конструирующим как таковое и схваченным сразу единым взглядом и эта общезначимость для всех личностей также не возникла бы благодаря подведению многих под единство, а скорее, наоборот, благодаря выведению бесконечно различных личностей из единства того же разума. Можно уразуметь, как на этом созерцании, и только на нем, основывается непосредственная очевидность, необходимость и общезначимость как относительно всех, так и для всех, т. е. всякая научность.

А в т о р. Ты очень хорошо понял самого себя, и я желал бы, чтобы ты сумел сделать это дело столь же понятным всем читателям, представителем которых ты являешься.

Ты можешь теперь судить сам, какую цену может иметь это возражение против обоснования нашей науки посредством созерцания и в какой степени можно при научном обсуждении считаться с теми, кто его выдвигает.

И вот, если на этом созерцании, только что описанном тобою и относительно которого ты доказал, что оно является условием геометрии, если на этом созерцании, но взятом в его высшем отвлечении, и основано наукоучение и изложена вся система его, если оно даже исходит из созерцания в его высшем отвлечении, если это созерцание само для себя, т. е. сам всеобщий разум, воспринимающий самого себя в своем единственном центре и навсегда себя определяющий первый член в этой цепи, если этот разум, воспринимающий именно *самого себя*, как разум, и есть, таким образом, описанное выше чистое “я” в высшем смысле этого слова, — то тогда тебе станет весьма понятно, если ты вообще знаком с литературой нашего времени, почему ученые последней половины XVIII века

совершенно не могли найти в себе это чистое “я” В то же время тебе станет понятным, каковы те люди, которые еще хотят выйти за пределы принципа наукоучения, т. е. абсолютного созерцания разума посредством самого себя, и полагают, что они действительно вышли за пределы его.

**Ч и т а т е л ь.** Наукоучение, таким образом, только начинает с этого чистого “я”, или с созерцания в его высшем отвлечении; но с каждым дальнейшим шагом, который оно делает, в нем прибавляется новое звено в цепи, необходимое прибавление которого доказывается именно в созерцании.

**А в т о р.** Да, так; точно так же обстоит дело в геометрии, где в каждом новом приложении к предшествующему прибавляется новое содержание, необходимость которого точно так же доказывается только в созерцании. Так должно быть во всякой реальной, действительно движущейся вперед науке, не бегущей бесплодно по кругу.

**Ч и т а т е л ь.** Мне говорили, что вы из принятого в качестве предпосылки понятия “я” развертываете всю вашу науку, как из луковицы; что вы только и делаете, что анализируете это понятие и показываете, что все остальные понятия, которые вы устанавливаете, хотя и смутно уже заключены в нем и что именно подобного рода понятие вы называете основным понятием, а положение, в котором оно встречается, основным положением.

**А в т о р.** Ты был, надо думать, добродушно настроен и позволил навязать себе такую вещь?

**Ч и т а т е л ь.** Я полагаю, что ясно теперь понимаю, как вы можете осуществить вашу науку; я вижу также, на чем основано притязание на всеобщую значимость науки: именно на созерцании, которое ведь является созерцанием способа действий всякого разума и, таким образом, имеет значение для всех, кто поступает так же, как и вы, т. е. *порождает в себе эту науку.* Одним словом, принимая эту предпосылку, продукт вашей науки может быть получен лишь таким образом, каким вы его получили, подобно тому как треугольник, после того как приняты в качестве

предпосылки три его элемента, может быть, безусловно, замкнут только этой стороной и этими углами. Предполагая, что вы действительно можете доказать в созерцании то, что вы утверждаете, я ничего не имею против вашего притязания, пока вы выдаете продукт вашей науки только за продукт вашей фантазии и больше ни за что сверх этого, подобно тому как упоминаемый часто треугольник есть не что иное, как такого же рода продукт.

Но как я заключаю из твоих предыдущих разговоров, вы ни в коем случае не ограничиваетесь этим. Вы не удовлетворяетесь тем, чтобы изобразить ваш продукт, как существующий в самом себе и согласующийся с самим собой, но вы идете дальше этого. Он должен быть отображением истинно действительного, имеющегося налицо, без всякого участия философии, сознания, которым обладаем мы все; в этом сознании должно быть такое же многообразие, какое имеется в продукте вашей системы, и части его должны находиться в таких же отношениях друг к другу. Но я сознаю, что я сам не совсем хорошо понимаю то, что вы, собственно говоря, утверждаете об этом, и еще меньше, как вы хотите обосновать какие бы то ни было дальнейшие притязания сверх тех, на которые мы только что согласились?

**А в т о р.** Ведь ты признаешь и относительно геометрии, что она может быть применена к действительному сознанию в жизни, и считаешь ее за отображение части действительного сознания, подобно тому как мы считаем наукоучение? Объясни-ка только и обоснуй это твое притязание. Может быть, благодаря этому будет обосновано также и наше притязание.

В научной геометрии ты проводишь линию, которой замыкаешь твой произвольно начерченный угол с его произвольно проведенными сторонами. Ты находишь в поле треугольник с одним определенным углом и двумя определенными сторонами, которые ты измеряешь. Нужно ли тебе еще измерить и третью сторону?

**Ч и т а т е л ь.** Ни в коем случае; я могу благодаря известному мне из геометрии неизменному отношению этой третьей стороны к двум другим и противолежащему углу найти ее действительную длину путем простого расчета.

**А в т о р.** Ее *действительную* длину — что это значит?

**Ч и т а т е л ь.** Если я ее буду действительно измерять своими инструментами, подобно тому как я измерял первые две, то при этом измерении получится именно та самая длина, которую я получил путем расчета.

**А в т о р.** И ты в этом твердо убежден?

**Ч и т а т е л ь.** Да, я в этом убежден.

**А в т о р.** И ты готов применять этот же прием у всех возможных треугольников, на которые ты наткнешься в поле, и не опасаясь, что тебе встретится треугольник, который будет составлять исключение из правила?

**Ч и т а т е л ь.** Я не опасаясь этого; и для меня совершенно невозможно опасаться этого.

**А в т о р.** На чем основано это твое прочное убеждение в правильности твоего определения действительного размера этой третьей стороны, независимо от всякого действительного измерения ее и до всякого действительного измерения ее?

**Ч и т а т е л ь.** Если я как следует вникну в себя, то я должен мыслить это в таком виде и могу приблизительно выразить это следующим образом:

Если две линии и лежащий между ними угол предполагаются определенными, то этот угол может быть замкнут лишь одной единственной возможной определенной, т. е. находящейся в данном определенном отношении к предположенным элементам, стороной. Это действительно для конструкции треугольника в свободной фантазии и становится непосредственно ясным и достоверным посредством созерцания.

И вот я без всяких дальнейших околичностей и с такой же уверенностью, *как будто бы это также содержалось в созерцании*, поступаю с действительным треугольником,

согласно законам существующего лишь в конструкции. Я, таким образом, *фактически* предполагаю, что в созерцании заодно действительно заключалось и право на такое применение; я рассматриваю действительную линию, как будто бы, — я говорю, как будто бы, — она возникла посредством моей свободной конструкции, и поступаю с ней в соответствии с этим. Я не спрашиваю о том, как обстоит дело с возникновением ее в действительности; измерение, во всяком случае, есть повторное конструирование, конструирование по образцу наличной линии, и относительно него я принужден предположить, что оно совершенно одинаково с первоначальным конструированием той же линии, которое я предполагаю лишь в символическом смысле, но относительно действительности и недействительности которого я, впрочем, не спрашиваю.

А в т о р. Этим самым ты в то же время очень ясно описал, как обстоит дело с притязанием наукоучения на значимость в действительном сознании. Подобно тому как в первоначальной конструкции треугольника третья сторона определена двумя другими и заключенным между ними углом, точно так же, согласно наукоучению, в первоначальной конструкции известное сознание определено другим сознанием. Но это лишь образованные посредством свободной фантазии, но ни в коем случае не действительные определения сознания, подобно тому как линии геометра не являются линиями в поле.

И вот, образованное в фантазии определение сознания теперь действительно осуществляется, подобно тому как мы в поле находим угол и две стороны, свободная конструкция которых была возможна. Ты можешь быть столь же твердо убежден, что вместе с оказавшимся налицо действительным определением одновременно окажутся налицо в действительности и те определения, которые в отображении были неразрывно связаны с первым, и как раз такими, какими они там были описаны, и ты так и найдешь это, если действительно произведешь наблюдение.

Каждый, кто возвысится до этой спекуляции, настолько же твердо убежден в этом, насколько геометр убежден в том, что измерение действительной линии подтвердит его расчет. Определения действительного сознания, к которым он принужден применять законы свободно конструированного сознания, подобно тому как геометр применяет законы свободно конструированного треугольника к тем, которые находятся в поле, представляют собой для него также *как бы* результаты первоначальной конструкции, и при этом обсуждении с ними соответственно и поступают. Имела ли действительно место подобная первоначальная конструкция сознания раньше до всякого сознания, об этом он не спрашивает: этот вопрос для него совершенно даже лишен всякого смысла.

*Суждение* есть, во всяком случае, конструирование по данному образцу, подобно измерению у геометра. Оно должно согласоваться с первоначальным конструированием того, о чем судят, конструированием, которое предполагается в символическом смысле, и несомненно, согласуется с ним, если только судят правильно; подобно тому как измерение линий непременно совпадает с расчетом, если только измеряют правильно. Только это и ничего больше должно обозначать притязание наукоучения на значимость также и вне своих пределов, а именно в действительном сознании в жизни; и, таким образом, это притязание, как и вся наука, обосновано на том же самом непосредственном созерцании.

Таким образом, я, полагаю, дал тебе достаточно ясное понятие не только о намерении наукоучения вообще, но также и о способе его действий и об основаниях этого способа действий. Оно конструирует все совокупное сознание всех разумных существ *априори*, согласно его основным чертам, подобно тому как геометрия конструирует общие способы разграничения пространства для всех разумных существ абсолютно *априори*. Оно начинает с самых простых и в высшей степени характерных определений самосознания, созерцания или *яйности* (*Ichheit*) и движется даль-

ше, пока не будет выведено самосознание, исходя из предпосылки, что полностью определенное самосознание является последним результатом всех других определений сознания; оно движется вперед таким образом, что у него к каждому звену его цепи все время прибавляется новое звено, относительно которого для него из непосредственного созерцания ясно, что у каждого разумного существа оно должно прибавляться таким же образом.

Предположим “я” =  $A$ , тогда при созерцании конструирования этого  $A$  ты найдешь, что с ним неразрывно связано  $B$ ; при созерцании конструирования этого  $B$ , — что к нему в свою очередь примыкает  $C$ ; и так далее, пока дойдут до последнего члена  $A$  — полного самосознания, которое оказывается замкнутым самим собою и завершенным.

## ЧЕТВЕРТЫЙ УРОК

**А в т о р.** Утверждают, что известная система сознания существует для разумного существа, если только существует само это разумное существо. Можно ли предполагать у каждого человека то, что содержится в этом сознании?

**Ч и т а т е л ь.** Без сомнения. Уже из твоего описания этой системы непосредственно видно, что она общая для всех людей.

**А в т о р.** Можно ли также предполагать, что всякий, исходя из этого, будет правильно оценивать предметы и без ошибок заключать от одного к другому?

**Ч и т а т е л ь.** Конечно, если он хоть сколько-нибудь упражнял природенную всем способность суждения, входящую в состав также и этой системы, и даже будет вполне правильным без всяких дальнейших околичностей предположить у каждого это умеренное употребление способности суждения, пока не доказано противное.

**А в т о р.** Но можно ли также без всяких дальнейших околичностей предполагать, как известное, и то, что не находится в этой общей системе, как бы предоставленной всем людям, но что лишь должно быть произведено посредством произвольной и свободной абстракции и рефлексии?

**Ч и т а т е л ь.** Очевидно, нет. Каждый получает это лишь благодаря тому, что он свободно производит требующуюся абстракцию, а без этого у него ничего и не будет.

**А в т о р.** Если, таким образом, кто-либо захочет произвести свое суждение по поводу уже достаточно описанного выше “я”, из которого исходит наукоучение, и будет искать это “я”, как данное в обычном сознании, — будет ли то, что он говорит, пригодно для дела?

**Ч и т а т е л ь.** Очевидно, нет: ибо то, о чем идет речь, вовсе не находится в обычном сознании, но оно сперва должно быть порождено посредством свободной абстракции.

**А в т о р.** Далее, наукоучитель, поскольку мы познакомились с его образом действия, описывает, исходя из этого первого звена, непрерывный ряд определений сознания, в котором к каждому предшествующему в ряду звену примыкает второе, к этому третье и т. д. Эти звенья его цепи и суть те, о которых он говорит и относительно которых высказывает свои положения и утверждения. Каким же тогда образом может кто-либо переходить от первого ко второму, от этого к третьему и т. д.

**Ч и т а т е л ь.** Согласно твоему описанию, исключительно лишь посредством того, что он внутренне действительно конструирует в себе самом первое звено, при этом вглядывается в себя, возникает ли у него при этой конструкции первого второе звено, и каково оно; затем, в свою очередь, конструируется второе звено, и обращают внимание, возникает ли при этом третье, и каково оно, и т. д. Только при этом созерцании своего конструирования он получает предмет, насчет которого делается некоторое высказывание; и без этого конструирования для него

совершенно не существует ничего того, о чем шла речь. Так именно должно обстоять дело, согласно данному тобою выше описанию, — такого ответа ты, без сомнения, желал от меня.

Но я при этом наталкиваюсь еще на следующее сомнение. Эта последовательность, которую описывает наукоучитель, состоит из разделенных и особенных определений сознания. Но и в действительном обычном сознании, которым без всякого наукоучения обладает каждый, существуют обособленные многообразия сознания. Если первые являются теми же самыми, — разделены и обособлены таким же способом, как и последние, — то элементы в последовательности наукоучения известны также и из действительного сознания; и нет необходимости именно в созерцании, для того чтобы узнать их.

А в т о р. Вполне достаточно в данном месте сказать тебе вкратце и беря дело лишь в историческом аспекте, что разграничения наукоучения и действительного сознания совсем не те же самые, но совершенно различные друг от друга. Правда, разграничения сознания встречаются также и в наукоучении, но только в качестве последнего вывода. Но на пути их выведения в философской конструкции и в созерцании находятся совершенно другие элементы, благодаря соединению которых только вообще и возникает обособленное целое действительного сознания.

Привести пример этого? “Я” действительного сознания есть, во всяком случае, особенное и отделенное; оно также представляет собой личность среди многих личностей, из которых каждая для себя, в свою очередь, называет себя “я” — и именно до сознания этой личности наукоучение доводит свое выведение. Нечто совершенно другое представляет собой то “я”, из которого исходит наукоучение; оно лишь не что иное, как тождество сознающего и сознаваемого, и до этого отвлечения можно возвыситься лишь посредством абстракции от всего остального в личности. Те, кто при этом уверяют, что в понятии они

не могут отделить “я” от индивидуальности, совершенно правы, если они говорят, имея в виду обычное сознание; ибо здесь, в восприятии, это тождество, на которое они обычно совсем не обращают внимания, и эта индивидуальность, на которую они не только наравне с другими, но почти исключительно обращают внимание, соединены неразрывно. Но если они вообще не в состоянии отвлечься от действительного сознания и от его фактов, то наукоучению делать с ними нечего.

В предшествующих философских системах, которые все, только сами не сознавая этого, вполне отчетливо стремились к описанию той же последовательности, которую описывает наукоучение, и частью даже делали это очень удачно, — встречается часть этих разграничений и их названий, например, субстанция, акциденция и т. д. Но отчасти и их никто не понимает без созерцания, получая лишь пустое слово вместо вещи, плоские философы действительно ведь считают их за существующие вещи; отчасти же наукоучение, так как оно возвышается до более высокой абстракции, чем все эти системы, составляет эти обособленные части из гораздо более простых элементов, т. е. совершенно иначе; и, наконец, существовавшие в предшествовавших системах искусственные понятия частично даже и неверны.

