



А.А. ИВАНЕНКО

ФИЛОСОФИЯ

КАК НАУКОУЧЕНИЕ

А.А. ИВАНЕНКО

ФИЛОСОФИЯ

КАК НАУКОУЧЕНИЕ: ГЕНЕЗИС НАУЧНОГО МЕТОДА В ТРУДАХ И.Г.ФИХТЕ

Рекомендовано Учебно-методической комиссией
по философии Учебно-методического объединения
при Министерстве образования и науки РФ в качестве
учебного пособия по философии для студентов
гуманитарных вузов



Санкт-Петербург
«Владимир Даль»
2012

УДК 1/14
ББК 87.3
И 18

Иваненко А.А. Философия как наукоучение: Генезис научного метода в трудах И. Г. Фихте. — СПб.: Владимир Даль, 2012. — с. 383.

ISBN 978-5-93615-122-4

Предлагаемое монографическое исследование посвящено генезису метода науки в наукоучении И. Г. Фихте, творчество которого отмечено стремлением строго обосновать не только ее содержание, но и форму. В качестве приложения публикуются впервые осуществленные переводы статей И. Г. Фихте «Об основании нашей веры в божественное мироправление», «О различии духа и буквы в философии» и «Об оживлении и повышении чистого интереса к истине», а также вводной части одного из первых опубликованных произведений Г. В. Ф. Гегеля «Вера и знание, или рефлексивная философия субъективности в полноте своих форм как философия Канта, Якоби и Фихте».

Книга предназначена всем интересующимся актуальными проблемами развития науки и культуры.

© Издательство «Владимир
Даль», 2012

© А. А. Иваненко, 2012

© П. Палей, оформление,
2012

ISBN 978-5-93615-122-4

*Светлой памяти
моего сына Арсения
посвящается этот труд*

ОТ АВТОРА

Поразительное многообразие — такова, пожалуй, наиболее характерная черта современности. Каждая сторона, каждая ветвь многотысячелетней культуры человечества обрела в наше время право голоса. Характерно также то, что эта разноголосица далека от спокойного удовлетворения своим богатством. Наоборот, в любой своей части она предельно активна: изо всех сил борется, хотя сама и не знает, за что. Словами Гераклита можно сказать, что современный мир есть единое, разошедшееся с самим собою и стремящееся вновь сойтись в возвращающейся гармонии. Но искомая гармония не может состоять во внешнем соединении наличного множества; не может быть она и буквальным повторением исходной простоты. Столь прекрасная цель требует постижения единого как многого и многого как единого — осознания и освоения исторических достижений человеческого мышления, которое, действуя в неповторимых обстоятельствах места и времени, произвело на свет это поражаю-

щее воображение многообразие феноменов мировой культуры.

В стремлении мысли овладеть собой мало кто может быть так полезен ей, как Иоганн Готлиб Фихте, герой предлагаемой вниманию читателей книги. По сравнению с другими представителями классической немецкой философии, Кантом, Шеллингом и Гегелем, Фихте выпала судьба быть наименее известной и изученной фигурой. Причиной тому выступает не незначительность его достижений, а, напротив, мало кому доступная глубина гениальных прозрений мыслителя. Стремление быть понятым нашло свое выражение в популярных сочинениях Фихте, самым серьезным образом трактующих важнейшие стороны человеческого существования (достаточно назвать «Назначение человека», «О сущности ученого и ее явлениях в области свободы», «Основные черты современной эпохи», «Речи к немецкой нации» и «Наставление к блаженной жизни»), но эти работы, неоднократно переиздаваемые, заслонили в сознании публики главное дело его жизни — наукоучение. Всякий раз по-новому излагая его, причем главным образом устно, великий философ в течение двадцати лет самоотверженно разрабатывал идею системы и метода, связывающего воедино все формы теории и практики. Именно эта идея Фихте обладает всеобщим, т. е. не только специальным философским или научным, но и универсальным культурным значением. Нельзя, однако, не заметить, что фихтевское наукоучение до сих пор рассматривалось отечественными учеными преимущественно со стороны его содержания

(в этом отношении несомненные заслуги принадлежат Б. В. Яковенко, Б. П. Вышеславцеву и П. П. Гайденко), в то время как метод наукоучения, идейное ядро его мысли, до сих пор почти совсем не изучен. Устранению этого недостатка и посвящена данная работа.

Материалом ей послужили сочинения И. Г. Фихте, охватывающие все периоды его творчества, в первую очередь — многочисленные изложения наукоучения, большей частью не переведенные на русский язык. Целью работы было выяснение того, что удалось добиться немецкому идеалисту в разработке научного метода, а что и почему в этой области он сделать не смог. В какой мере эта цель достигнута, судить, конечно, читателям. Автор же, со своей стороны, уверен в том, что знакомство с этой работой может быть весьма полезно не только историкам философии, но и широкому кругу специалистов, интересующихся актуальными проблемами развития науки и культуры. Хотя материал книги отнюдь не легок для усвоения, представляется, что труд, необходимый для этого, непременно даст неожиданные, зрелые и долговременные результаты.

* * *

Автор выражает глубокую признательность Тимофею Павловичу Котелевскому за возможность публикации этой работы.

Санкт-Петербург,
10 мая 2012 г.

ВВЕДЕНИЕ

Любая область знания конституируется, если выразиться языком И. Канта, своим предметом и своим способом познания. Это говорит о том, что они связаны между собой существенным образом. С одной стороны, познавательная ситуация выглядит так, что изначально некоторым образом открывается для себя какая-либо предметная сфера, а далее, в ходе ее освоения, постепенно вырабатываются способы познания этой сферы. С другой стороны, само вычленение определенной предметной сферы из многообразия явлений осуществляется посредством определенных познавательных средств, причем для этого выделения недостаточно тех средств, которые уже существовали до ее открытия. Ни общие, формально-логические, ни особенные, ориентированные на уже выявленные предметы познания познавательные средства оказываются недостаточными для того, чтобы усмотреть единство вновь открываемой предметной сферы. Решающим здесь оказывается формирование, хотя сначала в еще со-

вершенно абстрактном виде того способа познания, который и позволяет различить в многообразии явлений единый предмет. Дальнейшее познание этого предмета есть неразделимый процесс раскрытия определенности предмета и развития способа его познания.

Неравная познавательная ценность достигаемых в различных областях знания результатов указывает не только на различие их предметов и способов познания, но и на различие характера отношения в них предмета и метода. В самом деле, научное знание, для того чтобы быть научным, должно обладать объективной значимостью. Это означает, во-первых, что предмет знания должен действительно существовать и, во-вторых, что в знании должна быть вскрыта собственная определенность этого предмета. Первое и второе возможно только в том случае, если применяемые методы познания адекватны данному предмету.

В философии вопросы о предмете и методе познания не только не теряют своей важности, но и становятся еще более острыми, а вопрос о характере их отношения выступает одним из важнейших при выяснении ее научного статуса, поскольку опора на данные частных наук сама по себе не может гарантировать ей этот статус. Решающим шагом в этом направлении является установление специфики предмета философии в его содержательной взаимосвязи со специфически философским методом.

Наукоучение И. Г. Фихте относится к числу тех весьма немногочисленных в истории философии

систем, авторы которых при их построении сознательно руководствовались требованием взаимосвязи предмета и метода. Поэтому в нынешней ситуации дискуссии о характере, предмете, методе и научном статусе философии исследование взаимосвязи предмета и метода в его наукоучении обладает значительной актуальностью. Исследование отношения предмета и метода философской науки в учении И. Г. Фихте позволяет показать специфику отношения предмета и метода философии и осознать логико-методологические задачи, встающие в связи с этим перед философией как наукой. Кроме того, рассмотрение наукоучения под этим углом зрения позволяет раскрыть закономерности развития философского знания, приводящие к возникновению позиции Фихте и ведущие к преодолению последней, а также скорректировать некоторые традиционные представления о фихтевском наукоучении.

Но прежде, чем приступить к исследованию данного аспекта философского творчества И. Г. Фихте, необходимо рассмотреть то, до какой степени этот его аспект уже раскрыт исследователями творчества великого немецкого философа.

Философия И. Г. Фихте уже в момент своего появления вызвала широкий резонанс и побудила современников к ее оценке. И. Кант в небольшой статье 1799 г. «Заявление по поводу наукоучения Фихте» высказался хотя и скупно, но энергично, охарактеризовав наукоучение в качестве «совершенно несостоятельной системы», «чистой логики», которая отвлекается от материального момента позна-

ния (59, 263).¹ По Канту, «попытка выковырять из нее реальный объект представляет собой напрасный и потому никогда не выполнимый труд» (там же, 263).

Согласно Ф. Г. Якоби, наукоучение Фихте доводит до полной ясности тенденцию философии вообще и тем самым обнажает принципиальный недостаток знания. Наукоучение есть «наука знания» (186, 213), по Якоби же, «наука как таковая — состоит в самопорождении своего предмета», «она есть не что иное, как самопорождение его в *мышлении* [...], таким образом, содержание всякой науки, как *таковое*, суть внутреннее, духовное деяние» (там же, 213). Но, действуя таким образом, «при помощи непрерывных рассудочных понятий» (там же, 233), познание превращает предмет во «всегонавсего схему» (там же, 216) своих действий, делает его «полностью субъективным» (там же). Так как познание уничтожает при этом «некоторую существенность его собственного, присущего ему самому (предмету. — А. И.) понятия», того, «что не оказалось бы [плодом] нашего деяния» (там же), то оно «сам предмет обращает при этом в ничто» (там же, 215). Наукоучение, пишет Якоби, поскольку оно стремится к абсолютному знанию, не просто считает, что «основание всякой истины лежит в сфере научного знания» (там же, 213), но и оказывается в

¹ При цитировании первая цифра в круглых скобках обозначает номер источника по списку литературы, вторая — номер страницы.

состоянии все свести к знанию, постольку уничтожает все. Даже само Я, из которого в наукоучении все выводится, становится в нем «безличной личностью», «Яйностью Я без Самого Я» — «чистой и полной бессущностностью» (там же, 225). Предметом наукоучения оказывается, таким образом, «ничто, [которое в самом себе] абсолютно неопределено, совершенно пусто» (там же, 227), а само оно — «нигилизмом» (там же).

Доводя устремление знания — сделать все «доступным для рассудочного понимания» (там же, 232) — до максимума, наукоучение приводит несогласного с таким исходом к признанию тезиса Якоби, согласно которому «само истинное необходимо пребывает вне сферы научного знания» (там же, 213). «Научному», «рассудочному пониманию» Якоби противопоставляет «разум». Немецкое слово «разум» (Vernunft) происходит от глагола «внимать» (vernehmen), что дает Якоби почву для противопоставления разума понятию. Якоби различает «субстантивный разум» — «сам дух человека» — и «адъективный разум» — разум отдельного человеческого существа. Субстантивный разум воплощен в окружающем человека чувственном мире, «он лишь из себя одного порождает всякое истинное вообще» (там же, 223), так как есть «сама сущность истины», «содержание блага и истины» (там же). Адъективный же разум, по Якоби, потому и есть нечто более высокое, чем рассудок, что в отличие от последнего «не занимается лишь собою» (там же, 215). Он, правда, не может научно понять истинного, но вни-

мает субстантивному разуму, упорядочивающему и организующему его, и, сознавая свое неведение, предчувствует (Ahnung), воспринимает истинное. Истинное, по Якоби, есть Бог, и он дан адъективно-му разуму как истинное, т. е. всеобщее «присутствие Бога» (там же, 234).

Таким образом, по Якоби, философия Фихте, доводя рассудочное познание до совершенства, ставит человека перед дилеммой: или «идолопоклонство» «самообожествления» (там же, 233), принятие своего рассудка, «тождества субъект-объекта» (там же, 217), раскрываемого наукоучением, за высшее и, следовательно, нигилизм; или разумная «философия неведения» (там же, 227) — «стремление обрести самого себя непостижимым для его разума образом в Боге, в своем Творце» (там же, 232).

