

Г.В. Ф. Гегель

**Различие между системами философии
Фихте и Шеллинга**

**Москва
«Книга по Требованию»**

УДК 101
ББК 87
Г27

Г27 **Гегель Г.**
Различие между системами философии Фихте и Шеллинга / Г.В. Ф. Гегель – М.: Книга по Требованию, 2024. – 92 с.

ISBN 978-5-458-24287-5

Научные публикации.

Различие между системами философии Фихте и Шеллинга в соотнесении с работами Рейнгольда, имевшими целью облегчить обзор состояния философии в начале 19-го столетия.

Работа «Различие систем философии Фихте и Шеллинга» («Differenz der Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie») обычно в литературе вопроса называемая кратко «Работа о различии» («Differenzchrift»), была написана молодым Гегелем в июне-июле 1801 г. и опубликована осенью того же года. На русский язык переводится впервые. Главное в содержании «Работы о различии» это гегелевская трактовка «Системы трансцендентального идеализма» (1800) Шеллинга. Видно, что Гегель уже не шеллингианец, он вступил на путь создания гораздо более исторически и логически целостной системы объективного диалектического идеализма.

ISBN 978-5-458-24287-5

© Издание на русском языке, оформление
«YOYO Media», 2024
© Издание на русском языке, оцифровка,
«Книга по Требованию», 2024

Эта книга является репринтом оригинала, который мы создали специально для Вас, используя запатентованные технологии производства репринтных книг и печати по требованию.

Сначала мы отсканировали каждую страницу оригинала этой редкой книги на профессиональном оборудовании. Затем с помощью специально разработанных программ мы произвели очистку изображения от пятен, клякс, перегибов и попытались отбелить и выровнять каждую страницу книги. К сожалению, некоторые страницы нельзя вернуть в изначальное состояние, и если их было трудно читать в оригинале, то даже при цифровой реставрации их невозможно улучшить.

Разумеется, автоматизированная программная обработка репринтных книг – не самое лучшее решение для восстановления текста в его первоизданном виде, однако, наша цель – вернуть читателю точную копию книги, которой может быть несколько веков.

Поэтому мы предупреждаем о возможных погрешностях восстановленного репринтного издания. В издании могут отсутствовать одна или несколько страниц текста, могут встретиться невыводимые пятна и кляксы, надписи на полях или подчеркивания в тексте, нечитаемые фрагменты текста или загибы страниц. Покупать или не покупать подобные издания – решать Вам, мы же делаем все возможное, чтобы редкие и ценные книги, еще недавно утраченные и несправедливо забытые, вновь стали доступными для всех читателей.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Йена, июль 1801 г.

О НЕКОТОРЫХ ФОРМАХ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ, ИМЕЮЩИХ МЕСТО В НАСТОЯЩЕЕ ВРЕМЯ

ИСТОРИЧЕСКИЙ ОЧЕРК ФИЛОСОФСКИХ СИСТЕМ

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

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

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

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

¹ Статьи Рейнгольда. Вып. 1. С. 4—6.

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

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

И также из оригинальности формы, в которую была облече-

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

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

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

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

РЕФЛЕКСИЯ КАК ИНСТРУМЕНТ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

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

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

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

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

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

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

¹ Статьи Рейнгольда. Вып. 1. С. 1067.

² Там же. С. 96.

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

ОТНОШЕНИЕ СПЕКУЛЯЦИИ К ЗДРАВому СМЫСЛУ

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

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