Таким образом, все то, о чем говорит эта наука, для того, кто действительно конструирует эту последовательность, безусловно существует лишь в созерцании и для него, а вне этого условия оно вовсе не существует; и без этой конструкции все положения наукоучения не имеют никакого смысла и значения.

**Ч и т а т е л ь.** Говоришь ли ты это вполне серьезно, и должен ли я это принимать в самом строгом смысле и без скидки на преувеличение?

**А в т о р.** Во всяком случае ты должен принимать это в самом строгом смысле. Я желал бы, чтобы пусть хоть относительно этого пункта нам, наконец, поверили бы.

Ч и т а т е л ь. Но тогда по отношению к наукоучению было бы возможно только одно из двух: или понимание или полное непонимание, видеть правильное в нем или ничего не видеть. Но лишь очень немногие заявляют, что они вас совсем не понимают: они полагают, что очень хорошо понимают вас и находят только, что вы неправы; вы же заявляете, что они *ложно* понимают вас. Они должны, следовательно, находить какой-то смысл в ваших заявлениях, но только неправильный, не тот, какой вы имели в виду. Как это возможно после только что сделанных тобой заявлений?

А в т о р. Благодаря тому, что наукоучению пришлось начать свое изложение, пользуясь наличным запасом слов. Если бы оно могло начать сразу — чем оно, конечно, закончит — тем, что создало бы для себя совершенно своеобразную систему знаков, знаки которой обозначали бы лишь его созерцание и отношения их между собой и ничего больше, кроме этого, то оно, конечно, не могло бы быть понято ложно, но тогда оно не было бы также и вообще понято и не могло бы перейти из ума своего первого творца в другие умы. Теперь же ему приходится осуществить трудное предприятие: из запутанности слов — их даже хотели возвысить недавно до степени судей над разумом, хотя они только мысли в зародыше, — довести других до созерцания. До сих пор у всякого любое слово вызывает ту или иную мысль, и, когда он его слышит, он вспоминает, что он при этом до сих пор думал, и он, конечно, должен делать это также согласно и нашим взглядам. Но если он не может преодолеть этих слов, являющихся вспомогательными линиями, и всего их предшествующего значения и не может возвыситься до самого дела, до созерцания, то он по необходимости ложно понимает даже и там, где он понимает лучше всего, ибо то, о чем идет речь, *не было до сих пор сказано и не было обозначено словом, и оно также не может быть сказано, но только созерцаемо.* Самое высшее, чего можно достигнуть посредством раз-

яснения слов, — это определенное *понятие*, но именно поэтому это совершенно ложно в наукоучении.

Эта наука описывает непрерывную последовательность созерцаний. Каждое новое звено примыкает к предшествующему и *определено* посредством него, т. е. эта именно связь объясняет его и принадлежит к его характеристике; и его созерцают правильно только если его созерцают в этой связи. Опять-таки третье определено вторым, а так как последнее определено первым, то оно посредственно определено также и первым; и так далее до конца. Таким образом, все предшествующее объясняет последующее; и с другой стороны (в органической системе, члены которой связаны не только последовательно, но также посредством взаимоопределения, это и не может быть иначе), каждое последующее определяет опять-таки все предшествующее.

Можно ли поэтому правильно понять какое-либо звено в наукоучении, если сначала не поняли правильно все предшествующие и если при понимании последнего не имеют их перед собой?

Ч и т а т е л ь. Нет.

А в т о р. Можно ли понять какое-либо звено полностью и совершенно прежде, чем закончили всю систему?

Ч и т а т е л ь. Ни в коем случае, согласно тому, что ты только что сказал.

Относительно каждого пункта можно судить, лишь исходя из его связи; но так как каждый связан с целым, то ни об одном пункте нельзя судить полностью, не понимая целого.

А в т о р. Разумеется, ни об одном пункте, который выхвачен из *действительной науки*. Ибо о голом *понятии* этой науки, о ее сущности, цели, образе действий можно судить, не обладая самой наукой, так как понятие это взято из области обычного сознания и выведено из него. Познакомиться с этим понятием и судить о нем я и приглашал тебя, читатель-неспециалист: но я бы поостерегся

сделать это относительно какого-либо внутреннего пункта системы.

Точно так же и завершение системы, ее последний результат, попадает в сферу обычного сознания, и относительно него каждый может также судить не о том, правильно ли оно выведено, относительно чего он ничего не понимает, но о том, встречается ли оно в подобном же виде в обычном сознании.

Таким образом, составные части и положения этой системы не входят в сферу обычного сознания и в пределы того суждения, какого можно справедливым образом ожидать от всякого. Их создают только при помощи свободы и посредством абстракции, и они определены своей связью, и о предметах этого рода не может произнести ни малейшего суждения ни один человек, не проделавший этой абстракции и конструкции, не доведший ее до конца и не удерживающий целое всегда перед собой без колебаний.

**Ч и т а т е л ь.** Да, конечно, это так, это мне, пожалуй, вполне ясно. Каждый, следовательно, кто хочет участвовать в обсуждении, должен был бы сам изобрести всю систему.

**А в т о р.** Конечно. Однако, так как оказалось, что человечество философствовало тысячелетия и, как это может быть показано с ясностью, не раз бывало на волосок от основного пункта, не находя все же действительного наукоучения, и так как поэтому можно ожидать, что, если бы последнее теперь снова пропало, его нельзя было бы найти так скоро опять, — то случайным образом найденное, наконец, изобретение следовало бы пустить в ход, приняв его предварительно для себя, как уже найденное, и вновь изобрести его, следуя за его творцом и его обладателями, так, как, например, относятся к геометрии, изобретение которой, конечно, также потребовало много времени: следовательно, нужно изучать систему и изучать ее до тех пор, пока сделают ее своим собственным изобретением.

Таким образом всякий, кто или не доказал делом, что он сам изобрел наукоучение, или, если он не находится

в подобном положении, не сознает, что изучал его до тех пор, пока вполне не сделал его своим собственным изобретением, или, ибо это здесь единственно возможная альтернатива, не может предъявить другую систему интеллектуального созерцания, противоположную наукоучению, — не должен высказывать суждение ни о каком положении этой науки или вообще о каком-либо философском положении в том случае, если она должна быть единственно возможной философией, как она, во всяком случае, утверждает.

**Ч и т а т е л ь.** Как ни изворачивайся, невозможно отрицать, что дело обстоит именно таким образом.

Но, с другой стороны, я не могу ставить в вину также и другим философам, что они недружелюбно относятся к вашим притязаниям, чтобы они все снова пошли в учебу. Они сознают, что они все так же хорошо изучали свою науку, как и вы; и частью даже считались в ней мастерами, в то время когда вы сами еще только изучали первые элементы ее. Они предполагают, — и вы сами признаете это, — что лишь благодаря им ваш ум проснулся от своего сна. И теперь им, — а некоторые из них уже с седыми бородами, — нужно опять пойти к вам на выучку или примириться с вашим запрещением высказываться.

**А в т о р.** Их судьба, действительно, жестока, если они что-либо на свете любят больше, чем истину и науку. Но изменить это невозможно. Так как они очень хорошо сознают, что они никогда даже не думали обладать и всегда отказывались от обладания тем, чем мы, согласно нашему уверению, обладаем, т. е. наукой, очевидность которой ясна, то они должны, как бы это ни казалось им горько, приглядеться к тому, как, собственно говоря, обстоит дело с нашим неслыханным утверждением. Знаешь ли ты для них какой-либо другой, помимо изучения наукоучения, выход, кроме того, чтобы они добровольно, без предварительного напоминания, замолчали и ушли со сцены?

**Ч и т а т е л ь.** Тогда они, — мне уже довелось слышать, как некоторые птички щебечут об этом, — скажут: у вас такая причуда, что вы требуете от других, чтобы они, сравнивая себя с вами, презирали себя.

**А в т о р.** Это просто продиктованный завистью оборот, который ничем не поможет их делу. Мы не требуем от них, чтобы они пренебрежительно думали о своих талантах вообще и о тех знаниях, на действительное обладание которыми они до сих пор заявляли притязания; мы, наоборот, оказываем их талантам уважение, приглашая их выслушать объяснения и обсудить нашу науку. Что это именно мы, а не они, сделали изобретение, мы приписываем счастливому случаю и моменту, и при этом не присваиваем себе, нашей личности, никаких особых заслуг. Что зато им теперь приходится принимать во внимание то, что владеем этим изобретением мы, а не они, чего они никогда и раньше не утверждали, что им придется выслушать наше сообщение об этом изобретении, — столь же мало является адресованным к ним требованием презирать себя, сколь мало мы презираем себя, когда читаем их книги, предполагая, что у них все же были какие-то мыли, которых у нас не было.

Каждый, кто идет в учебу, чтобы учиться какой-либо науке, предполагает, что учитель знает об этом больше, чем он; иначе он не шел бы учиться; то же самое предполагает и учитель, в противном случае он не принял бы этого предложения. Но первый, конечно, не презирает себя из-за этого, ибо он надеется понять эту науку столь же хорошо, как и его учитель, и именно это и является его целью.

**Ч и т а т е л ь.** Они, далее, не могут знать заранее, есть ли что-нибудь стоящее в вашем предприятии, и оправдает ли оно усилия трудного и непрерывного изучения, которого вы от них требуете. Их уже так часто обманывали обещаниями великой мудрости.

**А в т о р.** Этого они во всяком случае не могут узнать до того, как сделают попытку; ибо требование, чтобы они

нашим уверениям поверили, было бы, конечно, смешным. Но ни мы, ни они при изучении какой-либо науки не знали наперед пользы и важности ее, и все же нам приходилось изучать ее, хотя бы с опасностью потерять время даром. Или, быть может, это бывало с ними лишь до тех пор, пока они находились под ферулой своих учителей, а с тех пор, как они стали своими собственными господами, они уже этого больше не делали.

Им пришлось бы пойти на этот риск так же, как они рисковали в других случаях. Или же, если они на всю свою жизнь испугались всякого риска, то для них остается самый верный выход — замолчать и заняться какой-либо профессией, относительно которой можно надеяться, что на нее не так скоро будут притязания наукоученых.

**Ч и т а т е л ь.** Если бы у них, по крайней мере, была хоть перспектива, что вы и ваше наукоучение войдет, может быть, в моду. Но вы сами, несмотря на все предостережения тех, кто, надо полагать, желал вам блага, из упрямства закрыли себе путь к этому. Вы слишком мало внушили вашим товарищам по профессии доверия и любви к вашей личности, слишком мало для того, чтобы они склонны были сделать вас модными. Вы недостаточно стары. Вы относились пренебрежительно к старым, почтенным цеховым обычаям; вы не предоставили сначала отркомендовать себя в предисловии одного из ваших учителей в качестве прилежного ученика, не искали затем связей, не пытались честным и порядочным образом получить похвалы и одобрения посредством посвящений, просьб о совете и наставлений, цитируя и хваля других, не примкнули к обществу рецензентов, чтобы таким образом пойти в гору постепенно и незаметно. Нет, вы сразу выскочили, как из-под земли, со всеми вашими притязаниями, столь же надменно, как вы и сейчас держитесь. Вы почти никого не цитировали и не хвалили, кроме как друг друга. Но как вы порицали и как вели свои войны? Вопреки всякому действующему в литературе международному

праву и обычаям, вы никогда не предлагали соглашения и примирения, немедленно опровергали все у ваших противников, не признавали их правоты ни в чем, где ее у них не было, не упомянули ни звуком об их остроумии в остальных вещах, вели войну на уничтожение. Вы способны отрицать самую известную истину, имеющую хождение с сотворения мира, превратить ее в пыль под руками вашего бедного противника, и ни один честный человек не знает больше, исходя из какой предпосылки он может дискутировать с вами. Вот почему многие задумали и громко уверяют, что они ничему не желают учиться у вас, так как вы недостойны, чтобы у вас учились чему-нибудь, а иные даже сомневаются, достойно ли упоминать хотя бы ваше имя\*.

**А в т о р.** Ну, что же, нам приходится согласиться на то, чтобы эти не научились ничему.

Обладает ли каждый человек тем основным созерцанием, которое мы описали выше?

**Ч и т а т е л ь.** Согласно твоему утверждению, необходимым образом, поскольку он, хотя бы раз в своей жизни, не просто повторил хоть одно единственное общезначимое предложение, как таковое, но высказал его на основании собственного убеждения или же попросту потребовал от кого-либо другого, чтобы тот нашел вещь именно такой, какой он находит ее, ибо мы видели, что необходимость и всеобщность эта исходят исключительно из этого созерцания и основаны на нем.

**А в т о р.** Но возвышается ли, надо думать, каждый также до отчетливого сознания этого же созерцания?

**Ч и т а т е л ь.** Это по меньшей мере не вытекает так же, как и само созерцание, непосредственно из факта абсолютного утверждения; ибо это утверждение высказывается, как безусловно основанное на самом себе, без всякого дальнейшего вопроса о более глубоком основании и без сознания такового. Для того чтобы возвыситься до это-

---

\* Рецензент "Эрлангенской литературной газеты", до вступления второго редактора, сомневается, достойно ли упоминать мое имя.

го сознания, по-видимому, необходимо обратить внимание сперва на само это абсолютное утверждение и отдать себе отчет в нем. И это, по-видимому, обосновано природой разумного существа далеко не с такой всеобщностью и необходимостью, как само абсолютное утверждение, без которого почти прекратились бы всякое общение между людьми и взаимопонимание.

Но *мог ли бы* каждый развить соображения, которые мы, например, развили на прошлом уроке, и возвыситься, таким образом, до сознания этого созерцания?

А в т о р. Без сомнения, это мог бы каждый: подобно тому как каждый мог бы посредством свободы возвыситься до чистой моральности или же посредством другого созерцания, очень близкого к философски-научному, возвыситься до поэзии.

Относительно этого наше мнение таково: здесь его достаточно изложить тебе, беря лишь в чисто историческом аспекте. Ни у одного человека нельзя совершенно отрицать эту способность возвыситься до сознания научного созерцания, точно так же, как и способность морально возродиться или стать поэтом. Но именно потому, что эти способности являются чем-то абсолютно *первым*, что не может быть выведено ни из какой непрерывной последовательности, столь же мало можно объяснить и то, почему они в одном месте бывают, а в другом отсутствуют. Но опыт, как раз-то и не поддающийся выведению из оснований, все же учит нас тому, что некоторые люди не могут возвыситься до него, что бы с ними ни проделывали, сколько бы ими ни руководили. В юности, когда человек еще пластичен, он легче всего возвышается до науки, как и до поэзии. Если же эта юность прошла и он половину своей жизни погубил, напрягая свою память, накапливая много знаний и сочиняя рецензии, то, без большого риска быть опровергнутым последующими результатами, можно отрицать у него способность как к науке, так и к поэзии; хотя доказать ему эту его неспособность нельзя.

Никто не должен обижаться, если у него отрицают этот дар созерцания, подобно тому как никто не обижается, когда у него отрицают поэтический талант; относительно последнего уже давно утешаются тем изречением, что поэты рождаются, а не делаются: почему же не желают поскорее распространить это утешительное изречение также и на философию? Здравомыслящие люди столь же мало будут отрицать это изречение в отношении философии, как они и до сих пор не отрицали его в отношении поэзии. К сожалению, привыкли считать философию просто делом обычного суждения, и считают поэтому, что когда им отказывают в философском таланте, то тем самым отказывают и в способности обычного суждения. Это, конечно, было бы оскорбительно, но в устах наукоучения это положение имеет совершенно иной смысл.

Однако недостаточно обладать этой способностью в общем и целом; необходимо быть способным удерживать это созерцание, вызывать его во всякое мгновение, когда в нем нуждаются, произвольно переноситься в тот совершенно своеобразный мир, который оно нам открывает, и оставаться в этом мире, отдавая себе полный отчет в том, где находишься. Нет ничего необычного, особенно, у молодых людей, в том, что их сразу озаряет свет и, подобно молнии, освещает давнюю тьму, но едва успеешь оглянуться, как глаза опять закрываются, наступает прежняя ночь, и необходимо опять выждать мгновения нового просветления. Такое состояние непригодно для непрерывного и систематического изучения. Созерцание должно стать совершенно свободным и находиться всецело в нашем собственном распоряжении. Но эта свобода достигается лишь благодаря непрерывному упражнению.