Фр. Шлегелю, как известно, принадлежит оценка наукоучения Фихте, наряду с Великой французской революцией и «Вильгельмом Мейстером» Гете, как «величайшей тенденции эпохи» (180, 300). Но если первая реакция Шлегеля на наукоучение была полностью положительна, то позднее он усмотрел в философии Фихте определенные изъяны. Во-первых, по Шлегелю, «подлинно целесообразным введением» в изложение собственной философии «могла бы быть только критика всех предшествующих философий, устанавливающая одновременно и отношение собственной философии к другим, уже существующим» (179, 103). Фихте же, подобно Декарту, пытался «полностью абстрагироваться от всех предшествующих систем и идей и отвергнуть

их все» (там же, 103), что невозможно. Во-вторых, Фихте «выводит из я не только форму, но и материал представления; в основном первопринципе он законченный идеалист» (там же, 133). Идеализм же, по Шлегелю, характеризует то, что в нем «дух совершенно изолирован, у него отнято все, в чем он родствен обычному миру, так что он предстает одиноким и совершенно обездоленным» (там же, 138). Следствием этого является принципиальный недостаток идеализма — неспособность объяснить из первопринципа «видимость» (там же, 134), под которой, как представляется, Шлегель подразумевает неравное самому первопринципу явление. С одной стороны, идеализм не допускает «ничего, кроме Я», «бесконечной реальности» (там же, 135), с другой стороны, «причина самоограничения» Я «может заключаться не в самом Я, но в чем-то вне Я, побуждающем его ограничивать себя» (там же, 136). Все идеалисты, включая Фихте, согласно Шлегелю, вынуждены, чтобы решить эту проблему, прибегать к «произвольному рассечению узла, сплетенного самой их системой» (там же, 138), и из «страха потерять в спекуляциях» они прибегают к «произвольной остановке или даже попятному ходу» (там же). Фихте делает то же самое, произвольным образом утверждая толчок как причину самоограничения Я. Но, по Шлегелю, «тем самым вновь упраздняется притязание на законченный идеализм» (там же, 133–134).

Таким образом, три названных мыслителя обращают внимание на существенную черту науко-

учения — на то, что в нем имеет место единство познающего и познаваемого. Однако они оценивают эту черту философии Фихте исключительно негативно — как уход от действительного содержания знания или, в случае Якоби, как уход разума в абстрактное единство мышления с самим собой.

Ф. В. Й. Шеллинг, с одной стороны, признает за Фихте неоценимые заслуги в развитии философии. Фихте, во-первых, впервые постиг «бесконечную субстанцию как Я и, сообразно этому, вообще как субъект-объект (ибо Я есть не более чем то, что есть субъект и объект самого себя)» (176, 89). Другими словами, у Фихте «субстанция есть субъект» (175, 97). Во-вторых, «Фихте потребовал *одного* абсолютного *prius*» (176, 90). Он «впервые постиг идею *полностью* априорной науки» (176, 85), т. е. такой науки, «в которой ничто не должно предполагаться в качестве *откуда-то* данного, но все должно в рассудочной последовательности выводиться из единого всеобщего *prius* — единственного непосредственно полагаемого» (там же). Фихте пришел «к понятию безусловной науки разума, в которой более не *философ*, а сам разум познает разум, где разум противостоит только себе самому и есть как познающее, так и познаваемое, и которая именно поэтому одна заслуживает по материи и по форме имени науки разума и только и является поднявшейся до полностью независимой и самостоятельной науки критикой чистого разума» (176, 92).

Но, с другой стороны, хотя Фихте «по материи, или по существу, был найден истинный исходный

пункт той самой априорной науки» (176, 90), форма фихтевского принципа, по Шеллингу, страдала ограниченностью. За субстанцию он принял «Я каждого человека» (174, 464). «Фихте понимает Я не как всеобщее или абсолютное, — пишет Шеллинг, — но только как *человеческое Я*, которое каждый находит в своем сознании, есть единственно истинно существующее» (там же). Фихте приходил к своему принципу с помощью интеллектуального созерцания, поскольку «считал необходимым иметь в качестве начала непосредственно достоверное» (там же, 514). Для него дело здесь шло о доказательности путем непосредственной достоверности *существования Я*, поскольку в интеллектуальном созерцании субъект и объект созерцания не различны, а одно и то же. Но таким путем как раз и можно прийти только к Я человеческого сознания. На самом же деле необходимо было прийти к всеобщему субъект-объекту, в отношении существования которого доказательство непосредственностью интеллектуального созерцания не имеет места быть, ибо в данном случае «речь уже идет совсем не о существовании, а только о чистом содержании» (там же, 515). Посредством интеллектуального созерцания, по Шеллингу, следует прийти к субъект-объекту «как *общему* содержанию всего бытия», сбрасывая Я — всего лишь ограниченную, «определенную форму субъект-объекта» (там же). Соответственно сказанному, наукоучение Фихте характеризуется Шеллингом как субъективный идеализм.

Поскольку у Фихте субстанция есть Я, постольку природа, не обладающая сознанием, неподобная

Я, у Фихте не субстанциальна. У Фихте «все вообще, что обычно называют объектом, существует лишь постольку, поскольку Я его представляет», пишет Шеллинг (175, 96). Весь универсум у Фихте полагается «актом самосознания» и «именно поэтому есть только в сознании» (174, 464).

Соответственно своим установкам, Фихте должен был вывести в наукоучении из Я весь мир опыта, но не осуществил этого. Хотя, по Шеллингу, «в Я дан принцип *необходимого* (субстанциального) движения, Я не стоит на месте, а необходимо все дальше и дальше определяет себя», но «Фихте это не использует» (176, 89) — «у него Я на всех ступенях своего бытия, от низшей до высшей, не является продуктом саморазвития» (175, 96). По Шеллингу, самодвижение Я нужно было осуществить тем путем, которым оно было позже сделано им самим, — взяв Я (но уже не человеческое, а всеобщее) на его исходном, «субстанциальном» уровне, дойти с ним до самосознания Я. Фихте же этого не проделал, и потому в отношении его способа действий в наукоучении критика Шеллинга достигает своей высшей точки: «Не Я само движется у него, напротив, все привязывается к Я чисто внешне, субъективной рефлексией, рефлексией философа, приобретается не благодаря внутренней эволюции Я, следовательно, не благодаря движению самого предмета, и это субъективное привязывание к принципу происходит при помощи настолько произвольного и случайного резонирования, что [...] нужно употребить все силы, чтобы уловить пронизывающие целое нити» (176, 89).

Таким образом, Шеллинг констатирует недостатки наукоучения как с содержательной стороны, так и со стороны его формы, но вскрывает их по отдельности, не увязывая между собой, и не указывает причин этих недостатков.

Пожалуй, наиболее значительный вклад в освоение философских достижений И. Г. Фихте был внесен Г. В. Ф. Гегелем. Критическому рассмотрению философии Фихте посвящены многие страницы двух его ранних работ — «Различие системы философии Фихте и Шеллинга» (1801 г.) и «Вера и знание, или рефлексивная философия субъективности в полноте ее форм как философия Канта, Якоби и Фихте» (1802 г.), а итог этой критики подводится в «Лекциях по истории философии» и в «Науке логики». Вклад этот измеряется, разумеется, не объемом написанного Гегелем о философии Фихте, но значительностью высказанного, свидетельством которой является то обстоятельство, что гегелевская критика наукоучения во многом предопределила характер его рецепции в дальнейшей традиции.

Согласно Гегелю, «фихтевская философия представляет собою [...] разработку формы, взятой сама по себе» (24, 517). Принцип ее субъективен, и в целом Фихте «не выходит за пределы основного содержания философии Канта» (там же, 515). Если в 1801 г. Гегель считал, что системе Фихте «существенным образом принадлежат две точки зрения, точка зрения спекуляции и точка зрения рефлексии, и принадлежат так, что последняя занимает не подчиненное положение, но они находятся абсо-

лютно необходимо и необъединимо в средостении системы» (212, 65), то позже он оценил ее заметно суровее: она «не содержит в себе ничего спекулятивного, но она *требует* спекулятивной трактовки» (24, 534). Изменение оценки философии Фихте в данном аспекте вызвано изменением взгляда самого Гегеля на спекулятивное. Если в 1801 г. тот факт, что принципом наукоучения является субъект-объект, отношение разума с самим собой, оценивался им как спекулятивный момент в нем, то позже другая сторона философского учения Фихте стала причиной отрицания Гегелем его спекулятивности. То, что философия Фихте «требует» спекулятивной трактовки, означает в устах зрелого Гегеля претензию на «научную имманентность» (там же, 523), т. е. на то, что во всей системе разума последний будет иметь дело только с самим собой, что определения, достигаемые в ней, будут тотальностью разумных определений. Это, в свою очередь, означает, что противоположности и противоположения не будут абсолютными; что единый принцип системы хотя и будет проходить через противоположности, но будет также и снимать их как свои собственные, поскольку «истинная бесконечность остается внутри самой себя» (там же, 526).

В философии же Фихте, по Гегелю, мы видим иную картину. В ней принцип Я, или субъект-объект, заявленный в качестве абсолютного, выступает как пустое самотождество, чистое знание как чистая форма, из которого оказывается исключенным все известное в опыте содержание. Усилия Гегеля в ука-

занных двух ранних работах в основном и направлены на то, чтобы показать, что в философии Фихте царит не снимаемая противоположность абсолютного (Я) и конечного (см., например, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivitaet in der Vollstaendigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtische Philosophie*. In: Hegel G.W.F. Werke. Bd. 2. Jenaer Schriften 1801 – 1807, Suhrkamp, F. am M., 1996. S. 410). А раз так, то разум не остается здесь в отношении с самим собой, конечность явления не снимается системой, принцип ее «обременен противоположностью», а «его реализация есть движение вперед вдоль конечности» (24, 517). Принцип, таким образом, вопреки его выдвигению в качестве абсолютного, сам конечен. Гегель характеризует «Я» философии Фихте как «единичное действительное самосознание» (24, 530). Но способ начинать философию с «Я» не отвергается Гегелем вообще как негодный: «„Я“ есть самое конкретное — сознание себя самого как бесконечно многообразного мира» (25, 63), в случае освобождения его от конкретного оно может стать началом философии, тогда «этот акт был бы, собственно говоря, не чем иным, как возвышением до точки зрения чистого знания, при которой исчезает различие между субъективным и объективным» (там же). Но требование непосредственной достоверности начала философии ведет у автора наукоучения к тому, «что нам преподносится эмпирическое „я“, а это является несуразным и подставляет другую точку зрения» (24, 518). Конечность принципа наукоучения проявляется также в том,

что последнее не остается при нем, но дедуцирует из него еще другие определения, тем самым признавая его только частью, а не целым, вопреки принятию его абсолютным (213, 400).

По Гегелю, Фихте выставил «понятие понятия», но «не довел его до реализации науки изнутри самой себя» (24, 518). Оно фиксируется им только в форме абсолютного Я, и потому все остальное содержание наукоучения выступает не в качестве его реальности, но как реальность, существующая наряду с ним, а следовательно, как конечное. Поэтому учение Фихте характеризуется Гегелем как «философия об обычном сознании» (213, 399). Это обстоятельство стоит в связи с тем, каким образом достигается «абсолютное» наукоучения, — с абстрагированием, поскольку, по Гегелю, то, от чего абстрагировались, все же содержится, хотя и в отрицательном виде, в достигнутом путем абстракции. Поэтому в наукоучении мы имеем *quasi* выведение — его «дедукция есть не что иное, как трансформация знаков, *минуса в плюс*» (там же, 400).

В результате указанных недостатков философия Фихте нигде не в состоянии осуществить абсолютный синтез противоположностей, «не приходит к идее разума как завершенного реального единства субъекта и объекта или „я” и „не-я”» (24, 532). В ней царит дуализм, ей «недостает абсолютного рассмотрения, равно как и некоторого абсолютного содержания» (там же).

Как видим, Гегелем не только дана целостная оценка философии Фихте, не только охарактери-

зована проблематичность ее содержания и метода в качестве собственно философских, но и отмечен ряд узловых пунктов отношения предмета и метода в наукоучении. И все же гегелевский анализ избранного нами аспекта философии Фихте не является исчерпывающим. Во-первых, после 1802 г., к которому вышли обе ранние работы Гегеля, автор наукоучения резко изменил способ изложения своей философии, что позволяет предполагать возможность преодоления им критики Гегеля. При этом весьма вероятно, что новые изложения наукоучения остались неизвестными Гегелю, поскольку не были опубликованы во время его жизни. Таким образом, задача оценки наукоучения в целом требует исследования текстов изложений наукоучения, относящихся ко *всем* периодам философского творчества Фихте.