Далее, уже для систематического мышления, как такового, необходима свобода духа, чтобы он абсолютно произвольно давал направление своему мышлению, останавливал его на этом предмете и удерживал его на нем до

тех пор, пока тот не будет обработан в достаточной для наших намерений степени, отвлекал его от всего прочего и сопротивлялся его напору на себя. Эта свобода не прирождена человеку, но должна быть при помощи прилежания и упражнений вырвана у природы, склонной к тому, чтобы слоняться вольно. В особенности же трансцендентальное мышление совершенно отличается от обыкновенного в том отношении, что последнее удерживает и как бы несет на себе то, что лежит ниже его, что уже по своей природе должно быть обособлено и определено; первое же в качестве своего объекта не имеет абсолютно ничего, кроме самого себя, поэтому поддерживается лишь самим собою и лишь посредством самого себя обособляется, разделяется и определяется. Даже у геометра есть линии и фигуры на доске, посредством которых он фиксирует свое созерцание; наукоучитель же совершенно ничем не располагает, кроме самого себя и своей свободной рефлексии. Эту рефлексию ему требуется пронести сквозь длинную последовательность звеньев и при каждом новом звене иметь налицо предшествующее совершенно определенным; и при этой прочности все же вся последовательность должна в то же время витать и ни одно определение не должно быть окончательно завершено, так как при каждом следующем звене ему придется определять вновь все предшествующие. Очевидно, что у него необходимо предположить не просто обыкновенную способность к внимательности и самодеятельности духа, но в то же время ставшую привычной способность расположить перед своим взором весь свой дух и фиксировать его, разделять последний самым тонким или самым грубым образом, соединять и опять разъединять соединенное сильной и твердой рукой, будучи уверенным, что все у него всегда останется так, как он его оставил. Очевидно, что это не просто более высокая ступень умственного труда, но и совершенно новый вид его, подобного которому раньше не было; что упражнение в этом труде может быть приобретено, понятно лишь на единственном существующем предмете его и что даже до-

статочно упражнявшимся на других предметах искусным мыслителям нужно время и прилежание для того, чтобы утвердиться в этой науке, но что и им ни в коем случае невозможно судить о ней после первого или второго чтения ее. И вот грубые, невежественные люди, не получившие никакого образования, а только загрузившие свою память, неспособные даже вести связное, объективно-научное рассуждение, должны отказаться способными с места в карьер судить о каждом выхваченном наудачу пункте, получив о нем понятие едва ли не из газеты; как будто бы от них требовалось лишь сказать, слышали ли они уже где-либо хоть раз что-либо подобное.

С другой стороны, нет ничего легче, как изучение этой науки, как только кого-либо озарит хотя бы первый проблеск ее. Она не предполагает никаких предварительных знаний какого-либо рода, а только обыкновенное упражнение ума. Она не расслабляет ума, а оживляет и укрепляет его. Ее движение совершается без перерывов, а ее метод исключительно прост и легко понятен. Каждый отдельный понятий в ней пункт открывает глаза для понимания всех остальных.

Таким образом, наукоучение не прирождено человеку, подобно его пяти чувствам, но к нему можно прийти лишь посредством того, чтобы в какой-нибудь период своей жизни основательно изучить его. В этом я хотел тебя, мой читатель, убедить, для того чтобы в том случае, если ты не изучал его и не имеешь охоты изучать его, чтобы, подобно тому как ты остерегаешься всяких других смешных поступков, ты остерегался также и того, чтобы подавать свой голос в делах этого рода, а также и для того, чтобы ты знал, как относиться к тому, когда по этому поводу подают свой голос другие, которые по меньшей мере столь же мало изучали наукоучение, как и ты, хотя бы они в других отношениях были весьма образованными личностями.

## ПЯТЫЙ УРОК

**А в т о р.** То, что выведено посредством наукоучения, должно, согласно его намерениям, быть удачным и полным отображением всего основного сознания. Может ли оно содержать больше или меньше, чем бывает в действительном сознании, или что-либо определенное иначе?

**Ч и т а т е л ь.** Ни в коем случае, поскольку наукоучение выполняет свое предназначение. Каждое отклонение его от действительного сознания было бы самым верным доказательством неправильности его выведения.

**А в т о р.** Таким образом, согласно всему вышесказанному, во всем сознании конечного разумного существа возможно только следующее:

Прежде всего, первые и основные определения его жизни, как таковые: обычное сознание, встречающееся в непосредственном опыте, или как бы его ни называть. Оно является совершенно замкнутой и завершенной системой, оно совершенно тождественно у всех, за исключением совершенно индивидуальных определений. Это выше характеризованная первая степень. Затем идет размышление о нем и представление его, свободное разделение, соединение и обсуждение до бесконечности, каковое зависит от свободы и различается, согласно различному употреблению ее. Это вышеназванные высшие степени, как бы средняя область нашего духа. При этом не надо упускать из виду, что на этих высших степенях не может иметь место ничего такого, что, по крайней мере, в виде своих элементов не находилось бы в первой степени. Свобода духа может до бесконечности разделять и соединять данное в основном сознании, но она не может творить. И, наконец, полное выведение системы первой степени, не принимая совершенно во внимание действительного опыта, из одного лишь необходимого образа действий интеллекта вообще, как будто бы основное сознание было результатом этого образа действий, — это наукоучение, как абсолютно выс-

шая степень, над которой не может возвышаться никакое сознание. И в нем также не может иметь место ничего, что не находилось бы в действительном сознании или в опыте, в высшем смысле этого слова.

Таким образом, согласно нашим основным положениям в сознании какого-либо разумного существа, ни в каком решительно отношении не может иметь место и не может найти туда доступ ничего, что в виде своих элементов не находилось бы в опыте и при том в опыте всех без всякого исключения. Все получили одинаковое снаряжение и ту же свободу развивать дальше это общее снаряжение и работать над ним; но никто не может создать для себя что-либо. Наша философия, таким образом, есть на самом деле та философия, которая благожелательно настроена к обычному человеческому рассудку и обеспечивает права его, как мы выше и обещали, а всякая другая, которая в этом отношении противоположна ей, является противницей обычного рассудка.

Наукоучение должно дать удачное отображение основного сознания, сказали мы выше. Может ли теперь это отображение быть самим предметом, и выдает ли оно себя за предмет?

**Ч и т а т е л ь.** Насколько я от тебя слышал и сам весьма хорошо понял, — ни в коем случае. Установленным в нем посредством него определениям жизни безусловно не хватает того проникающего и захватывающего действия, благодаря которому они отрывают от нас нашу самость (Selbst) и погружают ее в себя. Мы направляем здесь нашу самость исключительно на *конструирование* этого определения, но ни в коем случае не на само *определение*, как на определение; подобно тому как я сосредоточивал свою самость на процессе представления вчерашнего присутствия моего друга и забывал себя в нем, но ни в коем случае не направлял своей самости на само это присутствие.

**А в т о р.** Да, это так. Наукоучение выдает себя лишь за отображение жизни, но ни в коем случае не за самое

жизнь. Кто принимает его за последнюю, тот совершенно не понимает его.

Ни одна из его мыслей, положений и изречений не являются таковыми в действительной жизни и не подходят к действительной жизни. Это, собственно говоря, только мысли и о мыслях, которые имеешь или должен иметь, положение о положениях, которые должно освоить, изречение об изречениях, которые должно изречь для себя. Что с таким трудом отучаются считать его чем-то бóльшим, происходит от того, что предшествующие философии представляли притязания быть чем-то бóльшим и не легко заставить себя не рассматривать новую, как одну из тех философий. Те хотели изображать собой не просто науку, но и одновременно и самое мудрость, мировую мудрость, жизненную мудрость, и как они себя там еще переводили; и не были поэтому ни тем, ни другим. Наша философия довольствуется тем, чтобы быть научной, и с самого начала торжественно отказалась от всех других притязаний уже тем, что приняла такое имя. Она не в состоянии при помощи демонстрации сделать человека мудрым, добрым, религиозным, точно так же, как этого не могла сделать ни одна из предшествующих философий; но она знает, что она не в состоянии сделать это и не желает того, о чем она знает, что она не в состоянии сделать. Тех, кто может себя посвятить ей, она хочет сделать лишь людьми науки (*wissenschaftlich*). То, что она говорит о мудрости, добродетели, религии, для того чтобы перейти в действительную мудрость, добродетель и религиозность, сперва должно быть действительно *пережито*.

**Ч и т а т е л ь.** Она поэтому, надо полагать, ни в коем случае не превращает своего изучения ее и понимания ее в условие мудрости и хорошего образа жизни.

**А в т о р.** В столь малой степени, что она, наоборот, является открытой противницей тех, кто всякое образование и воспитание человека сводят к просвещению его рассудка, считают, что они приобрели все, если превратили человека в умеющего бегло рассуждать. Она знает

очень хорошо, что жизнь создается лишь посредством самой жизни, и никогда не забывает этого.

**Ч и т а т е л ь.** И она также, надо полагать, не требует этого изучения от каждого?

**А в т о р.** В столь малой степени, что она, наоборот, очень жалеет, что полуистинные философские положения, взятые в большом количестве из других систем, имеют уже теперь хождение среди широких народных масс. Но она требует, — ибо ничто не мешает уже теперь открыто заявить все ее притязания, несмотря на то, что, может быть, понадобится еще столетие, пока они будут выполнены, — она требует, чтобы ею обладал каждый, кто занимается какой-нибудь наукой, далее, каждый, кто имеет дело с воспитанием человечества в целом и чьим занятием является управление народом или народное образование.

**Ч и т а т е л ь.** Но, несмотря на это согласие вашего учения с обычным человеческим рассудком, в чем вы нас уверяете, вы все же не можете отрицать того, что вы говорите: все, что существует для нас, производится нами самими. Но это, без сомнения, утверждение, которое самым резким образом противоречит обычному сознанию. Мы не сознаем, чтобы мы произвели существующее в бытии, но что оно именно *существует* в бытии, попросту существует в бытии: мы находим его и находим как данное.

**А в т о р.** Я даже не понимаю толком, какое именно утверждение ты нам приписываешь; поэтому я не знаю, должен ли я его признать в качестве нашего или отвергнуть его. Но попробуем рассмотреть его.

Что в наукоучении каждый, кто порождает его в себе, сам воспроизводит образ действительного сознания и, таким образом, последовательность образов всего того, что находится в сознании, как существующее в бытии, и присматривается к тому, как он их воспроизводит, — это видно из описания нашей науки, и каждый, кто ее изучает и понимает, найдет это в себе самом в качестве непосредственного факта. Что эта последовательность порождает

ется также и в обычном сознании — это противоречит не только самому этому непосредственному сознанию, но даже и собственному утверждению наукоучения и разрушило бы всю его систему. Согласно этому учению, сознание есть законченная система, и ни одна часть его не может существовать без всех остальных частей, как и все остальные части не могут существовать без каждой отдельной части. Таким образом, согласно этому учению, в обычном сознании ни в коем случае не может быть постепенно и по порядку порождено сперва единичное *A*, затем *B* и т. д., между тем как ни одно невозможно без другого; но если нужно говорить о порождении, то целое вместе со всеми своими отдельными частями должно быть порождено просто в один прием.

Но почему мы вздумали говорить также и здесь о порождении. Действительное сознание существует; оно целиком и вполне завершено, как только мы сами завершены и обладаем самосознанием, которым наукоучение кончает как своим последним членом. Бесспорно, согласно общему мнению, наш существующий мир завершён, поскольку мы существуем. Все, что может делать наша действительная жизнь, это — вникать в этот мир, в часть за частью, в том виде, в каком они имеются благодаря необъяснимому случаю; пробегать его, анализировать и обсуждать. Утверждать, что в действительной жизни происходит порождение ее, не имеет совершенно никакого смысла. Жизнь не порождает, а обнаруживают. Как раз против мнимого порождения в других философиях наша философия и возражает.

И вот, согласно нашей философии, это абсолютно имеющееся налицо, можно в действительной жизни *трактовать и обсуждать, как будто бы* оно возникло благодаря первоначальной конструкции, подобной той, какую производит наукоучение: действительная жизнь может быть дополнена, и к ней может быть добавлено, согласно законам подобной конструкции, и можно быть уверенным, что действительное наблюдение подтвердит подобного ро-

да дополнение. Не требуется пережить непременно все, все промежуточные члены; подобно тому как, если опираться на научную геометрию, не требуется действительно измерять все линии, а можно некоторые из них найти путем простого расчета.

Было бы грубым недоразумением считать это *“как будто бы”* за категорическое *“что”*, эту фикцию за рассказ о некогда, в определенное время действительно наступившем событии. Думают ли они, что, конструируя основное сознание в наукоучении, мы желаем им доставить историю действий сознания до того, как было само сознание, биографию человека до его рождения? Как бы мы могли сделать это, когда мы сами заявляем, что сознание существует лишь вместе со всеми своими определениями; и как бы мы могли желать получить сознание до всякого сознания и без всякого сознания? Это — недоразумения, против которых не принимают никаких мер, потому что они никому не приходят в голову, пока они не происходят действительно.

Так, все космогонии являются попытками первоначальной конструкции вселенной из ее основных элементов. Разве творец подобной космогонии желает сказать, что все когда-то происходило действительно так, как он излагает в своей космогонии? Конечно, нет, поскольку он понимает самого себя и знает, о чем он говорит, ибо, без сомнения, для него вселенная все же — органическое целое, в котором не может существовать ни одна часть, если не существуют все остальные; она, таким образом, совершенно не могла возникнуть постепенно, но в любое время, когда она существовала, она должна была существовать вся целиком. Конечно, ненаучный рассудок, который должно удерживать в границах данного и к которому не следует обращаться с исследованиями этого рода, полагает, что он слышит рассказ, потому что он ничего не может себе представить кроме рассказов. Нельзя ли из делаемого теперь столь многими предположения, что мы нашим учением [о происхождении знания] предполагаем дать рассказ, за-

ключить, что они сами ничего не имели бы против того, чтобы принять это за рассказ, если бы только это было подкреплено печатью авторитета и древности?

**Ч и т а т е л ь.** Но я все же и теперь постоянно слышу лишь о существующих в бытии определениях сознания, о существующей в бытии системе сознания и т. д. Но именно этим недовольны другие; согласно их требованиям, должна существовать система вещей, а из вещей должно быть выводимо сознание.

**А в т о р.** Теперь ты говоришь вслед за философами по профессии, от которых, я полагал, ты избавился уже раньше, а не с точки зрения здравого человеческого рассудка и действительного сознания, с которой я только что объяснился.

Скажи мне и подумай хорошенько перед ответом: выступает ли в тебе или перед тобой какая-либо вещь иначе, как вместе с сознанием этой вещи или через сознание ее? Может ли, таким образом, когда-либо в тебе и для тебя вещь отличаться от твоего сознания вещи и сознание, если только оно описанной первой степени и совершенно определенное, отличаться когда-либо от вещи? Можешь ли ты мыслить вещь, без того, чтобы сознавать ее, или совершенно определенное сознание без его вещи? Возникает ли для тебя реальность иначе, как именно посредством погружения твоего сознания в его низшую степень; и не прекращается ли вовсе твое мышление, если ты пожелаешь мыслить это иначе?

**Ч и т а т е л ь.** Если я хорошо вдумался в дело, то я должен с тобой согласиться.

**А в т о р.** Теперь ты говоришь от самого себя, из твоей души, от твоей души. Не стремись же к тому, чтобы выскочить из самого себя, чтобы охватить больше того, что ты можешь охватить, именно сознание и вещь, вещь и сознание, или точнее: ни то, ни другое в отдельности, а то, что лишь впоследствии разлагается на то и на другое, то, что является безусловно субъективно-объективным и объективно-субъективным.

И обычный человеческий рассудок также не находит, чтобы дело обстояло иначе: у него всегда сознание и вещь находятся вместе, и он всегда говорит об обоих совместно. Только философская система дуализма находит, что дело обстоит иначе, так как она разделяет абсолютно неразрывное и полагает, что мыслит очень отчетливо и основательно, когда у нее иссякает всякое мышление.