Во-вторых, характеристике Гегелем наукоучения недостает одного крайне важного момента. Гегель признает у Фихте требование спекулятивного рассмотрения, т. е. то, что Фихте подошел к понятию философии. Возникает вопрос, что же в таком случае помешало трансцендентальному философу реализовать это понятие? Ссылки на субъективность принципа в данном случае ничего не решают, поскольку вопрос может быть поставлен и так: почему принцип у Фихте получил субъективную определенность? С нашей точки зрения, ответить на этот вопрос можно, только выявив фундаментальные логические принципы наукоучения, для чего необходимо подробно, на материале различ-

ных изложений наукоучения выяснить характер отношения его предмета и метода во всех моментах системы.

Дальнейшие рецепция и исследования наукоучения Фихте дают широкий спектр отношения к его наследию — от полного неприятия до апологии. Они продвигаются по нескольким направлениям.

Б. Рассел, А. Шопенгауэр, К. Ф. Николаи и Л. Аксельрод, хотя и с разных позиций, единодушны в отрицании за Фихте каких-либо заслуг перед философией, при этом только один Шопенгауэр утруждает себя некоторым обоснованием этого взгляда на философию Фихте. По Расселу, наукоучение лишено какого-либо научного содержания, а общекультурная роль его автора ограничена теоретическим обоснованием немецкого национализма, что в устах английского мыслителя, разумеется, также является негативной характеристикой. Согласно Шопенгауэру, Фихте, по сути дела, является эпигоном Канта, пытающимся выдвинуть субъект в качестве всеобщего основания. Фихте не в состоянии усмотреть первичности закона основания, и, следовательно, его философия, ищущая основание и движущаяся в пределах сферы его действия, есть нечто содержательно ничтожное, со стороны же формы — бессмысленное. С точки зрения Л. Аксельрод, если философия Фихте и имела какое-то значение, то к началу двадцатого века она оказалась уже полностью превзойдена и совершенно ушла в прошлое.

Представители неокантианства, как отечественные, так и немецкие, более позитивно оценивают фи-

лософию Фихте, хотя их оценки и разнятся. Г. Риккерт рассматривает наукоучение в качестве метафизики субъекта, что с точки зрения философии ценностей представляет собой явный недостаток, поскольку, будучи метафизикой, оно целиком остается в пределах учения о сущем или бытии, не поднимаясь до учения о ценностях. В. Виндельбанд видит в наукоучении больше сходства с неокантианской версией философии, трактуя его как диалектику должного и осуществляющегося. Позиция отечественного неокантианца Б. В. Яковенко в отношении философии Фихте близка к позиции Риккерта. Высоко оценивая установку автора наукоучения на научность, Яковенко в то же время характеризует его точку зрения на предмет философии как антропоморфизм, а форму развития содержания в наукоучении — как движение, осуществляющееся по психологическим схемам. Б. Вышеславцев, перу которого принадлежит наиболее фундаментальное в отечественной критической литературе исследование философского наследия Фихте, ближе в его трактовке к Виндельбанду. Констатируя наличие эволюции в творчестве Фихте, он трактует ее как движение от ранней позиции субъективного идеализма к более высокой позиции философии идеи как бесконечной задачи, т. е. приближение к неокантианской версии философии, хотя и ограниченной только этической идеей.

Ряд авторов — А. В. Луначарский, К. Н. Любутин, Г. Ф. Александров, М. Бур, М. Г. Макаров — в своих исследованиях особо подчеркивают связь философии Фихте с общественно-историческими

процессами, в некоторых случаях трактуя ее как детерминирующую его философское учение. Соответственно темой его философии ими признаются общественно-политически окрашенные мировоззренческие вопросы — место индивида в обществе (Бур), проблемы общества и назначение человека (Макаров) или идеалистическое изображение общества (Любутин).

В работах А. Гулыги, А. В. Лукьянова, М. А. Булатова и А. Деборина, в которых рассматривается философия Фихте, направленность наукоучения почти исключительно на субъективную сторону действительности объясняется спецификой ее предмета. Согласно Деборину, наукоучение, хотя и в мистифицированной форме, изображает историю знания. По Гулыге, предметом его является духовный мир человека, а по Лукьянову — история развития человеческого духа. Булатов же, отмечая единство системы и метода наукоучения, трактует ее как носящую социальный характер теорию деятельности.

К этой линии истолкования наукоучения близки Г. М. Леонычев и Н. В. Громыко, которые акцентируют его потенциал как теоретической основы целенаправленного воспитания личности, «культуризации» индивида, оптимизации усвоения им культурного наследия (Леонычев) или даже целиком сводят его к такого рода теории (Громыко).

Согласно К. Фишеру, предметом наукоучения является развитие знания, что, безусловно, звучит схоже с вышеизложенными точками зрения. Но в отличие от них К. Фишер не отождествляет развитие

знания в наукоучении ни с развитием общества, ни с развитием индивида. Вслед за Гегелем К. Фишер усматривает в наукоучении отсутствие абсолютно-го содержания.

Именно как такую, хотя и неудачную, попытку соединить абсолютное с конечным рассматривают философию Фихте И. А. Ильин и П. П. Гайденко. По Ильину, движение исследования наукоучения — это движение от разделения на «большое Я» (собственно, Бога) и «малое Я» (человеческое) к их синтезу. Такого синтеза от Фихте требует определенная религиозная концепция, *quasi* научной рационализацией которой и является наукоучение. Как уже сказано, Ильин считает, что искомый синтез Фихте не удастся. Гайденко развивает этот взгляд на философское творчество Фихте, подчеркивая в его методе момент непосредственной убежденности и трактуя его как момент веры, а также пытаясь объяснить изменения в способе изложения наукоучения в поздний период его творчества как переход от точки зрения «пантеизма свободы» (единства Божественного и человеческого) к более взвешенной, хотя и не в меньшей степени религиозно окрашенной точке зрения. Согласно Гайденко, базовое для наукоучения понятие Я содержит черты Бога, человеческого рода и разума, что и ведет к их смешиванию у раннего Фихте. Но позже эта точка зрения была отвергнута мыслителем, и поздний вариант наукоучения, по Гайденко, умеряет претензии человеческой свободы в пользу мистически усматриваемого абсолютного бытия.

В исследованиях Т. Длугач и В. Г. Якобса тематизируется отношение теории и практики в наукоучении. Оба исследователя считают, что внешнее знанию бытие сохраняет у Фихте значение самостоятельного по отношению к знанию, и видят достижение Фихте в приоритетном положении практики по отношению к теории. Длугач идет в этом отношении дальше Якобса, трактуя само развитие содержания в наукоучении как диалектику практического и теоретического.

Приоритет практического у Фихте подчеркивает и В. Янке, но в данном случае — в ракурсе обоснования знания. Основой знания у Фихте, по Янке, выступает практическое чувство — совесть. Исследователь и издатель философского наследия Фихте начала XX в. Ф. Медикус также основное внимание уделяет способу обоснования знания Фихте, но в отличие от Якобса называет основанием знания у него убеждение.

Наибольшее внимание отечественных исследователей советского периода привлек вклад, внесенный Фихте в разработку диалектики. В работах К. С. Бакрадзе, Г. М. Каландаришвили, Т. И. Ойзермана, И. С. Нарского, В. Ф. Асмуса и В. Н. Кузнецова этот момент выделяется как представляющий центральный интерес в его теоретическом наследии. Названные исследователи подчеркивают существенность шага, совершенного Фихте в данном отношении, и если его предшественники рассматривали наличие противоречия в качестве недостатка мышления, то автором наукоучения диалектика рассма-

тривается в качестве необходимого метода развития содержания. Так, согласно Ойзерману, диалектические процессы трактуются Фихте как универсальное свойство действительности, а по Бакрадзе, Фихте вообще стремился к обоснованию диалектики. Советские исследователи указывают в связи с этим на единство формы и содержания (или системы и метода) у Фихте. Но стоит отметить, что эти указания не разворачиваются ими в сколько-нибудь подробное исследование данного важного аспекта и остаются в пределах констатации. Исследования диалектики в наукоучении довольно скупы и схематичны; они преимущественно ограничиваются указанием на троичность первых шагов работы «Основа общего наукоучения» (1794 г.). Ойзерман, Нарский и Кузнецов указывают, кроме того, на субъективизм и волюнтаризм позиции Фихте.

Для Э. В. Ильенкова, Е. С. Линькова и немецкого исследователя Ю. Штала, также не проходящих мимо диалектики в наукоучении, основной интерес представляет момент единства в нем субъекта и объекта. Но если Линьков не анализирует этот момент специально, то Ильенкова и Штала его анализ приводит к во многом сходным выводам. Согласно Ильенкову, наукоучение есть логика — мышление мышления. Согласно Шталю, философия в редакции Фихте есть всеобщая методология, поскольку теория в данном случае тождественна методу. Однако подробное рассмотрение конкретных способов реализации Фихте этой установки в их работах отсутствует.

В работах немецких исследователей Д. Хенриха, Ю. Штольценберга и В. Хёсле наукоучение трактуется как теория самосознания. Согласно Хенриху, Фихте совершил революционный переворот в вопросе о самосознании, указав на несостоятельность объяснения этого феномена как результата рефлексии. Ю. Штольценберг, сближая у Фихте понятия самосознания и интеллектуальной интуиции, считает содержанием наукоучения внутреннюю структуру самосознания или иначе — экспликацию интеллектуальной интуиции. Хёсле похожим схематическим образом указывает на диалектику и на единство формы содержания в наукоучении, оценивая их как достижения философии Фихте. Но наибольшее внимание исследователя привлекает учение Фихте о человеке, трактуемое им в ключе теории интерсубъективности. По Хёсле, только оно одно среди философских учений Нового времени выводит философию за пределы субъективистской парадигмы.

Заметное место в современной немецкой критической литературе по философии Фихте занимают исследования изменений, произошедших в наукоучении после 1800 г., тесно связанные с вопросом о предмете наукоучения. К. Глой разрешает этот вопрос в связи с исследованием характера диалектики у Фихте. Согласно ей, предметом раннего наукоучения являлось самосознание, а поздних вариантов наукоучения — отношение самосознания к его непромысливаемому основанию. Более поздняя диалектика, вскрывая это фундаментальное нераз-

решимое противоречие, превосходит раннюю по глубине проникновения в проблему. Близким образом рассматривают отношение предметов раннего и позднего наукоучения Х. Трауб и Г. Цёллер, не увязывающие, однако, данный момент с его методом. Р. Лаут также видит в позднем творчестве высшую стадию развития наукоучения. Содержание поздних вариантов наукоучения, которое этот исследователь определяет как мир духовных существ в совокупности с основанием их единства и различия, трактуется в качестве фундамента содержания более ранних.

Мы видим, таким образом, что в критической литературе по философии И. Г. Фихте отношение предмета и метода наукоучения не было до сих пор предметом специального исследования. Его предмет и метод рассматривались по отдельности, а их отношение, в лучшем случае, оценивалось самым общим образом, не находя подробного и аргументированного разбора и оценки. Такое положение дел не позволяет в подобающей мере прояснить собственно философские достижения Фихте, поскольку они определяются именно усмотрением им необходимости содержательной взаимосвязи предмета и метода философии. Устранению этого недостатка должно способствовать предлагаемое исследование.

ПРОБЛЕМА ПРЕДМЕТА И МЕТОДА ФИЛОСОФИИ В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

1. Проблема предмета и метода философии в зарубежной философской мысли

Непрекращающиеся в течение двух последних веков споры о предмете и методе философии свидетельствуют о том, что, несмотря на солидную временную дистанцию, отделяющую нас от момента возникновения философии Фихте, его вклад в решение этой фундаментальной философской проблемы не был вполне освоен. Отсутствие согласия по данным вопросам, появление различных, вплоть до противоположности, ответов на них вызвано недостатком внимания к содержательной взаимосвязи предмета и метода в философии.

Чтобы подтвердить это положение, рассмотрим то, каким образом решались вопросы о предмете и методе философии современной философской мыслью. Движение современной философской мысли начинается после выступления Г. В. Ф. Гегеля, философское творчество которого продолжает и, отчасти, завершает линии развития философской мысли предшествующего периода. Творчество же следующих за ним мыслителей питается интуициями, во многом отлич-

ными от интуиций философской мысли предшествующего периода. Поэтому, обращаясь к исследованию современной философской мысли, мы должны начинать с авторов, выступивших после Гегеля.

Как уже было отмечено, философская мысль этого периода чрезвычайно разнообразна, и в силу этого исчерпывающее рассмотрение вопроса о предмете и методе философии в современной философской мысли требовало бы объемного самостоятельного исследования. А поскольку данный вопрос в нашем исследовании играет лишь служебную роль, постольку при его освещении мы можем ограничиться рассмотрением только тех философских учений, которые сыграли наиболее значительную роль в осмыслении результатов предшествующего развития философии и оказали наиболее значительное влияние на формирование ее современного состояния. Сначала мы обратимся к рассмотрению зарубежной философской мысли, а затем перейдем к отечественной философской мысли.

Первым оригинальным явлением современной философской мысли был А. Шопенгауэр. Он определял философию, с одной стороны, как «правильное и универсальное понимание опыта, истинное истолкование его смысла и содержания» (182, 153). С другой стороны, она, по Шопенгауэру, «является суммой очень общих суждений, основой познания которой служит непосредственно самый мир во всей его целостности, без какого-либо исключения, т. е. все, что существует в человеческом сознании, философия является *совершенным повторением, как бы от-*

ражением мира в абстрактных понятиях» (181, 85). Для Шопенгауэра «мир во всей его целокупности», таким образом, тождествен целокупности опыта, или всему объему человеческого сознания, как это и следует из его определения мира как представления. Философия должна ответить на вопрос «что есть мир» (там же), она «выходит за пределы возможного опыта, т. е. природы или данного явления вещей, выходит для того, чтобы открыть, чем эта область явлений [...] обусловлена» (182, 135). Или иначе: «Философия должна [...] выражать in abstracto сущность всего мира как в его целом, так и во всех его частях» (181, 85). Поскольку же сущностью всего мира, а потому и представления, Шопенгауэр объявляет «волю», то можно было бы предположить, что предметом философии должна явиться воля. Но, согласно великому пессимисту, «распадение на субъект и объект служит общей формой» (там же, 18) для всех классов представлений, а следовательно, и познание возможно только в этой форме, только посредством объективации познаваемого. Воля же как таковая «никогда не бывает объектом (потому что всякий объект есть лишь ее проявление, а уже не она сама)» (там же, 107). Таким образом, у Шопенгауэра мы оказываемся в гносеологическом тупике — наше познание направлено на то, чтобы установить сущность всего мира, но познать последнюю оно, причем именно в силу того, что оно есть познание, не может.

Каким же образом приходит Шопенгауэр к утверждению воли в качестве сущности мира? Поскольку он сам не дает полного отчета о методе

своей философии, этот метод нуждается в реконструкции. Шопенгауэр пишет: «Что такое мир, это каждый познает без посторонней помощи, ибо он сам есть субъект познания, а мир — его представление». И далее: «Однако такое познание наглядно, это познание *in concreto*; задача философии воспроизвести его *in abstracto*, обратить последовательное изменчивое созерцание, вообще все то, что заключается в широком понятии *чувства* и определяется им лишь отрицательно, как смутное, не абстрактное знание, — обратить и возвысить до именно такого, неизменного знания» (там же, 85). В другом месте Шопенгауэр разъясняет сказанное: «Воля составляет самое непосредственное в его (человека. — А. И.) сознании, но как таковое не вошла всецело в форму представления, где объект и субъект противостоят друг другу, а возвещает о себе непосредственным образом, без вполне ясного различения субъекта и объекта» (там же, 106). Выход из указанного тупика Шопенгауэр видит в том, что мы, как он полагает, непосредственно, по ту сторону представления, знаем или, точнее, чувствуем себя как волю. Однако он сам признает при этом, что философия должна это созерцание «возвысить» до неизменного знания (говоря же без обиняков, в чувстве или непосредственном самосозерцании мы *никогда* не чувствуем себя в качестве абстрактной «воли», но всегда ситуационно определенными; в качестве воли мы можем истолковать себя только в результате опосредующей деятельности мышления). Далее эту, найденную путем «непосредственного» самопознания, сущность

Шопенгауэр распространяет с нас самих и на весь мир именно на том основании, что мир есть представление, нисколько не заботясь ни о том, чтобы доказать это утверждение, ни о том, чтобы вывести представление как в его принципе, так и его частных формах из того, что им утверждается в качестве их сущности, — из воли.

Сведение нашего самочувствования к абстрактному понятию «воля» и распространение его на весь мир в качестве его сущности осуществляется Шопенгауэром посредством мышления, т. е., в его терминологии, средствами представления. Поскольку же «воля», по словам самого Шопенгауэра, «есть вовсе не представление, а нечто *toto genere* от него отличное» (там же, 107), постольку до тех пор, пока представление не будет выведено из самой «воли», не может быть никакой уверенности в адекватности применяемых по отношению к воле познавательных средств, а следовательно, и в результатах познания, осуществленного Шопенгауэром.

После взглядов на предмет и метод философии крайнего иррационалиста Шопенгауэра рассмотрим взгляды крайнего рационалиста — О. Конта. Основатель позитивизма отождествляет философию со всей совокупностью позитивных наук. Разделяя ее на «философию природы» и «социальную философию» (69, 134), он и каждую часть первой также называет философией (например, «астрономическая философия» (там же, 113)). Хотя «социальная философия» и занимает, по Конту, центральное место среди положительных наук, но и она ничем

принципиально не отличается от опытного исследования общества и истории. Не различая философию и опытные науки по их предметам, Конт не видит различий между ними и в отношении их методов. В положительной философии «наш ум отныне [...] сосредотачивает свои усилия в области действительного наблюдения» (там же, 19), в ней царит «*основное правило*, что всякое предложение, которое недоступно точному превращению в простое изъяснение частного или общего факта, не может представлять никакого реального или понятного смысла» (там же, 19). Научная же сила принципов «вытекает из прямого или косвенного соответствия с наблюдаемыми явлениями» (там же, 19). Но положительное знание Конт не считает равным эмпиризму, поскольку оно нацелено на «исследование *законов*, т. е. постоянных отношений, существующих между наблюдаемыми явлениями» (там же, 20), и «именно в законах явлений действительно заключается *наука*» (там же, 20), факты же, из которых она исходит, представляют собой только материал. Таким образом, философия, по Конту, тождественна позитивным наукам, ее предмет представляют особые законы явлений, а методы философии суть методы этих наук. Вывести Конта за пределы прямого отождествления философии и частных наук мог бы вопрос о разработке и обосновании этих методов, поскольку данное действие явным образом отличается от самого применения этих методов, но он и к ним относится «положительно», т.е. просто принимает их как нечто беспроблемное.

От объективистского позитивизма О.Конта перейдем к философу, совершившему антропологический поворот во взгляде на предмет философии, — Л. Фейербаху. Он дает следующее определение философии: «Философия есть познание того, что есть. Высший закон, высшая задача философии состоит в том, чтобы мыслить вещи и сущности так, познавать их такими, каковы они есть» (142, 77). Ответ на вопрос, как это возможно, состоит в том, что «новая философия (так Фейербах называет свою философию. — А. И.) признает конкретное не в абстракции, а в конкретном, действительное в его действительности, следовательно, признает в нем истину способом, соответствующим сущности действительного, вместе с тем она возводит это действительное в принцип и предмет философии» (141, 125—126). Этот способ есть чувство: «Действительное в своей действительности или в качестве действительности есть действительное как чувственный объект, есть чувственное. Истинность есть то же самое, что действительность, чувственность. Только чувственное существо есть истинное, действительное существо (только чувство — истина и действительность). Только благодаря чувствам предмет дается в истинном смысле» (там же, 127). Но под чувством Фейербах понимает, по всей видимости, не только, а может быть, и не столько чувство как восприятие внешних предметов: «Новая философия опирается на истину любви, на истину чувства», ведь она — «сущность чувства, возведенная до сознания» (там же, 129), и далее: «...универсальное чувство есть разум,

универсальная чувственность — духовность» (там же, 142). Предмет философии, «действительное» есть, по Фейербаху, человек, так как «только человеческое есть истинное и действительное» (там же, 140). Новая философия *«превращает человека, включая и природу как базис человека, в единственный, универсальный и высший предмет философии, следовательно, антропологию, в том числе и физиологию, в универсальную науку»* (там же, 142), она «исходит из положения: я — действительное, чувственное существо: тело входит в мою сущность; более того, тело в полноте моего состава и есть мое Я, составляет мою сущность» (там же, 130). Данные дефиниции, вопреки видимости, не означают у Фейербаха утверждения в качестве предмета философии человека как чего-то существующего наряду с природой и обществом. «Человек сознает самого себя, — пишет он, — из предмета: сознание предмета есть самосознание человека» (144, 27), а «*тот предмет, с которым субъект связан по существу, в силу необходимости, есть не что иное, как собственная, но предметная сущность этого субъекта*» (там же, 26). Весь предметный мир, в том числе и природа, рассматриваемые как базис «человека» и как сфера, в которой раскрывается его сущность, входят, таким образом, в понятие человека как предмета «новой философии». Что же касается общества, то, по Фейербаху, «человеческая сущность налицо только в общности, *в единстве человека с человеком*» (141, 144), и «величайшим и последним принципом философии является [...] *единство человека с человеком*» (там же). В другом месте Фейербах выражает мысль ина-

че: «Истинное государство есть неограниченный, бесконечный, подлинный, завершённый, божественный человек. Государство прежде всего — человек, государство — *абсолютный человек*, сам себя определяющий, к себе самому относящийся» (140, 67). Отсюда становится ясна роль у Фейербаха «чувства», «любви» как базисного; именно оно делает возможным государство, а тем самым — раскрытие истинной сущности человека.

Методу философии Фейербах не уделяет почти никакого внимания, что неудивительно, если учесть его неодобрительную оценку философских учений, в которых «метод, научное *изложение* считается сущностью философии» (139, 29). Кроме апелляции к чувству (которое, согласно самому Фейербаху, все же нуждается в доведении до сознания философией), мы встречаем у него еще только следующие утверждения, которые могут быть отнесены к вопросу о методе философии: «Важнейшими орудиями, органами философии являются: *голова* [...] и сердце» (142, 80); и: «Чувства говорят всё, но, чтобы понять их изречения, необходимо связать их. Связно читать Евангелие чувств — значит мыслить» (143, 167). Каким образом это должно быть осуществлено, об этом Фейербах умалчивает. Соответственно, поскольку именно посредством мышления, а вовсе не чувства, мы можем прийти к вышеприведенным утверждениям относительно предмета философии, постольку неясным остается также и их правомочность.

Вслед за антропологическим материализмом Л. Фейербаха рассмотрим диалектический матери-

ализм К. Маркса и Ф. Энгельса. У классиков марксизма мы встречаем гораздо более серьезное, продуманное отношение к вопросу о предмете и методе философии. В предисловии ко второму изданию «Капитала» К. Маркс характеризует свой метод как диалектический (98, 21). В работе «Диалектика природы» Ф. Энгельс отмечает, что «заслугой Маркса является то, что он впервые извлек снова на свет [...] забытый диалектический метод» (185, 371). В ряде работ Энгельса мы находим раскрытие и дальнейшее развитие этого положения.

В работе «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии» Энгельс, выражая их общую с Марксом позицию, утверждает: «Гегелем заканчивается философия вообще» (193, 20). По Энгельсу, современный материализм «вообще уже больше не философия, а просто мировоззрение, которое должно найти себе подтверждение и проявить себя не в некоей особой науке наук, а в реальных науках» (184, 24). И это так именно потому, что в естествознании и исторической науке прокладывает себе дорогу диалектическое понимание их предметов; видя в истории и природе процесс развития, они сознательно ставят себе задачей открытие законов этих процессов. Современный материализм соответственно «не нуждается больше ни в какой философии, стоящей над прочими науками. Как только перед каждой отдельной наукой ставится требование выяснить свое место во всеобщей связи вещей и знаний о вещах, какая-либо особая наука об этой всеобщей связи становится излишней» (там же, 25).