Это только что проведенное вместе с тобой обдумывание и это направление мыслей (*Besinnen*) каждого на самого себя кажется нам теперь таким легким и естественным, что для этого не требуется никакого изучения, что оно может иметь место у каждого само собой и что его можно без дальнейших разговоров ожидать от каждого. Каждый, в ком только проснулось сознание и кто вышел из промежуточного положения между растением и человеком, находит, что дело обстоит именно таким образом, а кого вообще никак нельзя довести до того, чтобы он нашел, что дело обстоит именно таким образом, — тому никак уже помочь невозможно. Правда, иногда считали это направление мыслей (*Besinnen*) на самого себя самым наукоучением. Тогда не было бы ничего проще и ничего легче, чем эта наука. Но она есть нечто большее: и это направление мыслей есть не она сама, а только первое и простейшее, но зато неперемненное условие ее понимания.

Что же думать о головах тех, кто и здесь еще ищет выхода на путях критического и трансцендентального скептицизма, т. е. думает, что можно еще сомневаться, действительно ли необходимо знание того, о чем говорят, и кто в этом сомнении полагает истинное философское просвещение.

Прошу тебя, мой читатель, встряхни этих грезящих и скажи им: знали ли вы когда-либо что-нибудь без того, чтобы вы обладали сознанием, и, следовательно, могли ли вы когда-либо со всем вашим знанием, — и так как это знание, поскольку вы не превратились в пни и чурбаны, неразрывно связано с вашим существом, — могли ли вы когда-нибудь со всем вашим существом выйти за пределы

определения сознания? Если вы однажды уже поняли это, то укрепитесь в этом убеждении и заметьте это себе раз навсегда и отныне ничем не допускайте отклонить себя от него или вовлечь вас в то, чтобы хоть на мгновение забыть его.

Правда, нам очень хорошо известно, что, когда вы опять-таки судите об этих определениях сознания, т. е. порождаете сознание *второй степени*, оно кажется вам в этой связи сознанием по преимуществу, чистым сознанием, отделенным от вещи; и теперь по отношению к этому чистому сознанию то первое определение кажется вам чистой вещью, — подобно тому как *мера* вашей линии также должна быть еще чем-то другим, *чем самой линией*. Но после того как вы уже знаете, что для вас ничего не может существовать, кроме определения сознания, вы не допустите себя обмануть этой видимостью; вы также, таким образом, очень хорошо поймете теперь, что и эта вещь есть не что иное, как подобное определение, которое только по отношению к высшему сознанию называется вещью; подобно тому как вы каждое мгновение можете убедиться, что ваша мера линии во всяком случае есть не что иное, как сама линия, только мысленно взятая в другом отношении и более ясно продуманная.

Нам столь же хорошо известно, что, когда вам необходимо мыслить постоянную систему основных определений сознания, как это вам необходимо уже для того, чтобы получить хотя бы понятие о наукоучении, — для вас невозможно фиксировать живое, находящееся в постоянном движении и становлении, каким вам является выше сознание, и удержать его перед собой, как прочное и устойчивое, чего от вас также никто и не требует; но что, следовательно, эта система для вас, для вашего сознания, выступает в виде системы мира, ведь и весь ваш мир, представленный даже с точки зрения обычного сознания, есть не что иное, как именно эта, молчаливо подразумеваемая, система основных определений сознания вообще. Но из предшествующего размышления о себе вы должны

знать и помнить о том, что все же, поскольку вы эту систему мыслите, о ней знаете и говорите, — а не мыслите ее, не знаете о ней и не говорите о ней, — она, собственно говоря, может быть лишь системой определений вашего сознания.

## ШЕСТОЙ УРОК

Я вижу это по тебе, мой читатель, что ты стоишь пораженный. Ты, по-видимому, думаешь: неужели ничего более, кроме этого? Мне подносят простое отображение действительной жизни, которое меня ни от чего в жизни не избавляет; изображение в уменьшенном виде и бледными красками того, чем я и так располагаю в природе, каждый день без всякого усилия и труда. И для этой цели я должен принудить себя к утомительным занятиям и длительным упражнениям. Ваше искусство кажется мне не намного более важным, чем искусство того известного человека, который пропускал просяные зерна сквозь игольное ушко, что, конечно, также стоило ему немало усилий. Я не нуждаюсь в вашей науке и желаю держаться жизни.

Следуй без предубеждения этому намерению и держись только как следует жизни. Оставайся твердым и непоколебимым в этом решении и не позволяй никакой философии вводить себя в заблуждение или внушать тебе сомнения насчет этого твоего решения. Уже благодаря одному тому я бы в основном достиг моей цели.

Но для того чтобы ты не подвергся опасности унижать, дискредитировать, опираясь на наши собственные высказывания, и притеснять, поскольку это в твоей власти, науку, которой мы не советуем тебе заниматься и над которой ничто в сфере твоей деятельности не заставляет тебя ломать голову, послушай, какое значение может иметь изучение ее и какую пользу оно может принести.

Уже издавна рекомендовали математику, в особенности геометрию, т. е. ту часть ее, которая наиболее непосредственным образом действует возбуждающе на созерцание, как средство упражнения ума, и ее часто изучали исключительно с этим намерением, не желая никак использовать ее материальное содержание. И она вполне заслуживает этой рекомендации; несмотря на то, что благодаря ее высокому формальному развитию, благодаря ее освященному древностью авторитету и ее особенной точке зрения, находящейся посредине между созерцанием и восприятием, стало возможно изучать ее в историческом аспекте вместо того, чтобы изобретать ее самому, следуя за ее творцами, как это нужно было бы делать; и принимать ее на веру вместо того, чтобы убеждаться в ее очевидности; так что научное образование, которое одно лишь имелось в виду, не достигалось этим, а заключать от великого, т. е. много знающего, математика к научно мыслящему складу ума стало теперь делом совершенно ненадежным. А именно здесь, как для употребления в жизни, так и для дальнейшего продвижения в науке, не имеет значения, действительно ли вникли в предшествующие положения, или же их приняли лишь на веру. Уже из одного этого соображения можно в гораздо большей степени рекомендовать наукоучение. Без того, чтобы действительно возвыситься до созерцания, а, вместе с тем, и до научности, совершенно нельзя усвоить его, по крайней мере в том виде, как оно излагается сейчас; и пройдут, пожалуй, столетия, прежде чем оно примет такую форму, что его можно будет изучать наизусть. Но чтобы можно было применять его и добывать посредством него другие познания, не овладевши им самим научно, до этого, пожалуй, если только мы не ошибаемся, дело не дойдет никогда. Сверх того, уже по указанному выше основанию, потому что оно не обладает никакими вспомогательными средствами, потому что у него нет никакого иного носителя своего созерцания кроме самого созерцания, уже поэтому оно поднимает человеческий ум выше,

чем это в состоянии делать какая бы то ни было геометрия. Оно делает ум не только внимательным, искусным и устойчивым, но в то же самое время абсолютно самостоятельным, принуждая его быть наедине с самим собой, обитать в самом себе и управлять самим собой. Всякое иное занятие ума бесконечно легко по сравнению с ним; и тому, кто упражнялся в нем, уже ничто более не кажется трудным. К этому следует еще прибавить и то, что, проследив все объекты человеческого знания до их сердцевины, оно приучает глаз во всем, что ему встречается, с первого же взгляда находить существенный пункт и следить за ним, не упуская его из виду; поэтому для опытного наукоучителя уже больше не может быть ничего темного, запутанного и смутного, если только он знает предмет, о котором идет речь. Ему всегда легче всего создавать все сначала и сызнова, поскольку он носит в себе чертежи, пригодные для любого научного здания; он поэтому очень легко ориентируется во всяком запутанном строении. К этому надо добавить уверенность и доверие к себе, которые он приобрел в наукоучении, как в науке, руководящей всяким рассуждением, непоколебимость, которую он противопоставляет всякому отклонению от обычного пути и всякому парадоксу. Все человеческие дела шли бы совершенно иначе, если бы только люди смогли решиться доверять своим глазам. Теперь же они осведомляются у своих соседей и у предков о том, что же они сами, собственно говоря, видят, и благодаря этому их недоверию к самим себе увековечиваются заблуждения. Обладатель наукоучения навсегда обеспечен от этого недоверия к самому себе. Одним словом: благодаря наукоучению ум человека приходит в себя и к самому себе и покоится отныне в самом себе, отказывается от всякой чужой помощи и овладевает полностью самим собой, подобно тому как танцор владеет своими ногами или борец своими руками.

Если только первые друзья этой науки, которой до сих пор занимались еще столь немногие, не ошибаются совершенно, то эта самостоятельность ума ведет также и к са-

мостоятельности характера, предрасположение которого является, в свою очередь, необходимым условием понимания наукоучения. Правда, эта наука так же, как и всякая иная наука, никого не может сделать праведным и добродетельным человеком; но она, если мы не очень ошибаемся, устраняет самое сильное препятствие к праведности. Кто в своем мышлении совершенно оторвался от всякого чуждого влияния и в этом отношении вновь создал самого себя из самого себя, тот, без сомнения, не будет извлекать максимы поведения оттуда, откуда он отказался извлечь максимы знания. Он, без сомнения, не будет больше допускать, чтобы его ощущения относительно счастья и несчастья, чести и позора создавались под невидимым влиянием мирового целого, и не допустит увлечь себя тайным течением его; но он будет двигаться сам и на собственной почве искать и порождать основные импульсы этого движения.

Таково было бы влияние этого изучения, если обращать внимание на одну только научную форму его, если бы даже его содержание не обозначало ничего и не приносило никакой пользы.

Но обратим внимание на это содержание. Эта система исчерпывает все возможное знание конечного ума, исходя из его основных элементов, и навеки устанавливает эти основные элементы. Эти элементы могут быть до бесконечности разделяемы и по-иному составляемы, и в этом отношении для жизни конечного существа имеется простор, но она абсолютно не может прибавить к ним ни одного нового. То, что в виде его элементов не существует в этом отображении, то, несомненно, противоречит разуму. Наше наукоучение доказывает это кристально ясным образом всякому, кто только стал смотреть на него открытыми глазами. Поэтому с того момента, как наукоучение станет господствующим, т. е. как им станут обладать все руководящие простым народом, который им никогда обладать не будет, — с этого момента станет уже просто невозможным всякий выход за пределы разума, всякая

мечтательность, всякое суеверие. Все это будет выкорчевано. Всякий, кто примет участие в этом исследовании общей меры конечного разума, сумеет в каждый момент указать тот пункт, где неразумное выходит за пределы разума и противоречит ему. Он сумеет на месте осветить это противоречие всякому, кто только обладает здравым смыслом и у кого есть добрая воля быть разумным. Так обстоит дело с суждением в обычной жизни. Но не иначе обстоит дело и в философии, где некоторые шатались около нас, изъявляли притязания, возбуждали внимание и вызывали бесконечную путаницу. Вся эта путаница будет уничтожена навсегда с того момента, как наукоучение станет господствующим. До сих пор философия хотела существовать и быть чем-то, но она сама толком не знала, чем, и это было даже одним из главных пунктов, относительно которых она вела споры. Благодаря исследованию мерой всей области конечного мышления и знания выясняется, какая часть этой области отходит к ней после того, как все остальное или вообще не существует или уже занято другими науками. Подобно этому, не будет иметь места и дальнейший спор по поводу особенных пунктов и положений, после того как все мыслимое будет доказано в научной последовательности созерцания и будет определено в нем. Да и вообще невозможны будут больше никакие ошибки, ибо созерцание никогда не ошибается. Наука, которая должна помочь всем другим проснуться от сна, с этого момента сама не будет больше находиться в состоянии сна.

Наукоучение исчерпывает все человеческое знание в его основных чертах, сказал я; оно подразделяет знание и различает эти основные черты. В нем поэтому находится объект всякой возможной науки; тот способ, которым необходимо трактовать этот объект, вытекает в нем из связи объекта со всей системой человеческого ума и из законов, которые действуют в этой области. Наукоучение говорит работнику науки, что он может знать и чего не может, о чем он может и должен спрашивать, указывает

ему последовательность исследований, которые ему следует произвести, и учит его, как производить эти исследования и как вести свои доказательства. Таким образом, благодаря наукоучению устраняется точно так же и это слепое нащупывание и блуждание наук. Каждое исследование, которое производится, решает вопрос раз навсегда, ибо можно знать с уверенностью предпринято ли оно правильно. Наукоучение обеспечивает благодаря всему этому культуру, вырвав ее из-под власти слепого случая и установив над ней власть рассудительности и правила.

Таковы успехи наукоучения, что касается наук, которые ведь должны вмешиваться в жизнь и повсюду, где ими занимаются правильно, необходимым образом вмешиваются в нее, — косвенно, таким образом, также и что касается самой жизни.

Но на жизнь наукоучение воздействует также и непосредственно. Хотя оно само по себе не является правильным практическим способом мышления, философией жизни, поскольку ему не хватает для этого жизненности и напористости опыта, она все же дает полную картину опыта. Кто действительно обладает наукоучением, но в жизни, впрочем, не обнаруживает того способа мышления, который установлен в ней в качестве единственно разумного, и не действует согласно ему, тот, по крайней мере, не находится в заблуждении относительно самого себя, если только он сравнивает свое действительное мышление со своим философским. Он знает, что он глупец и не может избавить себя самого от этого названия. Далее, он в любую минуту может найти истинный принцип своей извращенности, точно так же как и истинные средства своего исправления. При малейшем серьезном размышлении о самом себе он может узнать, от каких привычек он должен отказаться, и, наоборот, какие ему нужно производить упражнения. Если из чистого философа он не станет одновременно и мудрецом, то вина за это лежит исключительно на его воле и на его лени: ибо улуч-

шить волю и дать человеку новые силы — этого не может сделать никакая философия.

Так относится наукоучение к тем, кто может сам овладеть им. На тех же, кто к этому неспособен, оно воздействует через посредство тех, кто ими руководит, т. е. через правителей и народных учителей.

Как только наукоучение будет понято и принято, государственное управление, подобно другим искусствам и наукам, перестанет бродить ощупью и делать опыты, но подчинится прочным правилам и основоположениям: ибо эта наука дает подобного рода основоположения. Правда, оно не может внедрить в правителей государств добрую волю или внушить им мужество производить то, что они признают правильным; но они, если человеческие отношения не изменятся к лучшему, с этого момента не смогут, по крайней мере, больше говорить, что не их вина в том, что человеческие отношения не изменяются к лучшему. Каждый, кто сам владеет этой наукой, сумеет сказать им, что́ они должны были бы делать; и если они все же не сделают этого, то они открыто предстанут перед всем миром как люди, которым не хватает доброй воли. Таким образом, начиная с этого момента, человеческие отношения смогут быть доведены до того, что люди не только получают легкую возможность стать любящими порядок и честными гражданами, но и должны будут почти с необходимостью стать ими.

Лишь после того как эта задача будет разрешена, воспитатели и народные учителя смогут надеяться работать с успехом. Внешнее, не зависящее от них условие для достижения их цели будет им предоставлено. Ловкость же, необходимая для достижения ее, зависит от них самих: ибо, благодаря наукоучению, их дело также будет освобождено от суеверных преданий и ремесленной рутин и подведено под твердые правила. Отныне они определенно будут знать, от какого пункта им нужно исходить и как продвигаться вперед.

Одним словом, благодаря принятию и всеобщему распространению наукоучения среди тех, кому оно требуется, весь человеческий род избавится от слепого случая и от власти судьбы. Все человечество получит свою судьбу в свои собственные руки, оно станет подчиненным своей собственной идее, оно с абсолютной свободой сделает отныне из себя самого все, что только оно из себя пожелает сделать.