Но это не означает полного исчезновения философии: «Для изгнанной из природы и истории философии остается тогда еще только царство чистого мышления: учение о законах самого процесса мышления, логика и диалектика» (193, 68), «все остальное входит в положительную науку о природе и истории» (184, 25). Но это ограничение содержания философии вовсе не означает сведения ее предмета к субъективному мышлению: «Так называемая *объективная* диалектика царит во всей природе, а так называемая субъективная диалектика, диалектическое мышление, есть только отражение господствующего во всей природе движения путем противоположностей, которые и обуславливают жизнь природы своей постоянной борьбой и своим конечным переходом друг в друга, resp. в более высокие формы» (185, 526). То же самое касается и диалектики в истории. Философия, таким образом, как диалектика имеет дело с мышлением не только как с субъективным процессом, но и как с субъективным отражением закономерностей объективного процесса развития, а следовательно, и с ними самими: диалектика «есть не более как наука о всеобщих законах движения и развития природы, человеческого общества и мышления» (184, 145). И именно данный пункт позволяет говорить о гораздо более продуманной, чем у большинства рассматриваемых в этом обзоре авторов, позиции классиков марксизма в вопросе о предмете и методе философии. В «Диалектике природы» Энгельс пишет: «Диалектическое мышление имеет своей предпосылкой исследование природы самих

понятий» (185, 537—538), которое производится диалектической логикой следующим образом. Последняя «выводит эти формы (формы движения мышления. — А. И.) одну из другой, устанавливает между ними отношения субординации, а не координации, она развивает более высокие формы из низестоящих» (там же, 538). Таким образом, здесь мы видим требование единства предмета и метода философии — диалектические законы движения природы, общества и мышления должны быть исследуемы диалектическим же образом, в процессе какового исследования устанавливаются как законы развития природы и общества, так и формы самого мышления. Однако основатели диалектического материализма не разработали данный вопрос с достаточной подробностью, разработка диалектики как науки о всеобщих законах движения и развития осталась задачей для последующих поколений философов.

От самых основательных материалистов XX века перейдем к их идеалистическим оппонентам. Г. Риккерт, один из самых видных представителей баденской школы неокантианства, следующим образом трактует задачу философии. Последняя, по Риккерту, должна дать мировоззрение, «показать нам место, занимаемое нами в мировом целом» (124, 448). Или, иначе, помочь понять «„смысл“ нашей жизни, значение нашего „я“ в мире» (там же, 452). Мир, воззрение о котором должна дать философия, состоит из двух частей: «Совокупность бытия и ценностей составляет вместе то, что заслуживает имени

мира» (там же, 458). Первая часть при этом делится «на мир объектов и субъектов» (там же). По Риккерт-у, бытие в ходе развития частных наук оказалось распределено между ними, и в этой ситуации выяснились истинные предмет и задачи философии: «Философия оставляет все *бытие* специальным наукам, чтобы повсюду спрашивать о *смысле*» (123, 159). Что же здесь подразумевается под бытием и чем соответственно отличается от него предмет философии — ценности?

Философия у Риккерта, вопреки последнему положению, не совершенно не имеет дела с бытием; напротив, бытие рассматривается в ней как таковое в целом — рассматривается в философской «теории познания» или «наукоучении». Согласно Риккерт-у, «всякое бытие есть содержание сознания» (там же, 58). При этом бытие «никогда не есть нечто, о чем рассуждают, но всегда только то, *что* высказывается» (там же, 90). Это означает следующее: философская гносеология указывает на то, что всякое содержание сознания возникает только в результате признания чего-либо сущим, в том числе и сущим трансцендентно по отношению к сознанию, хотя сам процесс этого признания имманентен последнему. Поэтому центральное понятие здесь или, как говорит Риккерт, «вершина пирамиды понятий» состоит в том, что «истинное суждение нечто существует» (там же, 109). Чтобы сознание могло возникнуть, нечто *должно* быть признано существующим. Здесь, по Риккерт-у, вскрывается то обстоятельство, что «долженствование и его признание есть условие существования

содержания сознания вообще, другими словами, оно есть логическое условие действительности» (там же, 109). Все формы познания, согласно Риккерт, суть специфические формы признания этого долженствования, следовательно, специфические формы признания бытия. В результате их функционирования возникает все содержание сознания, от частного «данного» до «мирового целого», которое есть не некий объективно «существующий для себя имманентный готовый мир» (там же, 139), но задача познания, «заданное» ему, — идея как максимум долженствования. Это долженствование есть одна из «ценностей», т. е. уже не содержание сознания, а то, что, будучи этому содержанию трансцендентно, создает сознание и его содержание как целевая причина. Таким же образом действительны и другие ценности, создающие этическое, эстетическое и т. д. сознание и содержание сознания. Поэтому «для ценности, как ценности, вопрос об ее существовании лишен всякого смысла. Проблема ценности есть проблема „значимости“ (Geltung) ценности» (124, 459).

Таким образом, философия, оставляя частным наукам части действительности или всякое бытие, занимается в первую очередь тем, что производит эту действительность, — ценностями, т. е. конститутивными нормами сознания, а следовательно, и мира. При этом для того, чтобы дать ответ на обозначенный в начале вопрос, вопрос о смысле жизни, она должна выяснить отношение ценностей и бытия. Последнее же, согласно Риккерт, осуществляется

посредством «субъективного акта оценки, отношения субъекта к ценностям» (там же, 473). Ценности вступают в действительность посредством оценивающей, осмысливающей деятельности субъекта. Это означает, что наряду с бытием и ценностями существует еще и третья область — «царство смысла» (там же, 475). В окончательном определении у Риккерта предмет философии составляют ценности и оценивающая деятельность субъекта — «царство ценностей» и «царство смысла».

Каков же, по Риккерт, метод философии ценностей? В соответствии с двойственностью ее предмета, он так же двойствен. Ценности первичней оценок, поэтому для того, чтобы быть в состоянии разобраться с оценками, философия должна начинать с исследования ценностей. По Риккерт, «хотя философия и не имеет дела с объектами, она все же нуждается в „объективном“ принципе», она не должна «совершенно отвлечься от действительности, но берет ее за исходный пункт» (там же, 464). Той действительностью, которая берется философией за исходный пункт, является культура — «совокупность благ», т. е. ценных объектов (там же, 464). Философия должна обратиться к науке, которая изучает культуру (по Риккерт, культуру изучает историческая наука), и должна подвергнуть анализу на предмет заложенных в них ценностей найденные исторической наукой ценные объекты. В отношении же метода второй части философии мы встречаем у Риккерта довольно скудные указания на то, что он как «истолкование смысла» от-

личается и от «объективирующего описания или объяснения», и от «субъективирующего понимания действительности» (там же, 475) и есть «постижение субъективного акта оценки с точки зрения его значения для ценности» (там же, 476). Очевидным образом, невозможно удовлетвориться описанным методом философии ценностей, так как историческая действительность не завершена, и уж тем более несовершенно ее исследование в исторической науке, что при применении описанного метода не только не гарантирует, но даже прямо исключает исчерпывающее исследование ценностей. В силу этого мы не можем говорить о единстве предмета и метода в «философии ценностей».

От неокантианства перейдем к концепции, также восходящей к философии И. Канта, но находящей иные ответы на интересующие нас вопросы. Феноменология Э. Гуссерля представляет собой разновидность трансцендентальной философии. Поэтому ее лозунг — «назад к самим вещам» — означает преодоление проблемы познания образом, характерным для трансцендентальной философии в целом. Центральная проблема познания, согласно Гуссерлю, состоит в проблеме трансцендентного, а именно трансцендентного сознанию, представление о котором составляет содержание большинства феноменов сознания, но познание которого при натуралистическом, объективирующем варианте теории познания остается совершенно необъяснимым. Трансцендентальная феноменология решает эту проблему, причем, по Гуссерлю, единственно

возможным образом, что подчеркивается характеристикой им своей философии как строгой науки. Философия, пишет Гуссерль, «вообще приходит к своему действительному вот-бытию, к своему истинному началу, только в том случае, если философу удалось пробиться к ясному пониманию самого себя как субъективности, функционирующей в качестве первоисточника» (34, 139—140). Философия, «в противоположность как донаучному, так и научному объективизму, возвращается к познающей субъективности как к изначальному средоточию всех объективных смысловых образований и бытийных значимостей и пытается понять сущий мир как образование, состоящее из смыслов и значимостей, и таким образом открыть путь научности и философии существенно нового вида» (там же, 140). Естественная установка сознания, которому следует натуралистическое или объективирующее сознание, состоит в представлении, что оно в своих образованиях имеет дело с самими вещами, существующими по ту сторону сознания, «трансцендентно» ему, в то время как сами «вещи» суть феномены сознания, поскольку вещи нам известны только как существующие в сознании. Согласно Гуссерлю, только та философия, которая отдает себе в этом отчет, «пробивается к ясному пониманию», а лозунг «назад к вещам» означает не что иное, как «назад к исходным феноменам сознания».

Здесь трансцендентальная феноменология приближается к единству предмета в виде единства познающего и познаваемого, что, как уже было

сказано, позволяет Гуссерлю провозгласить ее философией в «единственно подлинном смысле строгой научности» (там же, 140). Более того, Гуссерлем провозглашается единство предмета и метода в его философии: «Феноменология — это наука, взаимосвязь научных дисциплин; но феноменология есть вместе с тем и прежде всего метод и образ мысли: специфически философский образ мысли, специфически философский метод» (33, 166). В чем же состоит «специфически философский метод» по Гуссерлю? Он представляет собой «несколько шагов, каждому из которых по-новому свойствен характер некоего эпохэ, воздержания от наивно-естественных и всегда уже реализуемых значимостей» (там же, 184). Этот метод называется Гуссерлем методом «феноменологической редукции». В ходе феноменологической редукции последовательно освобождаются от трансцендентного истолкования феноменов сознания, сначала как корреспондирующих с трансцендентными объектами, затем как относящихся к «моему» я как индивиду, находящемуся в определенном пространстве и времени, которые также ведь суть трансцендентное. Последний шаг редукции состоит в освобождении от того обстоятельства, что феномены преимущественно суть «единичные наблюдения» (там же, 198), в то время как науке требуются всеобщие «сущности». Но и эта сложность преодолевается, согласно Гуссерлю, путем редукции — наряду с единичными наблюдениями мы встречаем и всеобщие, что позволяет нам, не прибегая к объективированию и находясь в пределах

феноменологического метода, достичь сущности с помощью «идеализирующей абстракции» (там же, 198). Примечательно, что и предыдущие эпохэ характеризуются Гуссерлем как абстракция — например, на шаге освобождения от «я»: «упустить отношение к „я“ или четко абстрагироваться» (там же, 181).

Указанным образом философия достигает «чистых феноменов» (там же, 182), т. е. не мнимых трансцендентных предметов и не частных воззрений, но сущностных для частных феноменов образований, что позволяет ей вскрывать «смысловые образования и бытийные значимости» и становиться наукой о них — феноменологией. По Гуссерлю, эти «чистые феномены» абсолютно самоданны и чисто усматриваются в результате феноменологической редукции. Но все методологические старания трансцендентальной феноменологии ограничиваются только предваряющей, вводной стороной дела. Феноменологическая редукция доходит до «чистых феноменов», а далее как «самоданные», т. е. как непосредственно усматриваемые, они, по всей видимости, должны быть самоочевидны. Гуссерль не видит здесь проблемы и характеризует дальнейший ход исследования как простое «усмотрение»: *«Феноменология действует, усматривая и разъясняя, выделяя и определяя смысл. Она различает, она отличает, она объединяет, устанавливает связь, разделяет на части и выделяет момент»* (там же, 192). Способ «различения», «выделения» и т. д. в сфере «чистых феноменов», в отличие от способа действий по приближению к ним, не разъясняется Гуссерлем, по

всей видимости, по причине его убежденности в абсолютной самоочевидности этого процесса в силу «абсолютной самоданности» предмета, но это убеждение мы не можем с ним разделить. Насколько можно судить, феноменологическая редукция, как она описана Гуссерлем, должна привести собственно не непосредственно к самим чистым феноменам, а к «субъективности» как «первоисточнику» чистых феноменов. Убежденность в беспроблемности исследования последних базируется у Гуссерля на совпадении познающего и познаваемого — субъективность есть и первоисточник чистых феноменов и познающее их. Но субъективность в качестве первого *непосредственно* не есть последнее, их единство не есть нечто само собой разумеющееся, тем самым не есть нечто беспроблемное единство предмета и метода в данном случае.

При всем многообразии такого духовного явления второй половины XIX — начала XX века, как «философия жизни», в интеллектуальных построениях ее представителей (Г. Зиммель, Ф. Ницше, А. Бергсон, В. Дильтей, Г. Спенсер, О. Шпенглер) встречаются определенные общие черты, в том числе и в отношении предмета и метода философии, которые позволяют нам здесь рассмотреть философию жизни в целом. В первую очередь это касается самой формы философствования, которая чаще всего намеренно антисистематична и антиметодична. В тех же случаях, когда научность все же представляет некоторый положительный ориентир философствования, образцом для философии жизни вы-

ступает положительная наука о жизни — биология. В силу этого у философов жизни мы почти не встречаем сознательно поставленными и разрешаемыми интересующие нас в данном обзоре вопросы — вопросы о предмете и методе философии. Определение того и другого в философии жизни приходится во многом реконструировать.

Предметом философии, как ясно из имени данного философского течения, выступает «жизнь». Гораздо менее ясным является значение этого понятия в философии жизни. В тех ответвлениях философии жизни, которые сближаются с биологией (например, у Г. Спенсера и других социал-дарвинистов), понятийный аппарат и методы последней просто экстраполируются на другие сферы существования, в пределе же — признаются универсальными. Поэтому здесь нет речи о специально-философских методах. Также то обстоятельство, что экстраполяция специального понятия (в данном случае — понятия жизни) или расширение его до универсального не может не вести к содержательным изменениям самого этого понятия, не находит у представителей философии жизни своего осознания. Потому понятие жизни у них теряет специально-биологическое значение, но не обретает достаточно отчетливого нового. В тех же вариантах философии жизни, которые в отличие от вышеназванных вообще не ориентированы на научность (например, в философии Ф. Ницше и А. Бергсона), «жизнь» как предмет философствования остается неопределенной именно в силу более или менее ярко выраженного

отрицательного отношения к понятию как интеллектуальному средству. Его место и место метода должна занять, явно или подспудно выдвигаемая в качестве единственного достаточно адекватного «жизни» средства познания, интуиция жизни, т. е. ее непосредственное ухватывание. Большого, пожалуй, о предмете и методе философии жизни, в силу ее антисистематичности, сказать нельзя.

Согласно видному представителю так называемого «логического позитивизма» Б. Расселу, «философское знание [...] существенно не отличается от научного знания; не существует специального источника мудрости, открытого только философии, а не науке, и результаты, полученные философией, не отличаются радикально от научных результатов» (120, 100). Но, хотя «философия — это часть науки» (121, 107), в различных характеристиках, даваемых ей Расселом, можно усмотреть указание на некий единый предмет философии. В его ранней работе «Философия логического атомизма», в которой философствование сводится им к аналитическому переходу от неточного знания к точному, к «логическому атому», говорится следующее: «Значительная и требующая оправдания часть того типа философии, который я намерен отстаивать, должна заключаться в объяснении процесса анализа» (там же, 4). В более позднем сочинении «Логический атомизм» Рассел пишет и о второй части философии: «Дело философии [...] по существу состоит в логическом анализе с последующим логическим синтезом» (119, 164). Далее это синтезирование объясняется как «выдвижение гипотез относительно

универсума, которые наука пока не в состоянии подтвердить или опровергнуть» (там же, 164). И еще позже, в труде «Проблемы философии», Рассел пишет: «Существенной характеристикой философии, отличающей ее от науки, является *критика*» (120, 100), философия есть «*критика знания*» (там же).

Как видно из приведенных определений, философия, согласно Расселу, имеет своим предметом знание. Именно такое определение предмета философии делает возможным то разнообразие функций, которое приписывается им последней — объяснение процесса анализа, критика знания и функция интеллектуальной разведки, выдвижение гипотез. В отношении же метода философии Рассел, по-видимому, со временем корректировал свои взгляды. В работе «Философия логического атомизма» результаты своего исследования по «объяснению процесса анализа» автор называет «философской грамматикой» (121, 95) и утверждает, что незнание ее ведет к ошибкам в метафизике. Это утверждение, как представляется, близко к выдвижению «философской грамматики» на роль философского метода. В сочинении же «Логический атомизм» Рассел высказывается иначе: «Я не думаю, что существует какой-то метод достижения одной-единственной возможной гипотезы» (там же, 167). В работе «История философии и ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней» он еще более релятивизирует философию, называя ее «Ничейной землей» между теологией и наукой (118, 9), так как дело философии, по Расселу, состоит скорее в том, чтобы «исследовать

вопросы», чем отвечать на них (там же, 10). Это так, поскольку «ответы, которые предлагаются философами, вряд ли будут выступать в качестве доказательных истин» (120, 103). Как только в ходе философской критики какого-либо знания достигаются какие-нибудь надежные положительные результаты, «этот предмет перестает называться философией и становится отдельной наукой» (там же). Рассел утверждает, что только те вопросы, «на которые в настоящий момент времени [...] ответа нет, принадлежат остатку, называемому философией» (там же). Таким образом, насколько можно судить, Рассел сближал методы философии с формально-логическими, но в то же время был склонен к релятивизации как ее предмета, так и ее методов.

Противоположностью сциентистской позиции Б. Рассела выступает философское учение М. Хайдеггера. Этот немецкий мыслитель менее всего склонен отвечать на вопросы о «философии», ее «предмете» и «методе», более или менее решительно отвергая эти термины, как принадлежащие чуждому ему и осуждаемому им строю мысли. Согласно Хайдеггеру, «предмет в смысле объекта имеется только там, где человек становится субъектом, где субъект превращается в Я, а Я — в его *cogito*» (165, 184). Это происходит тогда, «когда бытие сущего начинают мыслить как его присутствие для устанавливающего представления. Бытие есть теперь предметная противопоставленность» (там же, 179). В то время как человек, согласно Хайдеггеру, есть не субъект, познающее Я, а «эк-зистенция» — выходящее из себя

к Бытию существование, а Бытие соответственно не есть объект или предмет.

Хотя Хайдеггер и очерчивает контуры пути к искомому «мышлению», он в то же время подчеркивает его историчность. «Делу мысли отвечает исторически каждый раз только один, соразмерный сути дела сказ», — утверждает он (167, 217) и продолжает: «Бытие *есть* как судьба мысли. Судьба, однако, в себе исторична. События ее истории берут слово в речи мыслителей» (там же, 220). Если учесть также отрицательное отношение Хайдеггера к технике² и логике как технике,³ становится ясным его молчание по поводу метода философии. По всей видимости, несмотря на некоторые общие черты философствования в разные эпохи, оно, по Хайдеггеру, каждый раз должно быть уникальным, а потому философского метода как устойчивого способа философствования нет и быть не может.

В более поздних работах немецкий мыслитель, характеризуя то, что он ищет, избегает термина «философия», поскольку «будущая мысль уже не философия, потому что она мыслит ближе к истокам, чем метафизика, чье имя означает то же самое

² «Чтобы научиться чистому осмыслению, а значит, вместе и осуществлению вышеназванного существа мысли, мы должны сначала избавиться от ее технического истолкования» (167, 193).

³ «Что могут нам сказать все сколь угодно разветвленные системы логики, если они заранее и даже не ведая того, что творят, избавляют себя первым делом от задачи хотя бы поставить вопрос о существе „логоса“?» (там же, 211 — 212).

(что и философия. — А. И.)» (там же, 220). Философия имеет дело с сущим, корнем же своим она имеет метафизику, так как «в метафизике происходит осмысление сущности сущего, и в метафизике выпадает решение о бытийной сущности истины» (162, 135). Метафизика «мыслит сущее как сущее. Повсюду, где спрашивают, что есть сущее, в поле зрения стоит сущее как таковое» (161, 27). Говоря иначе, метафизика задается вопросом о сущности сущего, о целом сущего; отвечая же на него, она дает определенную версию «истины Бытия» (там же). Последняя есть почва самой метафизики, а сущее в целом, «мир», есть «просвет бытия» (167, 212). Недостаток метафизики состоит в том, что, хотя она «в своих ответах на свой вопрос о сущем как таковом [...] говорит из незамеченной открытости бытия», в ней «бытие в своем высвечивающем существе, т. е. в своей истине, не продумывается» (161, 27). Задача будущего мышления и состоит в том, чтобы стать «мышлением бытия» (167, 194). Такое мышление не предметно, оно не «обладает» предметом, а, «прислушиваясь» к бытию, раскрывает и осуществляет саму сущность человека — экзистенцию, экзистическое обитание вблизи бытия. По Хайдеггеру, человек, «присутствуя» в «мире», вступает, таким образом, в «просвет бытия» и дает «в своей речи слово невыговоренному смыслу бытия» (там же, 219). Мыслить бытие, экзистировать, «думать об истине бытия» означает одно и то же и «значит одновременно думать о *humanitas* человеческого человека, *homo humanus*» (там же, 214).

По Хайдеггеру, «единственное дело мысли», которая существенно «бытийно-исторична», поскольку «события истории осуществляются как посланные истиной Бытия из него самого» (там же, 204), состоит в том, чтобы «каждый раз давать слово этому пребывающему и в своем пребывании ожидающему человека наступлению бытия» (там же, 220). Это слово бытия «основывает целую эпоху» (162, 135), становится основой всех явлений эпохи. Таким образом, «предметом» философии, по Хайдеггеру, является не само «бытие», но некоторое таинственным образом проистекающее из «бытия» определение сущего и тем самым определенное раскрытие сущности человека, которое методично каждый раз уникальным, только ему присущим образом. У Хайдеггера мы встречаемся, таким образом, с сознательным отказом от овладения познавательными средствами философии, от их универсальности и от проникновения в единство ее предмета и метода.

Исследование современной зарубежной философской мысли мы закончим рассмотрением одного из последних ее явлений — структуралистской философии. Согласно ведущим представителям этого течения мысли — Ж. Делёзу и Ф. Гваттари, философия есть «познание посредством чистых концептов» (38, 16) или, иначе, «искусство формировать, изобретать, изготавливать концепты» (там же, 10). У концепта, по Делёзу и Гваттари, «нет *референции*; он автореферентен, будучи творим, он одновременно сам полагает себя и свой объект» (там же, 33 — 34).

Концепт не относится к чему-либо, не объясняет что-либо существующее: «Концепт — это событие, а не сущность и не вещь. Он есть некое чистое Событие, некая этость, некая целостность» (там же, 32). Соответственно определяется здесь и предмет философии: «Творить все новые концепты — таков предмет философии» (там же, 14).

Согласно французским мыслителям, «мысль в трех своих главных формах — искусстве, науке и философии — характеризуется одним и тем же: противостоянием хаосу, начертанием плана, наведением плана на хаос» (там же, 252), поскольку «все, что нам нужно, — немного порядка, чтобы защититься от хаоса» (там же, 256). Хаосу противостоят начертанием плана, который есть «образ мысли, тот образ, посредством которого она сама себе представляет, что значит мыслить, обращаться с мыслью, ориентироваться в мысли» (там же, 50). Но ориентация в мысли не предполагает ни объективной системы отсчета, ни субъективной инстанции таковой. План осуществляет как бы «срез», просеивание хаоса, уплотняет его, задавая определенную структуру, но не теряя при этом бесконечности хаоса. В пределах плана действуют интуиции — «движения или элементы плана» (там же, 54), а «любая философия вытекает из некоторой интуиции, которую она постоянно разворачивает в своих концептах с разной степенью интенсивности» (там же). Разворачивая план посредством интуиции, приходят к конструированию концептов, частных элементов структуры. Концепты не имеют референции, т. е. ничего не

отображают, не ориентированы в своем формировании ни на какой имеющийся предмет; они, далее, не дискурсивны, т. е. их конструирование также не руководствуется какой бы то ни было логикой. Их создание не имеет в виду и разрешения каких-либо объективно стоящих проблем, поскольку и сами проблемы, по Делёзу и Гваттари, возникают вместе с возникновением «плана» и определяются одновременно с вызревaniem концептов. Чем же в таком случае руководствуется творчество по их созданию, философия? Оказывается, «вкусом» (там же, 101), вкусом к взаимоадаптации различных моментов философии — концептов между собой, концептов с «концептуальными персонажами» и всего перечисленного с «планом». При этом, хотя «образы мысли не могут возникать в каком угодно порядке, так как в них внутренне заложена переориентация, непосредственно заметная лишь на фоне прежнего образа» (там же, 77), французские авторы не находят здесь какой-либо закономерности, которая приводила бы к начертанию определенных «планов» и выдвигению определенных концептов. Философия, согласно Делёзу и Гваттари, не есть история, «планы» в ней сосуществуют, а не следуют друг за другом (там же, 78), причем «планов бесконечно много» (там же, 99).