Все то, что я только что утверждал, может быть строго доказано и вытекает просто из понятия наукоучения, как оно было установлено в этом сочинении. Таким образом, можно было бы поставить под знак вопроса только то, может ли быть построено само это понятие; это будут решать те, и только те, кто действительно построит это понятие; кто осуществит для себя самого и изобретет, следуя за его творцом, то наукоучение, о котором заявляют, что оно уже существует. Но данные обещания могут быть с успехом выполнены только в том случае, если наукоучением овладеют все те, кто возвышается над народом в качестве работников какой-либо науки или народных воспитателей, и вопрос об этом будут решать последующие эпохи. В настоящую же эпоху наукоучение желает только, чтобы его не отвергли, не выслушав, и чтобы оно не впало опять в забвение; к большему оно и не стремится; оно надеется завербовать только немногих, которые смогли бы передать его лучшей эпохе. Если только оно достигнет этого, то этим будет достигнута и цель как этого сочинения, так и прошлых и будущих сочинений автора.

## ПОСЛЕСЛОВИЕ

ОБРАЩЕННОЕ К ФИЛОСОФАМ ПО ПРОФЕССИИ,  
КОТОРЫЕ ДО СИХ ПОР БЫЛИ ПРОТИВНИКАМИ  
НАУКОУЧЕНИЯ

Это сочинение, правда, написано не для вас. Но оно все же попадает в ваши руки, и хотя вы, следуя вашей предшествующей практике, не поймете его и даже не прочтете его, тем не менее, вы, разумеется, будете его рецензировать.

Если вам не очень к спеху, то прежде чем вы приступите к рецензии, прочтите, по крайней мере, это послесловие, определенно предназначенное для вас и которое окажется напрасно написанным, если вы его не прочтете.

“Различие между спорными мнениями вовсе ведь не так велико: пусть спорящие партии, каждая со своей стороны, уступят кое в чем и примирятся между собой” Это одна из излюбленных поговорок нашей гуманной эпохи, которая приводилась также и относительно моего спора с вами, пока вы еще сохраняли некоторое самообладание. Если бы вы хотя бы перелистали данное сочинение, как это и достаточно для рецензии, то вы все же могли бы заметить в нем хоть то, что различие между мной и вами, во всяком случае, очень велико и что, пожалуй, правильно то, что я часто говорил, но чего вы никогда не хотели принять всерьез, а именно: что между вами и мной нет ни одного общего пункта, относительно которого мы могли бы договориться и исходя из которого мы могли бы в чем-либо согласиться. Вам могло бы стать ясным также и основание того, почему дело обстоит так, тот пункт, который, собственно говоря, отделяет ваши умы от моего.

Так как все же возможно, что вы этого не заметили и что для вас это не стало ясно, то я хочу еще раз отметить для вас этот пункт, и именно в историческом аспекте, как это только и возможно изложить для вас.

Я стараюсь охватить в ее первоисточнике науку — не одну только внешнюю систематическую форму, но самую суть **знания**, ту, на чем только и основывается то, что имеет место: знание, убеждение, непоколебимость сознания. Вы же, напротив, как бы хорошо во всем прочем вы ни рассуждали с точки зрения логической формы, какую бы славу я ни готов был бы за это признать за каждым из вас в любом объеме, на какой кто-либо из вас претендует, — вы все же не имеете ни малейшего представления об этой сути знания. Вся глубина вашего существа не доходит до нее, а лишь до веры, исходящей из рассмотрения его в историческом аспекте (*bis zum historischen Glauben*), и ваше занятие состоит в том, чтобы, резонируя, разлагать дальше предание этой веры. Вы поэтому в своей жизни совершенно не *знали* и не знаете, каково на душе у того, кто знает. Вы помните, как вы смеялись, когда при вас упоминали об *интеллектуальном созерцании*. Если бы вы когда-либо знали что-нибудь и знали что-либо о знании, то вы поистине не нашли бы это созерцание смешным.

Но мало того, что у вас нет об этом ни малейшего представления: в темном предании до вас дошла тень того неведомого, на основании чего вы считаете созерцание за худший выход, за самое колоссальное заблуждение, в какое мог впасть человеческий ум. Это для вас фантастика, буквоедство, схоластические измышления, жалкие софизмы; вы их пропускаете там, где вы их находите, чтобы поскорее добраться до результатов (т. е. до положений, которые могут быть изучены в историческом аспекте и удержаны в памяти) и, как говорят некоторые ваши представители, чтобы держаться вещей, говорящих уму и сердцу. Высокое просвещение, образование и гуманность современного философского столетия состоит именно в том, что вы освободились от этого старомодного педантизма.

Но я уважаю как раз то и стремлюсь из всех сил к тому, что вы презираете и чего вы изо всех сил избегаете. У нас совершенно противоположные мнения о том, что достойно быть целью, что пристойно и похвально; и

если эта противоположность не нашла уже раньше своего выражения, то причина этому исключительно вот в чем: вы добродушно полагали, что схоластика эта является лишь временным заблуждением и что в последнем счете я также стремлюсь к тому, к чему стремились и вы, а именно: популярной, назидательной жизненной философии. Вы, правда, говорили о знамениях времени, о том, что как будто стремятся вернуть обратно старинное варварство, — которое я, правда, называю иначе, а именно: старинной основательностью, — и что просвещение и изящная литература немцев, — которые я называю поверхностностью и суетностью немцев, — недавно лишь начавшие успешно развиваться, угрожают прийти в упадок, вы это говорили, вероятно, для того чтобы предотвратить этот упадок. Становится все очевиднее, как плохо обстоит дело в этом пункте с наукоучением, так как если бы все шло согласно ему, то это варварство, конечно, вернулось бы обратно, а прекрасное просвещение было бы совершенно уничтожено.

Таким образом, постигаемая вами суть доходит лишь до веры, исходящей из рассмотрения в историческом аспекте, но не дальше. Прежде всего, у вас есть ваша собственная жизнь, в наличность которой вы потому именно и верите, что другие также верят в нее; ибо, если бы вы знали хотя бы только то, что вы живете, то уже из-за одного этого дело обстояло бы с вами совершенно иначе. И вот в потоке времени плывут разбитые обломки существовавших когда-то наук. Вы слышали, что они имеют ценность, и стремитесь выловить оттуда сколько вы в состоянии, и показываете это любопытным. Вы тщательно обходите с этими обломками, чтобы не разбить их, не раздавить или каким-либо иным образом не испортить их формы, чтобы передать их в неповрежденном виде вашим наследникам и наследникам ваших наследников, чтобы они, в свою очередь, могли показывать их любознательному потомству. В лучшем случае вы иногда тщательно чистите их.

Я очутился среди вас, и вы мне оказали честь считать меня своим товарищем. Вы пытались оказывать мне товарищеские услуги, хотели привлечь меня, остеречь меня, помочь мне советами. При этом у вас получилось то, о чем следует ниже: и так всегда будет происходить с вами, если только вы совершенно не откажетесь от этого занятия.

Сначала вы считали то, что я излагал, за историю, сперва за кусочки из кантовского потока, и тогда вы хотели сравнить их с вашими коллекциями; когда же из этого ничего не вышло, то, по крайней мере, за кусочки из потока эмпирической жизни. Что бы я ни говорил, в чем бы ни уверял и чего бы торжественно ни утверждал, как бы я ни пытался протестовать, вы все же не могли отказаться превращать мои научные положения в положения опыта, мои созерцания — в восприятия, мою философию — в психологию. Это еще недавно случилось в “Эрлангенской литературной газете” с одним из вас, в связи со второй книгой моего “Назначения человека”, которую ведь, как я полагаю, я написал поистине ясно. Сей муж делает замечание введенному туда в качестве собеседника духу спекуляции уже за самую постановку вопроса о *сознании* слуха, зрения и т. д. и уже в этом вопросе счастливо открывает заблуждение. Он, со своей стороны, знает *посредством* слуха, зрения и т. д. без того, чтобы он знал что-либо о слухе, зрении и т. д.; и этот человек в своем роде совершенно прав. Что с вами так должно получаться, это я знаю очень хорошо и знаю также основание этому. Вы не обладаете созерцанием и не можете его добиться: для вас остается поэтому лишь восприятие, и если у вас нет и его, то у вас вообще не остается ничего. Но я бы именно хотел, чтобы у вас не осталось ничего, как я это вам дальше изложу подробнее.

Далее, вы всякий кусок считали за целый, существующий сам по себе кусок, как это обстоит с вашими коллекциями, полагали, что каждый может быть унесен отдельно и сохранен в памяти, и вы пытались произвести эту работу. Но отдельные части в том виде, как вы их охваты-

вали, не подходили друг другу, и вы подняли крик: “Противоречие” Это произошло с вами оттого, что у вас нет никакого понятия о синтетически-систематическом изложении, но вам известно только собрание изречений мудрецов. Для вас каждое изложение является потоком летучего песка, где каждая песчинка существует в закругленном виде сама по себе и понятна именно, как песчинка. Об изложении, которое подобно органическому и самого себя организующему телу, вы ничего не знаете. Вы вырываете из органического тела кусочек, указываете на висящие доскутья и кричите: “И вот это должно считаться гладким и закругленным” Именно это и получилось у упомянутого выше рецензента с упомянутой книгой. Знайте, — или скорее, знайте не вы, а пусть знает читатель-неспециалист, который, быть может, прочтет и эту страницу, — что мое изложение, каким и должно быть всякое научное изложение, исходит из самого неопределенного и определяет его дальше на глазах у читателя; поэтому в дальнейшем объектам приписываются, конечно, совершенно другие предикаты, чем те, которые им приписывались вначале, и далее это изложение очень часто выставляет и развивает положение, которое оно затем опровергает, и таким путем оно посредством антитезиса движется вперед к синтезу. Окончательно определенный и истинный результат, которым оно завершается, получается здесь лишь в конце. Вы, правда, ищете лишь этого результата, а путь, посредством которого его находят, для вас не существует. Для того чтобы писать для вас так, чтобы это было приемлемо, нужно было бы самым кратким образом сказать, какого, собственно говоря, мнения придерживаются, для того чтобы вы могли тогда быстренько выяснить, придерживаетесь ли и вы также такого мнения. Если бы Эвклид был писателем в наши дни, то какие бы вы вскрыли у него противоречия, которыми он кишит: “В каждом треугольнике есть три угла” Хорошо, это мы себе отметим. “Сумма углов в каждом треугольнике равна двум прямым” “Какое противоречие! — воскликнули бы

вы. — *С одной стороны* — три угла вообще, сумма которых может быть весьма различна; *с другой стороны* — три только таких угла, сумма которых равняется двум прямым”.

Вы исправляли мои выражения и учили меня говорить: ибо так как вы являетесь моими судьями, то само собой понятно, что говорить вы умеете лучше, чем я. Но вы при этом оставили без внимания то, что никому нельзя, в сущности, советовать, как он должен говорить, прежде чем узнают, *что* он хочет сказать. Вы выказывали заботу о моих читателях, жаловались, что я пишу так непонятно, и часто уверяли, что публика, для которой я предназначаю свои сочинения, не поймет их; вы будете уверять то же самое и об этом сочинении, если будете следовать своей предшествующей практике. Но вы полагали так только потому, что вы сами их не понимали и предполагали, что у широкой публики гораздо меньше ума, чем у вас, являющихся ведь учеными и философами. Но вы очень ошибались, предполагая это: в течение многих лет я говорил о философии не только с начинающими студентами, но и со всякого рода взрослыми лицами из образованных сословий, и никогда в своей жизни я не слышал в разговоре такой бессмыслицы, какую вы каждый день пишете для печати.

Из этого радикального различия в направлении наших умов возникают удивительные феномены, обнаруживающиеся в следующем: когда я говорю что-нибудь, что кажется мне совершенно легким, естественным и само собой разумеющимся, вы находите то же самое колоссальным парадоксом, которого вы никак не можете разобрать; и, наоборот, то, что вы находите необычайно плоским и общеизвестным, так что вы даже и во сне не допускаете, чтобы кто-нибудь мог возражать против этого, мне часто представляется столь запутанным, что мне пришлось бы говорить целые дни, чтобы эту путаницу распутать. Эти ваши плоские положения дошли до вас путем предания, и вы думаете, что вы понимаете и знаете их, потому что вы

так часто слышали их и сами высказывали их, не встречая возражений.

Настоящее сочинение, конечно, полно для вас подобного рода чудовищных парадоксов, которые вы разобьете одним из ваших плоских положений. Для примера я приведу лишь один из этих парадоксов, первый, пришедший мне в голову. “То, что получается лишь благодаря простому разъяснению слов, никогда не считается в наукоучении правильным, но, безусловно, неправильным”, — сказал я выше. Вы, если будете следовать вашей предшествующей практике, будете приводить это положение в качестве ясного доказательства того, до какой я дохожу бессмыслицы: “...ибо каким же вообще образом можно достигнуть какого-либо понимания, если не посредством правильного разъяснения употребляемых слов”; вы будете, по вашему обыкновению, смеяться над этим, желать удачи тем просветленным, у которых есть охота возвыситься посредством фихтевского созерцания до этого смысла, превышающего слова, уверять относительно себя, что вы не имеете к этому никакой охоты, — и что еще придумает ваше остроумие. Но вы, если бы вам угодно было обратиться на себя внимание, нашли бы, хотя бы при чтении политической газеты, что даже ее вы не понимаете, если вы схватываете только слова и анализируете их, что вам, наоборот, и здесь приходится посредством вашей фантазии набрасывать себе картину рассказанного события, позволить событию протекать перед вами, *конструировать* его, для того чтобы действительно понять его, что вы это действительно испокон века безошибочно делали и делаете, поскольку вы когда-либо понимали газету и поскольку вы понимаете ее и сейчас. Но только вы не обращали на это внимания, и я весьма опасаюсь, что вы и теперь не найдете, что это так, несмотря на то, что я обращаю на это ваше внимание, ибо именно слепота этого внутреннего глаза фантазии и есть тот недостаток, в котором мы всегда упрекали вас. Но если бы вы это и заметили или оказались в состоянии заметить теперь, то это все же, по

вашему мнению, совершенно не подходит к науке. Об этой науке вы всегда полагали, что она может быть лишь изучена, и вам не приходило в голову, что ее, собственно говоря, так же как и рассказанные в газете события, необходимо конструировать.

По этой-то причине достаточно вам теперь растолковать, что вы так мало до сих пор понимали наукоучение, что ни один из вас не усмотрел даже почвы, на которой оно покоится. Но когда вам говорят об этом, вы сердитесь. Но почему вы по этому поводу сердитесь? Разве мы не должны сказать вам это? Если бы поверили, что вы поняли его и что оно должно быть понято именно так, как вы его поняли, то это было бы то же самое, как если бы наукоучение никогда не существовало и его можно было бы самым легким образом и бесшумно отбросить в сторону. Чтобы мы спокойно допустили совершиться этому только для того, чтобы не получила плохую славу ваша способность к пониманию, этого ведь вы по справедливости не можете ожидать от нас.

Но вы и в будущем не поймете наукоучения. Если не говорить теперь о том, что некоторые из вас, воспользовавшись странными средствами, чтобы опорочить эту науку, поставили себя под большое подозрение насчет того, что вас одушевляют еще и другие страсти, помимо ревности к философии, — если не говорить об этом и отбросить это подозрение, как необоснованное, то можно было бы, вероятно, питать некоторые надежды насчет вас, если бы только вы еще не высказались и не высказались так явно, не обнаружили так явно вашего глубокого убеждения. Но вы это, к сожалению, сделали и вы должны теперь внезапно изменить вашу природу и выступить в таком освещении, при котором те вещи, которые вы до сих пор излагали, и все ваше душевное состояние должны принять я не могу описать какой жалкий вид? Пожалуй, почти со всеми, кто двигал свое развитие в тиши, случалось если они достигали зрелости, что, после того как они крепко отстаивали свое убеждение, они по проществу некоторо-

го времени с грустной улыбкой взирали на свои прошлые заблуждения. Но чтобы тот, кто брал всю публику в свидетели своих заблуждений и обязан изо дня в день писать, рецензировать и всходить на кафедру, чтобы такой человек признал свои заблуждения и взял их обратно — это в высшей степени редкий случай.

Так как все это обстоит таким образом, как вы и сами хотя ни в коем случае вслух, публично, но все же совершенно несомненно должны будете признать, в какой-нибудь спокойный час, в сокровеннейших уголках вашей души, — то для вас остается только один выход: отныне совсем не открывать рта там, где дело касается наукоучения и философии вообще.