Итак, «событие», о котором здесь идет речь, есть некоторое осмысление, упорядочивание хаоса, которое не отсылает к чему-либо, не есть действие или отражение чего-либо иного, само это осмысление и создает свой предмет, «материю бытия» (что, за-

метим, и не может мыслиться авторами иначе, поскольку, по их представлениям, мышлению предстоит хаос). В целом же философская деятельность вызывается устремлением к некоему искомому идеальному, «настоящему Плану имманенции» — тому, что, как считают Делёз и Гваттари, «должно быть мыслимо и не может быть мыслимо» (там же, 78). Поскольку же ни «вкус», который в данном учении играет роль метода, ни взаимосвязь философских учений не проистекают из «настоящего Плана имманенции», то вся деятельность философствования превращается в более или менее произвольное «творчество», которому доступно лишь совершать «жесты» (там же, 79) и быть «намеком» (там же, 203), указывать и намекать на существование упомянутого «настоящего Плана», разъяснение отношения которого к философии и к противостоящему философии хаосу не входит даже и в намерения Делёза и Гваттари.

2. Проблема предмета и метода философии в отечественной философской мысли

Закончив обзор зарубежной философской литературы, мы можем теперь перейти к рассмотрению отечественной. Начнем его с рассмотрения взглядов на предмет и метод философии выдающегося и до сих пор мало оцененного мыслителя второй половины XIX века Б. Н. Чичерина. Свои взгляды на философию он изложил в труде «Наука и рели-

гия». Согласно Чичерину, «самодеятельность чистого разума есть то, что мы называем умозрением и что составляет основание всей философии» (173, 36). Самодеятельность разума чисто формальна и есть, в первом приближении, предмет философии. Чистое умозрение и чистый опыт представляют собой односторонние способы познания, и только из их соединения возникает действительное познание. Отсюда следует необходимость изучения «чистой мысли», формы познания (там же). Она представляет собой законы или способы деятельности разума, которые не извлекаются им из опыта, но являются прирожденными свойствами разума. Поэтому первой из философских дисциплин Чичерин называет логику, которая дает «связующие начала нашего познания» (там же, 71). По Чичерину, «понимание состоит в возведении явлений к верховным законам разума через все последующие звенья. В этом заключается верховная цель науки; но необходимое для этого условие состоит в сознании совокупной системы логических определений» (там же, 72). Поскольку же формальная логика не дает такой системы, а просто принимает отдельные определения, то высшим развитием логики, по Чичерину, является диалектика, выводящая высшие логические начала, исследующая существо каждого из них и его отношения к другим. Такое систематическое выведение должно обеспечивать познание со стороны формы.

Но далее Чичерин характеризует логические определения уже двояким образом. Взятые с субъективной стороны, они суть «формы единства, к кото-

рым разум сводит разнообразие явлений» (там же, 83). А «в приложении к внешнему бытию они обозначаются названием начал или причин, действующих в мире» (там же). И это так, поскольку разум есть «присутствие в человеке абсолютного начала» (там же, 99) и «в определениях нашего разума, в логической форме, выражается то единство, которое лежит в основании явлений. Законы их тождественны, хотя форма различна. Это соответствие мысли бытию и есть то, что называется познанием» (там же, 92).

Эти положения позволяют Чичерину дальше развить свою версию философии. Познание, применяя логические определения и соединяя явления, приходит не просто к общим понятиям и законам разума. Оно приходит и к объективным началам, а в конечном итоге — к первоначалу: «На этом пути разум может остановиться только там, где останавливаются его собственные законы, т. е. на безусловно-общем начале» (там же, 97). И таким образом, философия, которая в первом приближении характеризовалась Чичериным как познание формы знания, оказывается «в высшем своем значении» «познанием абсолютного» или Бога (там же, 189). Итак, Чичерин сближает философию с религией («содержание их тождественно» (там же, 193)), но отдает предпочтение последней, поскольку философия познает абсолютное только «в форме отвлеченного познания», религия же — «в форме живого отношения к Божеству, охватывающего всю человеческую жизнь» (там же, 205).

Таким образом, методом философии, по Чичерину, является диалектика как высшая форма логики; предмет же философии характеризуется им двояко. С одной стороны, его составляет только форма познания, с другой — само первоначало. В данном случае мы видим конфликт двух версий отношения предмета и метода познания, и в первую очередь предмета и метода философии — представления о различии формы и содержания познания и требования их единства для его возможности. Именно этот конфликт выражается как в двойственности характеристики предмета философии, так и в предпочтении, отдаваемом автором религии перед философией.

От взглядов на предмет и метод философии Б. Н. Чичерина перейдем к рассмотрению позиции, занимаемой по этим вопросам самым, пожалуй, знаменитым русским мыслителем — В. С. Соловьевым, который решает их схожим образом. В своих сочинениях В. С. Соловьев упоминает о двух видах философии. Первый, уже состоявшийся ее вид, — «отвлеченная философия» (131, 149). Второй — «свободная теософия или цельное знание» — согласно Соловьеву, еще только должен быть осуществлен (там же, 175). «Отвлеченная философия» имеет своим предметом форму знания, она направлена на «формальное совершенство знания, его логическую правильность как системы» (там же, 149). Но «то главное, что имеет в виду наш ум в своей теоретической деятельности, — познание самой истины, т.е. познание сущего не только в его данной действительности, но

и в его целостности, или универсальности, познание всего в единстве, — эта цель столь же мало достигается положительной наукой, как и отвлеченной философией» (130, 730 — 731). Познание формы знания предшествующей философией так же недостаточно, так же не представляет собой цельного знания, а только «отвлеченные начала», как и богатство фактических сведений, приносимое положительной наукой. По Соловьеву, поскольку «само по себе рациональное мышление (т. е. «отвлеченная философия». — А. И.) не может получить соответствующего ему, т. е. всеединого, или истинного содержания, следовательно, должно получать свое содержание из того существенного и положительного познания, которое определяется верою и идеальным созерцанием» (там же, 737), «от знания религиозного, или теологии, разумея под этою последнюю знание всего в Боге, или знание существенного всеединства» (там же). Знание, по Соловьеву, должно стать цельным, т. е. таким, в котором «теология [...] в гармоническом соединении с философией и наукой образует *свободную теософию* или *цельное знание*» (131, 175), последнее есть одновременно и наука, и философия, и теология.

Предмет цельного знания Соловьев характеризует следующим образом: «Истинно-сущее как в нем самом, так и в его отношении к эмпирической действительности субъективного и объективного мира, которых оно есть абсолютное первоначало» (там же, 195), иными словами, Бог сам по себе и в его единстве с миром и человеком. Соответственно вышесказанному должны существовать три философ-

ские науки: «органическая логика, органическая метафизика и органическая этика» (там же, 195). Первая рассматривает абсолютное начало само по себе, в его собственных определениях; вторая — его как производящее конечную действительность; третья — «имеет своим предметом абсолютное начало как воссоединяющее с собою конечный мир в актуальном синтетическом единстве» (там же).

Ход развития цельного знания начинается с опыта, который дает ему «материал» (момент «научности» в цельном знании), который должен получить соответствующую форму посредством обработки «отвлеченным мышлением». Последнее с помощью «общих понятий» осуществляет «отрицание явлений и указание идей» (там же, 204) (момент философии в цельном знании). К идеям необходимо прийти, поскольку «общая целокупность идей в их внутреннем отношении или взаимодействии» есть «объективное выражение истинно-сущего» (там же, 206). Но для перехода к идеям недостаточно одной отрицательной работы общих понятий, необходимо еще и «умственное созерцание» (там же, 203) идей — вдохновение, которое производится в нас «идеальными существами» (там же, 207). Поскольку же не отдельные идеи суть выражение истинно-сущего, но их целокупность — «идеальный космос» (там же, 206), постольку необходим способ соединения отдельных идей. То, что их соединяет, Соловьев называет логосом, поэтому и науку о целокупности идей он называет логикой, а ее методом — диалектическое мышление.

Таким образом, метод истинной философии, по Соловьеву, содержит несколько моментов — чувственное созерцание, его обработку посредством общих понятий, умственное созерцание идеи первоначала и диалектическую разработку собственных определений первоначала. Соловьев также говорит о том, что наряду с диалектикой существуют еще два основных философских метода — анализ и синтез. Как диалектика составляет метод «органической логики», так анализ — метод «органической метафизики», а синтез — метод «органической этики» (там же, 227). Анализ, по Соловьеву, есть восхождение от факта к его «первым общим началам», синтез — приведение двух сфер «к их высшему единству» (там же). Зачем анализу, «органической метафизике», восходить к общему началу, а синтезу — к высшему единству, если первоначало и первоединство уже до того исследованы «органической логикой», и как корреспондируют между собой части, а следовательно, и методы «свободной теософии» — на эти вопросы ответа у В. Соловьева мы не находим.

Но более важным нам представляется следующий момент в интеллектуальных конструкциях русского мыслителя. Согласно Соловьеву, «абсолютное первоначало само по себе как безусловная единица, никогда не могущая стать многим, но обладающая всею множественностью, не может [...] составлять содержание (или быть материей) познания» (там же, 221). По этой же причине, как нам представляется, оно не может быть и формой (или методом) познания. Поэтому вывод, совершаемый

Соловьевым, логичен: «Абсолютное первоначало безусловно непознаваемо» (там же, 221). Следующее же за ним утверждение о том, что «абсолютное начало безусловно и исключительно познаваемо» (там же), относится уже не к нему самому по себе, а к его «проявлениям», к его «предикатам», т. е. к множественности, о которой просто утверждается, что она есть множественность, проистекающая из единства, из первоначала. Здесь и завязан узел отношения предмета и метода философии у Соловьева. Поскольку предмет философии распадается у него на непознаваемое единство первоначала и познаваемую множественность его проявлений, постольку и метод расколот на две разнородные и внутренне не связанные части — «умственное созерцание», которое одно только и дает истинное содержание философии, и остальные формы опытного и рационального познания, о которых также просто утверждается, что они адекватны своему предмету.

От противопоставлявшего единое и многое В. Соловьева перейдем к утверждавшему многое в качестве истинного Б. В. Яковенко. Уже в самом названии философской концепции Б. В. Яковенко — «трансцендентальный плюрализм» — содержится указание на основные черты предмета и метода утверждаемой им философии. Согласно Яковенко, «единым предметом философских исканий является Сущее во всем своем целом, во всех своих деталях, во всех своих обнаружениях, — значит, сущее как Сущее» (191, 95). По Яковенко, указанный предмет философии постепенно выясняется всем ходом

истории философии. На ее предшествующих стадиях он затемнялся предрассудками — бессознательным самопроецированием познающего субъекта на объект познания в виде «натурализма, антропоморфизма, психологизма и интенционализма» (там же, 136). Это вело в истории философии к неизбывному дуализму философских концепций, который философы хотя и пытались преодолеть посредством монистических систем, выдвигая учения о едином Логосе, но эти попытки никогда не были в состоянии продвинуться дальше «монодуализма». Решение же, по Яковенко, состоит в следующем: «Сущее должно быть понято не как Логос, наполняющий собой всё, а как само это Всё в своей самодовлеющей „Всецности“, как органическая система категорий, в себе и через себя исчерпывающих всю истину, всё бытие» (188, 89), поскольку «плюралистическая множественность есть основное и характернейшее свойство» Сущего (191, 162). Таким образом, претензия Яковенко к предшествующим философским системам состоит в том, что они, посредством самопроекции познания на свой предмет, делали из него особую, отличную от «всего» субстанцию или сущность, в то время как он и есть само сущее — Всё.

Указанный «плюрализм сущего [...]» выражается прежде всего *в полной самостоятельности отдельных широких сфер сущего*: нравственного, прекрасного, святого, экономического, бытийного и т. п.» (189, 261 — 262). По Яковенко, обычно некритическим образом объясняли все сферы сущего по схеме какой-либо одной, но в отношении сущего существенно

то, что оно есть всё, т. е. каждое сущее полностью самостно, несводимо к другому. «Святость», например, несводима к «Нравственному». Тут очевидна значительная близость концепции Яковенко с неокантианской философией ценностей. Но плюрализм этим не исчерпывается: «Он выражается не только в разности и самостоятельности сфер, *но и в разности и самостоятельности личностей*. Всё в сущем, всё, что есть, всё, что наличествует, т. е. всё сущее, или наличествующее, есть и наличествует как то, что оно есть, как именно это и такое-то наличествующее, — пишет Яковенко. — Каждая личность, каждое сущее самостно, в себе концентрировано, собою самим регулируемо и правимо; каждое наличествующее есть свой собственный закон, свое собственное определение, свой собственный жизненный источник» (там же, 262).