Вы *могли бы* обратиться к этому выходу; ибо меня вы никогда не убедите в том, что ваши органы речи сами собой без вашего содействия образуют те слова, которые вы произносите, и что ваши перья сами собой приходят в движение и выводят на бумаге те вещи, которые затем печатаются под вашим именем или без него. Я всегда буду считать, что оба они приводятся в движение посредством вашей воли, прежде чем они делают то, что они делают.

Но так как вы могли бы сделать это, то почему бы вам не захотелось сделать это? Я все это обдумал и передумал и не нашел абсолютно никакого разумного основания, почему вы этому совету не только не следуете, но на меня за него обижаетесь.

Вы не можете сослаться на вашу ревность к истине и отвращение к заблуждению; ибо, ввиду того что вы, как это вам подсказывает ваша собственная совесть, когда вы всерьез обращаетесь к ней, совершенно не знаете, чего, собственно говоря, хочет наукоучение и для вас вообще не существует вся та область, в которой оно живет, — то вы не можете так же и знать, является ли истиной или заблуждением то, что оно сообщает об этой незнакомой области. Поэтому предоставьте совершенно спокойно под их личную ответственность это занятие другим, кого это касается, подобно тому как мы все предоставляем королям

под их личную ответственность управлять своим государством, объявлять войну и заключать мир, не вмешиваясь в это. До сих пор вы только препятствовали непредвзятому исследованию, запутывали простое, затемняли ясное, ставили на голову стоящее вверх головой. Почему вы желаете во что бы то ни стало стоять поперек пути?

Или вы полагаете, что ваша честь потерпит ущерб, если вы, до сих пор говорившие столь властно, теперь умолкнете? Ведь вряд ли вы придаете значение мнению неразумных? (А во мнении всех неразумных вы благодаря этому только выигрываете).

Так, говорят, что господин профессор *Якоб* в Галле совершенно отказался от высшей спекуляции и занимается политической экономией, и в этой области можно ожидать много удачного от его похвальной аккуратности и его трудолюбия. Он в этом случае выказал себя мудрецом, отказавшись быть философом: я торжественно выражаю ему свое уважение и надеюсь, что всякий разумный человек, знающий, что такое спекуляция, разделит это уважение. Если бы только господа *Абихт*, *Буле*, *Бутервек*, *Гедингер*, *Гейденрейх*, *Снелль*, *Эргард-Шмидт*<sup>2</sup> отказались от профессии, с которой они достаточно намучились и относительно которой выяснили, что они не созданы для нее. Пусть они займутся каким-нибудь другим полезным делом вроде точения оптических стекол, лесоводства и земского права, составления стихов, писания романов, пусть они служат в тайной полиции, изучают медицину, занимаются скотоводством, пишут на каждый день в году назидательные размышления по поводу смерти; и ни один человек не откажет им в своем уважении.

Но так как я все же не могу рассчитывать, что они и им подобные, с фамилиями на все буквы алфавита, последуют этому хорошему совету, то я прибавляю еще следующее, дабы они не могли сказать, что им не предсказали заранее, что́ получится:

Вот уже третий раз я делаю сообщение о наукоучении. Мне не хотелось бы, чтобы меня принудили сделать это

в четвертый раз, и я устал позволять переходить моим словам из уст в уста в таком испорченном виде, что я сам почти уже не узнаю их. Я буду поэтому предполагать, что даже современные литераторы и философы могут понять это третье сообщение. Я, далее, давно уже предполагаю, потому что я это знаю, что абсолютно всякий человек может знать, понимает ли он что-нибудь или не понимает и что никогда не заставляют говорить о каком-либо предмете, прежде чем он не будет сознавать, что он понимает его. Это сочинение, так же как и мои будущие научные сочинения, я поэтому не предоставлю его участи, но буду следить за отзывами, которые оно вызовет, и наблюдать за ними в текущей периодической печати. Если эти болтуны не исправятся и после этого, то я все же надеюсь разъяснить широкой публике, что за народ брал на себя до сих пор и берет на себя еще и теперь задачу руководить ее мнением.

## ПРИМЕЧАНИЯ

В блистательной четверке философов немецкой классики Иоганн Готтлиб Фихте (1762–1814), бесспорно, является ключевой фигурой, загадка его философской системы по сей день привлекает к себе пристальное внимание историков философии, и по-видимому, именно особая трудность для понимания, свойственная этой системе, привела к тому, что заключения относительно ее сущности были зачастую слишком поспешны и, как правило, сводились к навешиванию ярлыков. “Субъективный идеализм”, “солипсизм” и даже “агностицизм”<sup>1</sup> — вот основной, но далеко не полный их перечень.

Уже при жизни он не испытывал недостатка ни в хуле, подчас доходившей до брани, ни в славословии, и только одно ни у кого не вызывало сомнений: этот самородок — великий философ, гордость немецкой нации. Ведущий теоретик немецкой романтической философской школы Фридрих Шлегель, познакомившись в 1795 году с философией Фихте, писал, что последний есть “величайший мыслитель-метафизик, который живет в настоящее время”<sup>2</sup>. Великий немецкий поэт Гельдерлин называл его в письме к Гегелю “титаном, который борется за человечество и круг влияния которого совершенно определенно не ограничивается стенами аудитории”<sup>3</sup>. Гегель, постоянно критиковавший систему Фихте, на закате жизни завещал похоронить себя рядом с могилой своего знаменитого соперника.

Иоганн Готтлиб Фихте родился 19 мая 1762 года в деревне Рамменау области Оберлаузиц (Восточная Пруссия). Его отец, крестьянин, занимался кустарной выделкой лент, мать происходила из буржуазной семьи. Иоганн был их первенцем. Склонность к созерцательности и сосредоточенности — качества, столь важные для будущего философа — он проявил с самого раннего детства; он обладал поразительной способностью отрешаться от действительности и мог часами простаивать со взором устремленным вдаль, пока заходящее солнце не “пробуждало” его. (Вспомним подобные состояния у Сократа.)

Чуть позже в нем проявился еще один талант: оказалось, что он обладает феноменальной памятью, и это обстоятельство сыграло решающую роль в его судьбе. Помог случай. Когда барон Мильтиц, богатый помещик, живший по соседству, опоздал в Рамменау на проповедь местного пастора, ему порекомендовали мальчика, который мог полностью ее воспроизвести. По просьбе Мильтица мальчик действительно повторил все слово в слово, и пораженный барон решил принять деятельное участие в судьбе Иоганна.

<sup>1</sup> Так, например, Д. Лукач в книге “Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества” (М., 1987, с. 277) пишет о Фихте: “Последовательность его позиции объективно ведет к полному агностицизму...”

<sup>2</sup> Romantiker — Briefe. Hrsg. von Fr. Gundelfinger. Jena, 1907, S. 162.

<sup>3</sup> Fichte in vertraulicher Briefen seiner Zeitgenossen. Hrsg. von Hans Schulz. Leipzig, 1923, S. 39.

Первые два года мальчик провел в семье пастора Кребеля, затем был отдан в городскую школу в Мейсене, а в 1774 году поступил в закрытое учебное заведение для дворян под названием "Порта", где пробыл шесть лет. Осенью 1780 года Фихте поступает на теологический факультет Йенского университета: желание стать пастором совпало с проявившимся в это время дарованием проповедника. (Следует отметить, что эта способность наложит серьезный отпечаток на все его последующее философствование.) Вскоре, в силу материальных обстоятельств, он переводится в Лейпцигский университет, где изучает философию, теологию и классическую филологию, а по окончании университета выполняет функции домашнего учителя в разных семействах.

В 1788 году Фихте по рекомендации своего друга поэта Вейссе отправился для работы домашним учителем в Цюрих, где и произошло его знакомство с будущей невестой — Иоганной Ран, племянницей Фридриха Клопштока. Как правило, биографы отмечают ее редкую внешнюю непривлекательность; вот как она сама с достоинством и юмором описывает себя в письме к брату своего жениха: "Прежде всего я мала ростом, в шестнадцать лет я была очень толста, но так как с некоторого времени я значительно похудела, то растянувшаяся прежде кожа покрылась морщинами, сверх того природа наградила меня отталкивающе длинным подбородком, но что хуже всего, так это то, что я позволила вырвать себе верхние зубы, чтобы не страдать зубной болью (которую приходится терпеть почти всем в Швейцарии): теперь предоставляю Вашему собственному воображению изобразить меня в таком комическом виде, какова я в действительности". Зато внутренний мир Иоганны являл собою образец исключительной душевной чистоты, высокой религиозности, преданности в любви. Она была глубоко нравственной, широко образованной личностью, обладала твердостью характера, позволяющей стойко переносить жизненные невзгоды. Иоганн и Иоганна поженились в 1793 году. История их любви очень похожа на легенду и оборвалась она, как мы увидим чуть позже, легендарно трагически.

В 1790 году Фихте переезжает в Лейпциг. Он интенсивно и мучительно ищет свой путь в жизни, и в это время на помощь ему снова приходит случай. В поисках заработка он соглашается подготовить некоего студента к экзамену по кантовской философии, имея о последней лишь смутное представление. Он штудировал труды Канта, быстро усваивает их основные положения и принимает их, считая себя отныне правоверным кантианцем. 1 июля 1791 года он приезжает в Кенигсберг, а через два дня его (не слишком приветливо) принимает великий философ. Фихте посещает лекции Канта и решает написать работу в духе его философии. Здесь проявилась еще одна его удивительная способность — в очень короткий срок создавать исключительно сложные философские трактаты: работа "Критика всяческого откровения" была написана всего за пять дней. Он поставил на титуле посвящение "Философу" и отправил рукопись Канту, который сразу оценил ее достоинства. Кант вычеркнул посвящение и дал рекомендацию к печати. Работа вышла отдельной книжкой анонимно и сразу же обратила на себя общее внимание. Рецензенты

склонны были приписать авторство самому Канту, однако последний выступил с публичным заявлением и назвал подлинного автора. В результате Фихте сразу получил громкое имя.

Произошедшая в 1793 году Великая Французская революция оказала сильное воздействие на миропонимание Фихте. Он пишет и анонимно выпускает сразу два произведения: "Попытку содействовать исправлению суждений публики о французской революции" и "Требование от правителей Европы возратить обратно свободу мысли, доселе ими притесняемую". Имя автора вскоре стало известно, и его популярность значительно возросла.

Фихте продолжает углубленное исследование философии Канта и приходит к выводу, которым в 1793 году поделился с Нитгаммером: "Согласно моему глубокому убеждению, Кант только наметил истину, но не изложил ее и не доказал ее... Существует только один первичный факт человеческого духа, который обосновывает общую философию и обе ее ветви, теоретическую и практическую. Конечно, Кант знает этот факт, но нигде его не высказал; кто найдет этот факт, тот изложит философию как науку"<sup>4</sup>. В поисках этого факта Фихте создает первые наброски своей системы в работах "Собственные размышления над элементарной философией" и "Практическая философия". В 1794 году он уже читает избранному кругу свои первые лекции о наукоучении.

Весной 1794 года в Йене освобождается кафедра, которую занимал кантианец Рейнгольд. Фихте до этого вел с Рейнгольдом оживленную переписку, и, отправляясь в Киль, последний рекомендовал на свое место именно его. (Добавим, что одним из рекомендателей был Гете.) Таким образом тридцати двух лет Фихте получил должность профессора и ученую степень магистра (без защиты диссертации и сдачи экзамена) и сразу же приступил к чтению курса "О назначении ученого", который имел у слушателей колоссальный успех. К осени того же года вышла в свет теоретическая часть "Наукоучения", летом 1795 года — практическая, и почти одновременно — "Очерк особенностей наукоучения по отношению к теоретической способности". Кроме того, в Йене Фихте издает еще целый ряд работ и находит время вести широкую общественную деятельность.

С 1797 года он принимает участие в редактировании "Философского журнала общества немецких ученых", и в этом же году бывший его слушатель — Форберг — прислал для журнала статью "Раскрытие понятия религии". Фихте рекомендовал не печатать эту статью, но когда Форберг настоял на своем, он предпослал ей свою собственную — "Об основании нашей веры в некоторое Божественное управление миром". Немедленно вслед за публикацией появилась анонимная брошюрка "Письмо одного отца к своему сыну студенту о фихтевском и форберговском атеизме"; разразился скандал, и Фихте вынужден был покинуть Йену. Благодаря помощи влиятельных масонов (Фихте вступил в масонскую ложу в 1794 году), а также не-

<sup>4</sup> Fichte I. H. J. H. Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel. Bd. 2. Leipzig, 1862, S. 431-432.

ожиданному предложению прусского министра в июле 1799 он года переехал в Берлин.

С 1800 года Фихте читает свои лекции в Берлинском университете — этой датой, как правило, отмечают начало второго периода в его творчестве<sup>5</sup>. Он окончательно осознает себя автором уникальной философской системы, и вместе с тем, переживает в это время глубокий духовный кризис, видя, что его не понимает практически никто, даже такие люди как Кант, Шеллинг, Гегель, Рейнгольд, Шлейермахер, Ф. Шлегель. Кант в 1799 году публично заявил, что считает фихтевское наукоучение “совершенно несостоятельной системой”<sup>6</sup>. В 1800 году вышла в свет “Система трансцендентальной философии” Шеллинга, где, несмотря на ученический характер работы, уже просматриваются пункты расхождения с Фихте. Два года спустя в работе “Об отношении натурфилософии к философии вообще” Шеллинг выступил с открытыми нападками на систему Фихте и окончательно отошел от нее. Гегель в январе 1801 года приезжает в Йену для защиты магистерской диссертации, в июле заканчивает статью “Различия между системами философии Фихте и Шеллинга”, а к концу этого же года совместно с Шеллингом — своим сокурсником по Теологическому факультету — основывает “Критический философский журнал”, где подвергает резкой критике систему Фихте и упрощенно толкует ее как субъективизм.

Тем временем Фихте именно в этот период доводит свою систему до ясности. Он публикует даже популярные работы, но достучаться до чужого понимания ему так и не удается, как, впрочем, не удастся и создание своей философской школы. При этом следует отметить, что характеризовать данный этап творчества Фихте как скатывание в мистицизм (такова позиция целого ряда авторов) было бы неверно, так как уже в первом варианте “наукоучения” мистика в хорошем смысле уже присутствует. Всякая великая философская система мистична, т. е. содержит в себе некую тайну, которую необходимо раскрыть. И в этом смысле философия Фихте также мистична, как и философия Платона, Аристотеля... Шеллинга, Гегеля.

1806 году Пруссия вступила в войну с Францией. После того, как 27 октября в Берлин вошли войска Наполеона, Фихте переезжает в Кенигсберг, где создает работу “О патриотизме и его противоположности”, а в конце августа 1807 года возвращается в Берлин и выступает в большом зале Берлинской Академии — в оккупированном городе! — с “Речами к немецкой нации”. (Интересно отметить, что Гегель приветствовал приход Наполеона в Берлин.)

Когда в 1810 году открылся Берлинский университет, Фихте был назначен деканом философского факультета, однако, тяготясь этой должностью, в 1812 году он подал прошение об отставке.

В 1814 году Фихте открылся новый план изложения наукоучения, и он приступил было к его реализации, когда случилось непоправимое. 3-го января 1814 года Йоганна, которая вот уже почти полгода

<sup>5</sup> В данном издании, соответственно, работы, написанные во второй период, вошли в состав второго тома.

<sup>6</sup> Ibid., S. 161.

добровольно ухаживала за больными и ранеными в переполненных госпиталях, тяжело заболела тифом. Положение было угрожающим, однако придя в госпиталь после первой лекции, читанной по новому плану, Фихте застал супругу уже вне опасности. Обрадованный, он обнял и поцеловал ее, но, как оказалось, сам заразился тифом через поцелуй и через несколько дней умер. Это произошло 29 января в пятом часу утра.

Сложившаяся традиция оценки и толкования философии Фихте берет свое начало от Гегеля; гегелевский подход стал стереотипным для историков философии буквально всех направлений и толков, в том числе и марксистских. В рамках этой краткой статьи мне хотелось бы указать лишь на принципиальные моменты *фихтевской философии*.

Фихте пишет: "Преимущество человека состоит... в способности по собственной свободной воле давать потоку своих идей определенное направление, и чем больше человек осуществляет это преимущество, тем более он человек... Проявление свободы в мышлении, равно как и проявление свободы воли, есть внутренняя составная часть его личности, есть необходимое условие, при наличии которого он может сказать: *я емь*, я самостоятельное существо"<sup>7</sup> Приведенная цитата из его раннего произведения и целый ряд высказываний в других работах свидетельствуют о том, что в основе фихтевской системы лежит понятие свободы. Причем понятие свободы Фихте постулирует, а не выводит<sup>8</sup>, и различает истинную свободу и пустую. Истинной свободой обладает *яйность* (*Ichheit*)<sup>9</sup>. Сущность *яйности* состоит в ее деятельности. Фихте везде подчеркивает присущность изначального активизма *яйности*. Благодаря "счастливой догадке" ее находят, затем устанавливают. Это непосредственное очевидное есть "субъект-объект и больше ничего, утверждение субъективного и его объективного, сознания и сознанного им как единого"<sup>10</sup>.

*Яйность* не обладает никаким предикатом. Оно выступает как свобода в чистом виде. Свобода есть самоотждественность *яйности* и в то же время продукт его собственного действованя (дела-действя)<sup>11</sup>. Сущностью дела-действя является первоначальное полагание *яйности* своего собственного бытия. Первый акт свободы —

<sup>7</sup> Fichte J. G. Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten (1793). — Sämtliche Werke. Berlin, 1845–1846, Bd. 6, S. 27.

<sup>8</sup> См. "Первое введение в наукоучение", пункт 5.

<sup>9</sup> Термин *Ichheit*, которым пользуется Фихте, не имеет аналога в русском языке. Его обычно трактуют как абсолютное Я в отличие от эмпирического Я, однако, нужно отметить, что в текстах *Ich* нередко употребляется как синоним *Ichheit*, что вызывает известные трудности для понимания.

<sup>10</sup> Фихте И. Г. Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о сущности новейшей философии. Попытка принудить читателей к пониманию. М., 1937, с. 41.

<sup>11</sup> Фихте использует термин *Tathandlung*.

полагание “Я есмь” Нахождение себя в свободе осуществляется благодаря интеллектуальному созерцанию. Свободно действующее Я создает (конструирует) свою реальность. “Не существует никакой другой реальности, кроме как через посредство созерцания...” — пишет Фихте<sup>12</sup>.

Свобода созерцающего себя Я есть форма его бытия. Сознательное же себя Я входит в определение сущности свободы. Абсолютная свобода есть полное согласие с самим собою. Все, что происходит в сознании, обосновано, дано, создано условиями самосознания. “Источником всякой реальности является Я... Реальность *действена* и все *действенное* есть реальность.”<sup>13</sup> Яйность как обращение деятельности на самое себя создает реально сущий мир знаний. Не случайно Фихте называет свою систему реал-идеализмом (или идеал-реализмом).

Оригинально решается в рамках данной системы вопрос о бытии: “Я есть потому, что оно *полагает себя*, и полагает себя потому, что оно *есть*. Следовательно, *самоположение* и бытие суть одно и то же. Но *понятия самоположения и деятельности* вообще суть в свою очередь одно и то же”<sup>14</sup>. Бытие выступает как ограничение свободы. Система наукоучения не знает никакого бытия как чего-то пребывающего в себе. Система, исходящая из абсолютного бытия, называется догматизмом (например, спинозизм). Со стороны своего существования Я оказывается зависимым, но оно совершенно независимо со стороны определений этого существования. Фихте даже пишет о некоем законе таких определений, который зиждется на абсолютности бытия Я.

Действие этого закона осуществляется следующим образом. Фихте использует понятие Бога. Абсолютным бытием обладает Бог. Бытие вне Бога означает образ (или схему). Эта схема жизненна, обладает способностью. Более того, “именно способность и есть формальная схема жизни”<sup>15</sup>. Все, что существует, существует как знание этой способности, в рамках ее знания. Способность, определяя себя как способность действительного знания, выполняет какую-либо схему. Причем признавая эту схему за схему, она не признает ее в качестве самостоятельной, а признает как нуждающуюся для своего существования в бытии вне себя. Этот процесс развивается в схематизирование схемы как таковой. В результате он приводит к развитию способности в знание.

Тут Фихте переходит к обоснованию знания. Это главный пункт непонимания его философии. Едва ли мы найдем что-либо нового в понимании знания у Шеллинга и Гегеля. “Знание безусловно, оно имеет самостоятельное существование и есть единственное самостоятельное существование, нам здесь известное”<sup>16</sup>, — пишет Фихте.

<sup>12</sup> Фихте И. Г. Избранные сочинения. Т. 1. М., 1916, с. 202.

<sup>13</sup> Там же, с. 111.

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> “Наукоучение в его общих чертах”, § 3.

<sup>16</sup> Фихте И. Г. Факты сознания. СПб., 1914, с. 128.

Действительное знание существует как выражение способности. В нем многое оказывается сокрытым, в том числе схема и сама способность, породившая его. “Точка, в которой мы обретаем себя самих, когда впервые овладеваем такой посредствующей способностью свободы, зависит не от нас; зато тот ряд, который будет описываться нами из этого пункта до скончания веков, будучи мысленно взят во всем его целом, зависит всецело от нас.”<sup>17</sup> Этот ряд является совокупностью знаний (со-знанием), которые в своей внутренней форме и сущности есть бытие свободы. Весь мир вещей и предметов также есть совокупность знаний<sup>18</sup>. Свободно действующее Я творит мир знаний как нечто целое. Для своего самоопределения оно руководствуется только свободой. Целостность обеспечивается связанностью сознания в конструировании (единством сознания), и его свободностью от бытия, которое переносится мышлением на внешний предмет (знание).

Философия, по Фихте, исходит из восприятия знания посредством внутреннего чувства и приходит к его основанию. Задача философской педагогики — влиять на все непосредственно практическое. “Она учит человека пониманию того, как следует формировать цельного человека. . . Она ставит человека на его собственные ноги”<sup>19</sup> Велика и благородна миссия философии. Чтобы с достоинством ее осуществить, философом нужно родиться, ибо философом не становятся. “Каков человек, такова и его философия.” Этот ставший крылатым афоризм Фихте говорит об огромной ответственности философа перед своим народом. Философ должен быть изначально свободным. Но этого мало. “Только тот свободен, кто хочет все сделать вокруг себя свободным. . .”<sup>20</sup>

В основе учения о нравственности также лежит идея свободы. “В каждом индивиде содержится естественное влечение, нравственное определенное назначение и колеблющаяся между ними абсолютная свобода, которая должна возвыситься и стать волей путем добровольного уничтожения себя самой.”<sup>21</sup> Чувство, указывающее на отношение деятельности к абсолютной свободе, Фихте называет совестью. Совесть не ошибается, она есть судья всех убеждений, так как нравственный закон гласит: “Поступай всегда в соответствии с твоим убеждением” Совесть человека требует признания в людях таких же свободных существ, как и он сам. Целевое стремление индивида коррелируется общей жизнью и целями других индивидов. Требование поступать так-то выступает как ответственность за то, что никто этого не сделает, ибо это назначено сделать именно этому Я. Вот почему мотивом данного поступка выступает долг: “Каждый

<sup>17</sup> *Фихте И. Г. Избранные сочинения.* Т. 1, с. 258.

<sup>18</sup> “Вещи сами по себе таковы какими мы должны их сделать.” (Там же, с. 264.)

<sup>19</sup> *Fichte J. G. Rückerinnerungen, Antworten, Fragen (1799).* — *Sämtliche Werke.* Bd. 5, S. 345.

<sup>20</sup> *Фихте И. Г. О назначении ученого.* М., 1935, с. 80.

<sup>21</sup> *Фихте И. Г. Факты сознания,* с. 121.

индивид должен то, что должен только Он, и только Он может... — только Он, и никто другой; и если Он этого не сделает, то в этой, по крайней мере, неизменной общине индивидов наверно ничего не будет сделано.”<sup>22</sup>

Индивидуальная форма, которую принимает единая и общая жизнь, полностью определяется конечной целью. Цель дана индивиду вместе с его бытием. Впоследствии он может ее осознать и попытаться достигнуть. При таком подходе индивид понимается как безусловно нравственное существо. Жизненный путь человека безусловно должен быть нравственным, поскольку отличительными свойствами человека являются сознание и свобода в их единстве. Вместе с тем ни один индивид не рождается нравственным, а должен себя таковым сделать. Нравственность является продуктом абсолютной свободы. В теперешнем мире, следуя совести, индивид должен сформировать “святую волю”, позволяющую избавиться от безнравственности. Когда эта воля станет твердым и неизменным бытием, индивиду открывается путь в “будущие миры”.

Понятие свободы лежит и в основе философии истории Фихте. История подчиняется “мировому плану”, который Фихте определяет как “понятие единства всей земной жизни человечества” Движет историю противоречие между авторитетом и его преодолением (свободой). Авторитет требует слепой веры и слепого повиновения. Авторитет есть разумный инстинкт, т. е. не сознающий себя разум.

В начале истории, согласно гипотезе Фихте, существовал “нормальный народ” с высочайшей нравственностью, но не опосредованной свободой; этот пранарод находился в райском состоянии невинности. Опосредование свободой проходит в пять этапов (эпох): 1) состояние невинности человеческого рода — безусловное господство разума через посредство инстинкта; 2) состояние начинающейся греховности, когда разумный инстинкт превращается во внешний принудительный авторитет; 3) состояние завершенной греховности — эпоха освобождения через безусловное равнодушие ко всякой истине; 4) состояние начинающегося оправдания, когда истина признается высшим и любимым началом; 5) состояние завершенного оправдания и освящения — эпоха разумного искусства, когда человечество созидает из себя точный отпечаток разума. Однако Фихте оговаривается, что полностью идеала разума достичь невозможно, поэтому история не имеет конца. Цель истории — возвращение к исходному состоянию на основе свободы.

Внимательный читатель легко узнает в вышеизложенном схему, положенную в основу марксистского понимания истории. Вспомним: “Коммунизм есть скачок из царства необходимости в царство свободы”. Только под свободой в марксизме понимается свободный труд. Кстати, эта идея также почерпнута Марксом у Фихте, как, впрочем, и учение о собственности. Однако укорять Маркса и его последователей в близорукости вовсе не наша задача; издавая этот двухтомник — самое полное собрание сочинений Фихте на русском языке — мы стремились лишь к тому, чтобы дать читателю возможность са-

<sup>22</sup> Там же, с. 106-107.

мому в конце концов прочесть почти недоступный первоисточник и самому в нем разобраться.



Настоящий том представляет собой исправленное и дополненное переиздание так называемого “корпуса наукоучения” Фихте, вышедшего на русском языке под редакцией кн. Е. Трубецкого в 1916 году (*Фихте И. Г. Избранные сочинения. Т. 1. М., Путь, 1916*). Это издание включало в себя семь основополагающих сочинений философа, с разных сторон раскрывающих понятие наукоучения и его применение, а именно: “О понятии наукоучения” (1794), “Основу общего наукоучения”, “Очерк особенностей наукоучения по отношению к теоретической способности”, “О достоинстве человека” (все — 1795), “Первое введение в наукоучение”, “Второе введение в наукоучение для читателей, уже имеющих философскую систему” (оба — 1797), “Опыт нового изложения наукоучения” Дополнением, вошедшим в состав настоящего тома, стал изданный в 1937 году (М., Соцэкгиз) русский перевод работы “Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о сущности новейшей философии”

#### О ПОНЯТИИ НАУКОУЧЕНИЯ, ИЛИ ТАК НАЗЫВАЕМОЙ ФИЛОСОФИИ

Весной 1794 г. Фихте читал первые лекции о наукоучении в Цюрихе для узкого круга. Закончил он их в апреле, а в мае прибыл в Йену, чтобы занять должность профессора кафедры философии Йенского университета. Там Фихте одновременно начал читать два курса — “О назначении ученого” и “О наукоучении”; над последним он работал уже в процессе чтения лекций. Работа “О понятии наукоучения...” служит своеобразным введением в наукоучение. По выражению самого автора, она является “частью критики наукоучения” Термин *Wissenschaftslehre* в настоящем издании везде переводится на русский язык как “наукоучение” До революции 1917 года некоторые отечественные авторы (С. Гессен, О. Давыдова, Э. Радлов) переводили его как “наукословие”

По замыслу автора, работа представляла собой программу упомянутого курса лекций о наукоучении. Она написана в Цюрихе, издана в Веймаре. К приезду Фихте в Йену весь тираж был уже распродан.

<sup>1</sup> *Энесидем* — прозвище Готлиба Эрнста Шульце (1761–1835), данное по названию его произведения “Aenesidemus, или

Об основаниях г-ном Рейнгольдом в Йене построенной элементарной философии” Профессор в Виттенберге, Хельмштадте, Геттингене (здесь у него учился А. Шопенгауэр). Критик Канта, идейно близок к Ф. Г. Якоби. Подробнее о нем см.: *Фишер К.* История новой философии. Т. 6. СПб., 1909, с. 54–61.

<sup>2</sup> *Маймон* — псевдоним Соломона Хеймана (1754–1800), принятый в знак поклонения философии Моисея Маймонида (1135–1204). Философ-самоучка. Родился в местечке Мирц (Мир) в районе Несвижа в Белоруссии. Критик Канта, близок воззрениям Юма и Беркли. Подробнее о нем см.: *Яковенко Б.* Философская концепция Соломона Маймона. — “Вопросы философии и психологии”, 1912, кн. 4 (114), 5 (115).

<sup>3</sup> *Рейнгольд* — Карл Леонард Рейнгольд (1758–1823). Профессор университетов в Йене (с 1787), Киле (с 1794). Последователь и популяризатор философии Канта, позднее — ее критик.

<sup>4</sup> Л. Г. К. Якоб и И. С. Бек — соредакторы альманаха “Анналы философии”, выходившего в Галле. *Бек*, Иоганн Сигизмунд — один из последователей и издатель Канта — опубликовал в “Анналах” статью “Единственно возможная точка зрения критической философии”, на которую Фихте отреагировал весьма болезненно и которую позднее не раз критиковал. *Якоб*, Людвиг Генрих Конрад (1759–1827) — ректор университета в Галле. С 1807 г. работал в России. Написал учебник “Курс философии для гимназий Российской империи” (чч. 1–8, СПб., 1811–1817), в коем, в частности, высказал и свое отношение к Фихте.

<sup>5</sup> Этот параграф важен в связи с обвинениями Канта, который, отмежевываясь от Фихте в публичном выступлении (Эрлангенская “Литературная газета”, 1799), писал: “Чистое наукоучение есть не более и не менее как только логика; стараться выковать из нее некоторый реальный объект было бы напрасным, а потому и никогда не выполнимым трудом; и в таком случае, если только трансцендентальная философия состоятельна, неизбежен прежде всего переход к метафизике” (*Fichte I. H.* Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel. Bd. 2, S. 161). Фихте, проявив такт, не стал прямо отвечать Канту, а написал частное письмо Шеллингу, которое было вскоре опубликовано в той же “Литературной газете” По данному вопросу Фихте пишет следующее: “Наукоучение, утверждается тут, есть не более и не менее как только логика, которая, как чистая логика, отвлекается от всякого содержания. Что касается этого последнего пункта, то я совершенно согласен с Кантом, как то само собой разумеется; но только, согласно моему словоупотреб-

блению, слово “наукоучение” обозначает отнюдь не логику, а саму трансцендентальную философию или метафизику. Наш спор был бы, таким образом, спором о словах” (Ibid., S. 164).

<sup>6</sup> Имеются в виду лекции “О назначении ученого” (1794). Они опубликованы в шестом томе немецкого издания Полного собрания сочинений Фихте: *Sämtliche Werke*, Bd. 1–8. Berlin, 1845–1846 (далее — *Sämtliche Werke*). Русский перевод публикуется во втором томе настоящего издания.

ОСНОВА ОБЩЕГО НАУКОУЧЕНИЯ  
(На правах рукописи для слушателей)

“Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre” — центральное произведение в комплексе наукоучения. Последнее издание на немецком языке было осуществлено в Гамбурге в 1956 г. Подзаголовок “На правах рукописи для слушателей” не связан с издательским правом (Фихте получил хороший гонорар, позволивший ему даже купить дом в Йене), а объясняется непониманием у слушателей его философской системы. Лишь предоставив последним тексты лекций, Фихте, обладавший прекрасной способностью убеждать, еще мог надеяться на какое-то понимание.

1 марта 1794 г. Фихте пишет Рейнгольду: “Я набросал систему... по меньшей мере в значительной части, но мне еще далеко до такой ясности, чтобы сообщать ее другим.” (*Fichte I. H. Op. cit.*, Bd. 1, S. 194–195). Дав согласие занять профессорскую должность в Йене, Фихте попросил времени на доработку новой концепции, но получил отказ, и поэтому, спешно подготовив программу курса (“О понятии наукоучения...”), он объявил о том, что сам курс будет выходить в виде учебника отдельными листами параллельно чтению лекций. Фихте прибыл в Йену 18 мая 1794 г., а осенью уже увидела свет теоретическая часть “Основы”; практическая часть была опубликована летом 1795 г.

<sup>1</sup> В тексте первоисточника: “Handlung und That sind eins und dasselbe” В принципе, исходя из рассуждения Фихте в данном предложении, как и во множестве других мест, термин *Tathandlung* правильнее было бы перевести как “действование”, имея в виду непрерывный результативный процесс активности. Однако по сложившейся традиции термин этот переводят как “дело-действие”, и мы сочли излишним вносить какие-либо изменения.

<sup>2</sup> *Картезий* — латинизированное имя (Renatus Cartesius) французского философа Рене Декарта (1596–1650).

<sup>3</sup> мысля, следовательно существую (лат.).

<sup>4</sup> каким бы образом (Я) ни мыслил, (всегда) существую (лат.). Можно перевести и так: “при любом акте действия сознания я существую” Дальнейшее толкование основного принципа философии Декарта у Фихте близко к текстам “Начал философии” Для сравнения приведем фрагменты из 7-го и 9-го пунктов первой части. “Principia philosophiae” (1; 7): “Neas cognitio, ego cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima, quae cui libet ordine philosophanti occurat.” (“Данное познание: я мысля, следовательно существую, — является всегда первым и достовернейшим, а также предпочтительно для тех, кто ведет упорядоченные философские рассуждения.”). “Principia philosophiae” (1; 9): “Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est sic quad cogitare.” (“Под словом “cogitatio” я разумею все то, что происходит в (при) нас так, что мы воспринимаем это непосредственно сами по себе. Поэтому не только разумение, воление, воображение, но и чувствование (ощущение) здесь есть то же самое, что и “cogitare”).

Термин *cogitare* этимологически восходит к двум словам: *cum* и *agito*, что дословно означает “совместно действовать” Таким образом, увязывание понятий “дело-действие”, “сознание”, “существование” идет у Фихте от европейской философской традиции. Представленная здесь критика Декарта вполне справедлива.

<sup>5</sup> представляю, следовательно существую (лат.). Интересно, что М. Хайдеггер критикует Декарта с тех же позиций. Причем *cogitatio* он толкует как представление (выставление предмета перед собой).

<sup>6</sup> Спиноза, Бенедикт (Барух) (1632–1677) — нидерландский философ.

<sup>7</sup> Лейбниц, Готфрид Вильгельм (1646–1716) — немецкий философ.

<sup>8</sup> Имеется в виду философия Спинозы, которую Фихте считал крайним выражением догматизма.

<sup>9</sup> Юм, Дэвид (1711–1776) — английский философ.

<sup>10</sup> Дословно слово *Ursache* переводится на русский язык как “первопредмет”, “первовещь” Фихте придает этому термину расширительное значение.

<sup>11</sup> Сохранена терминология Фихте.

<sup>12</sup> Идея предустановленной гармонии развивалась Лейбницем.

<sup>13</sup> Фихте имеет в виду Соломона Маймона.

<sup>14</sup> до опыта (лат.).

<sup>15</sup> Кант определяет категорический императив следующим образом: “Существует императив, который, не полагая в основу как условие какую-нибудь другую цель, достижимую тем или иным поведением, непосредственно предписывает это поведение. Этот императив *категорический*. Он касается не содержания поступка и не того, что из него должно последовать, а формы и принципа, из которого следует сам поступок; существенно хорошее в этом поступке состоит в убеждении, последствия же могут быть какие угодно. Этот императив можно назвать императивом *нравственности*” (Кант И. Соч. в 6-ти томах. Т. 4, ч. 1. М., 1965, с. 254–255).

#### ОЦЕРК ОСОБЕННОСТЕЙ НАУКОУЧЕНИЯ ПО ОТНОШЕНИЮ К ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ СПОСОБНОСТИ

Работа увидела свет в 1795 г., вскоре после публикации “Основы общего наукоучения” В последней Фихте, по его выражению, постулировал факт первоначального толчка, вызывающего деятельность “Я”, и имея в виду задачу не только постулировать (что было свойственно Канту), но выводить понятия, он пишет специальное сочинение — “Очерк особенностей...”, где пытается не только вывести, но и объяснить указанный факт.

<sup>1</sup> В оригинале непереводаемая игра слов: *Empfindung gleichsam Lasichfindung*.

<sup>2</sup> Локк, Джон (1632–1704) — английский философ.

#### О ДОСТОИНСТВЕ ЧЕЛОВЕКА (Речь, сказанная Фихте в заключение его философских лекций 1794 г.)

Это сочинение, опубликованное в 1795 г., следует рассматривать как продолжение “Очерка особенностей наукоучения по отношению к теоретической способности” Понятия достоинства и назначения человека лежат в основе этики Фихте, на них он строит свою систему долженствования. Подробнее об этом см.: *Вышеславцев Б. Этика Фихте*. М., 1914.

#### ПЕРВОЕ ВВЕДЕНИЕ В НАУКОУЧЕНИЕ

Статья написана для “Philosophisches Journal” (“Философского журнала”), опубликована в 5-й книге за 1797 г.

<sup>1</sup> "... В отношении предмета, о котором идет речь, мы хотим, чтобы люди считали его не мнением, а делом и были уверены в том, что здесь закладываются основания не какой-либо секты или теории, а пользы и достоинства человеческого. Затем, чтобы они, отбросив предрассудки... сообща пеклись о своем преуспевании..." (*Бэкон Веруламский*).

Это неполная цитата из предисловия английского философа Фрэнсиса Бэкона (1561–1626) к сочинению "Instauratio Magna Scientiarum" ("Великое восстановление наук", 1620).

<sup>2</sup> Имеется в виду "Основа общего наукоучения"

<sup>3</sup> См. прим. 4 к работе "О понятии наукоучения..."

<sup>4</sup> скорлупка, скрывающая первоначальное расхождение (*лат.*).

<sup>5</sup> после опыта (*лат.*).

ВТОРОЕ ВВЕДЕНИЕ В НАУКОУЧЕНИЕ,  
ДЛЯ ЧИТАТЕЛЕЙ, УЖЕ ИМЕЮЩИХ  
ФИЛОСОФСКУЮ СИСТЕМУ

Работа написана для "Философского журнала", опубликована в кн. 5 и 6 за 1797 г.

<sup>1</sup> Имеется в виду "Первое введение в наукоучение"

<sup>2</sup> Автор заметки Фридрих Шлегель (1772–1829) — глава немецкой романтической философской школы. Некоторое время был последователем Фихте.

<sup>3</sup> Об Ф. К. Форберге см. с. 673 настоящего тома.

<sup>4</sup> "Анналы философии" издавал Л. Г. К. Якоб в Галле. См. также прим. 4 к работе "О понятии наукоучения..."

<sup>5</sup> Шульц, Иоганн Генрих (1739–1823) — немецкий философ и религиозный деятель, последователь Канта. Фихте имеет в виду его книгу "Разъясняющее изложение "Критики чистого разума" Руководство для чтения Иоганна Шульца" (1784). Имеется русский перевод этой книги (М., 1910).

<sup>6</sup> хорошая основа (*лат.*).

<sup>7</sup> Якоби, Фридрих Генрих (1743–1819) — немецкий философ и писатель. Выступал с критикой Канта.

ОПЫТ НОВОГО ИЗЛОЖЕНИЯ НАУКОУЧЕНИЯ

Эта статья непосредственно примыкает к первым двум Введениям. В Полном собрании сочинений Фихте она озаглавлена как "Опыт нового изложения наукоучения. Часть первая". Осталась незаконченной.

<sup>1</sup> фиксировать свой взор на том (*лат.*).

ЯСНОЕ, КАК СОЛНЦЕ, СООБЩЕНИЕ  
ШИРОКОЙ ПУБЛИКЕ О ПОДЛИННОЙ  
СУЩНОСТИ НОВЕЙШЕЙ ФИЛОСОФИИ  
(Попытка принудить читателей к пониманию)

Работа написана в 1800 г. сразу же по приезде Фихте в Берлин, а опубликована в 1801 г. Она имеет двойное значение в общем составе произведений Фихте. Во-первых, это отчаянная попытка автора достучаться до понимания современниками его философии (именно поэтому философ обращается к популярному жанру). Во-вторых, есть основания считать данный труд переходным, в известном смысле разграничивающим первый и второй период творчества Фихте. (В то же время автор продолжает разъяснять здесь положения, изложенные в “корпусе наукоучения”, что и побудило нас включить работу в данный том.)

Публикация “Ясного, как солнце, сообщения...”, с одной стороны, еще больше обозначила уникальность философской системы Фихте, с другой — усилила негативное отношение к этой системе его недоброжелателей.

О реакции романтиков на “Ясное, как солнце...” красноречиво свидетельствуют слова Каролины Шеллинг: “Мы избрали для ясного как солнце философа эпиграф: “Сомневайся в ясности солнца, читатель, сомневайся в свете звезд, но только не в моей истине и не в своей глупости” (Фишер К. Шеллинг, его жизнь, сочинения и учение. СПб., 1905, с. 85). Гегель в “Энциклопедии философских наук” (§ 131) писал, что у Фихте в этой работе рассмотрен “в популярной форме антагонизм между субъективным идеализмом и непосредственным сознанием... В этом диалоге читатель... высказывает то безотрадное настроение, которое внушает ему мысль, что окружающие его вещи представляют собой не действительные вещи, а только явления. Мы, несомненно, не можем ставить в вину читателю эту скорбь, поскольку от него требуют, чтобы он считал себя заключенным в безысходном кругу одних лишь субъективных представлений” (Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974, с. 297).

Печатается по изд.: *Фихте И. Г.* Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. Попытка принудить читателей к пониманию. М., Соцэкгиз, 1937. (Переводчик не указан.)

<sup>1</sup> Ранее Фихте приводил аудиторию к пониманию, используя тот же прием в устных лекциях. Вот как один из его слушате-

лей, Стеффенс, вспоминает лекции осени 1798 г.: “Господа, — говорил он [Фихте], — сосредоточьтесь, углубитесь в себя, здесь не идет речи ни о чем внешнем, а только о нас самих” — И слушатели после такого приглашения, казалось, действительно сосредоточивались в себе. Некоторые меняли место и выпрямлялись, другие съезживались и опускали глаза долу; но все они явным образом с громадным напряжением ждали того, что должно было последовать за таким предложением. “Господа, — продолжал тогда Фихте, — помыслите себе: вот стена” — И я видел, слушатели действительно мыслили стену, и казалось, что это им всем удастся. “Помыслили вы себе стену? — спрашивал Фихте. — В таком случае, господа, помыслите себе того, кто помыслил стену”. — Было любопытно видеть, как при этом явно возникало смущение и колебание. Многие из слушателей, по-видимому, не были в состоянии нигде открыть того, кто помыслил стену, и я понял тогда, как это могло быть, что молодые люди, споткнувшиеся столь рискованным образом о первую попытку умозрения, могли при дальнейших своих стараниях попасть в весьма опасное духовное состояние. Изложение Фихте было превосходно, ясно, и я был совершенно поглощен предметом и должен был сознаться, что никогда не слышал подобной лекции.” (Цит по кн.: *Medicus F. Fichte's Leben*. Leipzig, 1914, S. 58–59.)

<sup>2</sup> *Абизт*, Иоганн Генрих (1762–1804) — преподавал философию в Эрлангене, кантианец.

*Буле*, Иоганн Готлиб (1763–1821) — профессор философии Геттингенского (1787–1804) и Московского (1805–1811) университетов. Издавал в Москве “Московские ученые ведомости” и “Журнал изящных искусств”. В 1814 г. вернулся в Германию.

*Бутервек*, Фридрих (1766–1828) — последователь Якоби. Главный труд: “Основоположения спекулятивной философии” Одно время был сторонником системы Фихте, но отошел от нее.

*Гейденрейх*, Карл Генрих (1764–1801) — преподавал философию в Лейпциге, кантианец.

*Снель*, Христиан Вильгельм (1755–1834) и Фридрих Вильгельм Даниил (1761–1830) — братья, кантианцы. Трудно судить, кого из них имел в виду Фихте.

*Шмидт*, Христиан Эргард (1761–1812) — кантианец. Издавал “Философский журнал по вопросам морали, религии и благу людей”

# СОДЕРЖАНИЕ

О ПОНЯТИИ НАУКОУЧЕНИЯ,  
ИЛИ ТАК НАЗЫВАЕМОЙ ФИЛОСОФИИ  
(7)

ОСНОВА ОБЩЕГО НАУКОУЧЕНИЯ  
(65)

ОЧЕРК ОСОБЕННОСТЕЙ НАУКОУЧЕНИЯ  
ПО ОТНОШЕНИЮ К ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ СПОСОБНОСТИ  
(339)

О ДОСТОИНСТВЕ ЧЕЛОВЕКА  
(435)

ПЕРВОЕ ВВЕДЕНИЕ В НАУКОУЧЕНИЕ  
(443)

ВТОРОЕ ВВЕДЕНИЕ В НАУКОУЧЕНИЕ  
ДЛЯ ЧИТАТЕЛЕЙ, УЖЕ ИМЕЮЩИХ  
ФИЛОСОФСКУЮ СИСТЕМУ  
(477)

ОПЫТ НОВОГО ИЗЛОЖЕНИЯ  
НАУКОУЧЕНИЯ  
(547)

ЯСНОЕ, КАК СОЛНЦЕ, СООБЩЕНИЕ  
ШИРОКОЙ ПУБЛИКЕ О СУЩНОСТИ  
НОВЕЙШЕЙ ФИЛОСОФИИ  
(563)

ПРИМЕЧАНИЯ  
(669)

РЕДАКТОР  
А. Г. НАСЛЕДНИКОВ

ХУДОЖНИК  
А. В. ВАСИЛЬЕВ-ОКСКИЙ

КОМПЬЮТЕРНАЯ ВЕРСТКА  
А. Г. СТЕБУНОВА

КОРРЕКТОРЫ  
И. Ю. СЛАВИНА И Н. В. ПОЛОЦКАЯ

ДИРЕКТОР  
Е. В. ЧАЙКУН

•  
ИОГАНН ГОТЛИБ ФИХТЕ  
СОЧИНЕНИЯ В ДВУХ ТОМАХ  
ТОМ I  
•

ОРИГИНАЛ-МАКЕТ ВЫПОЛНЕН  
В ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНОЙ СТУДИИ  
КНИЖНОГО ИСКУССТВА  
ИЗДАТЕЛЬСТВА “МИФРИЛ”  
ПРИ УЧАСТИИ АО “МФН ПРОЛАВ”

ЛР № 070819 от 15.01.1993  
Подписано к печати 03.11.93  
Формат 60 x 90 / 16. Усл. печ. л. 43,0  
Печать офсетная. Бумага офсетная N 1  
Тираж 10000 экз. Заказ N 3439

ТОО “Мифрил”  
197000, Санкт-Петербург,  
ул. Курчатова, 10  
Санкт-Петербургская типография N 1 ВО “Наука”  
199034, Санкт-Петербург, В-34, 9-я линия, 12