При такой постановке вопроса, во-первых, не понятно, в чем можно было бы найти некий «атом» существования. Скорее, наоборот, «Сущее» будет расползаться, исчезать при попытке его познать. Во-вторых, не понятно, чем это «Сущее» отличается от созерцаемого в дофилософской повседневности «всего»? Если первая проблема осталась вне поля зрения создателя концепции «трансцендентального плюрализма», то вторую должен разрешить его метод. По Яковенко, «единым методом философского мышления является критическая, разумная интуиция» (191, 95). Философский метод, по Яковенко, двуедин, он состоит из подготавливающего «критически-феноменологического метода» (там

же, 161) и метода исследования собственно предмета философии — разумной интуиции. Яковенко следующим образом иллюстрирует данный метод на примере исследования сферы «Прекрасного»: «Отправляясь от культурно-исторической данности искусства, философия стремится путем разумной критики выявить из этого материала подлинные основные черты Прекрасного, освободить его от Бытия и Человека» (там же, 118). В результате разумной критики данности и предпосылок мысль освобождается от «одежд субъективизма, чувственности и фантазии», всякого «продукта феноменалистической проекции» (там же, 133), становится мыслью «в ее чистоте и самостоятельности» (там же, 128) и потому достигает непосредственного созерцания сущего, выступает как разумная интуиция последнего. Решение Яковенко вопроса о методе философии настолько сходно с решениями Риккерта и Гуссерля, что остается только отослать читателя к тому, что было сказано о них.

Советский период отечественной философской мысли ознаменован рядом ярких фигур, одной из которых был П. В. Копнин. В своих философских сочинениях П. В. Копнин развивал ленинскую идею о совпадении диалектики, логики и теории познания, дав собственное истолкование положению Ф. Энгельса об утрате философией роли науки наук и ограничении ее предмета мышлением. По Копнину, диалектический материализм является «методологией научного познания» (70, 27). Метод Копнин определяет как «такой способ деятельности чело-

века, в котором воедино соединяются познанные объективные закономерности с человеческой целенаправленностью на теоретическое и практическое овладение предметом» (71, 68). В связи с этим «материалистическая диалектика является логикой, но отнюдь не потому, что она своим предметом имеет мышление, — пишет Копнин. — Напротив, именно потому, что материалистическая диалектика вскрывает законы движения вещей и процессов, она становится и методом, логикой движения мышления к обнаружению объективной природы предмета» (70, 45). Марксистская философия «вскрывает законы и формы развития всякого объекта, предмета вообще» (там же, 46) и именно это делает ее научным методом, обеспечивает объективную значимость ее законов. Она соответственно есть «наука о наиболее общих законах всякого движения» (там же, 110). Будучи таким учением, она в то же время является и логикой, наукой о «самых формах постижения мыслью объективной реальности, формах совпадения субъективного с объективным» (там же, 47).

Но при этом, примечательным образом, метод самого выведения содержания диалектики характеризуется Копниным как обобщение, абстракция, анализ и синтез: «Философское научно-теоретическое мышление — это своеобразный вид абстрагирования, выделение отдельных закономерностей из совокупного опыта науки и всей общественной практики» (там же, 328); «философский метод возникает из обобщения всех других методов» (71, 70); «теории научного, результаты художественного освоения действитель-

ности и т. п. выступают исходным пунктом философского анализа» (70, 326—327). На наш взгляд, соотношение искомого — диалектики — и метода его поиска в такой ситуации более чем проблематично.

Позиция Э. В. Ильенкова в отношении предмета и метода философии близка позиции Копнина, но, в то же время, и отличается от нее. Ильенков также, вслед за Ф. Энгельсом, ограничивает философию диалектической логикой, отвергая как неправомерные ее прежние претензии на «всеобщие теории бытия», но трактует ее именно как науку о мышлении. При этом мышление, разумеется, понимается им гораздо шире, чем только субъективная теоретическая деятельность: «Логика обязана показать, как развивается мышление, если оно научно, если оно отражает, т. е. воспроизводит в понятиях, существующий вне и независимо от сознания и воли предмет, иными словами, духовно репродуцирует его, реконструирует его саморазвитие, воссоздает его в логике движений понятий, чтобы воссоздать его потом и на деле — в эксперименте, в практике. Логика и есть теоретическое изображение такого мышления. Из сказанного ясно, что мышление мы понимаем как идеальный компонент реальной деятельности общественного человека, преобразующего своим трудом и внешнюю природу, и самого себя» (53, 8).

Разумеется, по Ильенкову, как и по Копнину, в практике и теории отражаются объективные закономерности природы и истории; связь диалектической логики с ними обеспечивает ее, таким образом, объективной значимостью. Однако Ильенков, опре-

деляя предмет диалектической логики, акцентирует не объективную значимость ее законов, а то, что они суть законы мышления. Диалектика как метод применима «к любому предмету во Вселенной» (там же, 314). Логика же как наука есть «наука о процессе отражения предмета мира (природы и истории) в человеческом мышлении. Наука о превращении действительности в мысль (т. е. о законах познания, о законах высшей формы отражения), а мысли в действительность (т. е. о законах практической реализации понятий, теоретических представлений — в естественно-природном материале и в истории)» (там же) или, иначе, «наука о теоретическом и практическом овладении, освоении мира общественным человеком» (там же, 314—315). Диалектическая логика, по Ильенкову, имеет дело с законами развития природы и общества не непосредственно, а поскольку они познаны «в ходе тысячелетнего развития научной культуры» и проверены «на объективность в горниле общественно-человеческой практики» (там же, 201).

Отсюда и определенная коррекция его представления о методе диалектической логики по сравнению с позицией П. В. Копнина. По Ильенкову, необходимо не просто «развивать» категории диалектики на основе «достижений современной науки [...], следует сначала ясно понять, что *именно* нужно развивать, иначе говоря, уяснить то *действительное содержание* логических категорий, которое откристаллизовалось в результате более двухтысячелетнего развития философии как особой науки, специаль-

но занимавшейся этим делом» (там же, 316). «Прежде чем делать „философские обобщения“ в области других наук, — пишет Ильенков, — надо уже обладать серьезнейшей специально-философской грамотностью, т. е. критическим пониманием истории своей собственной науки, обладать всем выработанным предшественниками опытом „философского обобщения“» (там же, 317). Другими словами, метод философии не есть простое «обобщение» методов и содержания других наук.

Близок к Э. В. Ильенкову Л. К. Науменко. Согласно ему, предмет философии также есть мышление, но «мышление — предмет философии постольку и в меру того, как оно постигает истину. Поэтому не все в мышлении и познании составляет предмет философии» (110, 136). Предмет философии есть «только адекватное объекту мышление» (там же), выражаясь иначе, — «тождество мышления и бытия» (там же). Солидаризируясь с Ильенковым, Науменко утверждает: мышление «активно противопоставляет случайной картине реальности ее необходимо-истинную картину, тому, что кажется, то, что должно быть, исходит из всеобщего, некоторой идеальной схемы объекта, его понятия, идеи, а не приходит к этому всеобщему в результате абстрагирования и обобщения эмпирических явлений» (там же, 137). Мышление в установлении «идеальных схем объекта» не должно «рабски следовать за случайными формами опыта» (там же), поскольку оно в этом случае неизбежно путается в противоречиях. Напротив, оно находит «устойчивую опору внутри себя, гля-

дя в особую реальность, необходимым и всеобщим образом открывающуюся разуму» (там же). В этом обращении к себе оно и добирается до искомого тождества бытия и мышления — до идей. «Идея — это идеальная вещь или идеальная, но объективная схема вещи. Одновременно это и понятие вещи, т. е. схема ее понимания, мышления, т. е. вещь вне мышления и вещь в мышлении», — пишет Науменко (там же). Идеи, по Науменко, суть «схемы коллективного разума» — испытанные им «образцы правильного, истинного понимания вещей» (там же, 138), которые воплощаются, объективируются, овеществляются в предметах материальной и духовной культуры, «„умных вещах“ (созданных человеком и для человека)» (там же). Будучи таким образом объективированы, они заданы индивидуальному сознанию, более действительны для него, чем его собственный опыт, и в этом смысле они априорны. Культура при этом исторична, т. е. имеет место динамика, развитие культуры — история, которая «есть способ движения противоречия, порождения и разрешения его» (там же, 139). Это диалектическое движение есть постепенное приближение к познанию бытия, точнее, постепенное совершенствование идеальных схем, а «принцип тождества бытия и мышления и есть научное выражение этого закона» (там же). Методом постижения указанного предмета, по Науменко, является диалектика: «Мыслить логически, т. е. последовательно, можно только диалектически» (там же, 143), постигая «конкретный предмет науки как единство разнообразного» (там же).

В качестве возражения двум последним рассмотренным точкам зрения стоит указать на то обстоятельство, что ими не указан, да, пожалуй, и не может быть указан, предел развития познания «идей». Поскольку же приближение к беспредельному невозможно, постольку в предлагаемой Э. В. Ильенковым и Л. К. Науменко картине исторического развития познания нет оснований для утверждения о прогрессе в этом отношении.

Фундаментальным и серьезным по замыслу является труд М. В. Желнова «Предмет философии в истории философии. Предыстория». В нем предлагается следующая версия определения предмета философии: «Истинным предметом философии является диалектический процесс взаимоотношения субъективного и объективного как фона, на котором действует диалектика реально функционирующего отношения сознания и бытия» (43, 26). В самом узком смысле предметом философии является «сам реально существующий (независимо от степени его осознания) процесс диалектического взаимоотношения субъективного и объективного „как такового“, важнейшей стороной которого является отношение сознания и бытия» (там же, 108). Во-вторых, «предметом философии в более широком смысле является история смены прошлых субъективных представлений о „философских проблемных ситуациях“, история смены „вопросов“ об объективном содержании, изучаемом философией, т. е. о собственно предмете философии: диалектике субъективного и объективного, отношения сознания и бытия» (там

же, 109). И в-третьих, «предметом философии *в самом широком смысле* является история смены философских „методов“ подхода и решения соответствующих „проблемных ситуаций“, вопросов об отношении субъекта и объекта, сознания и бытия» (там же, 109—110). По Желнову, «сама философия как наука — это прежде всего *конкретное состояние* на данном этапе исторического развития, в настоящее время, *конкретных знаний* о собственно предмете философии» (там же, 110) — «реальной диалектике субъективного и объективного» (там же). В целом данный подход к предмету философии, в силу того что он ориентирован на единство ее предмета и метода (предметом философии заявлена диалектика, которая одновременно есть и метод философии), заслуживает высокой оценки. Но в то же время вопрос о предмете философии рассматривается Желновым без рассмотрения вопроса о методе, что, при всех достоинствах работы, делает ее только предварительными размышлениями о предмете и методе философии.

Подход к решению вопросов о предмете и методе философии М. Г. Макарова близок к подходу Копнина. Согласно М. Г. Макарову, философия «представляет собой совокупность дискурсивных утверждений (логически последовательных, когда каждая мысль вытекает из предыдущей и обуславливает последующую) об общих чертах действительности, месте в ней человека, его роли в мире» (91, 5). Под действительностью здесь понимается как движение и развитие природы, так и история обще-

ства, которые охватываются «последовательным проведением материалистической диалектики» (там же, 187). Соответственно этому, «будучи *научным мировоззрением*, т. е. в сущности своей наукой о мире, месте человека в нем и о вытекающих отсюда возможностях, целях, ценностях, марксистско-ленинская философия в то же время — *наука о мировоззрениях*, принципах их построения, критике их» (там же, 190). Решение мировоззренческих вопросов осуществляется философией, по Макарову, не путем «спекулятивного конструирования» мира (там же), а путем «*высшего синтеза* теоретических наук, выводов практики и всей культуры», т. е. преимущественно «исходя из материала специальных наук» (там же), особую роль среди которых играют для философии «политическая экономия и теория научного коммунизма» (там же, 191). В то же время «мировоззренческая сущность новой философии, противостоящей спекулятивной „науке наук“, определяет ее методологический характер как *универсального метода наук, политики, развития культуры, а также науки о всеобщем методе*» (там же, 190). По Макарову, материалистическая диалектика, всеобщий метод, является в то же время и методом самой философии, наукой о котором она также является.

П. В. Алексеев и А. В. Панин в своих учебных пособиях определяют предмет философии как «сложную, многорасчлененную целостную систему „мир-человек“, важнейшими сторонами которой являются всеобщие законы развития природы, общества, мышления и всеобщие закономерности от-

ношения материи и сознания» (4, 53); или, короче, «всеобщее в системе „мир-человек“» (3, 3). Каждая из указанных в определении подсистем делится на уровни, отношения же между подсистемами как в целом, так и на различных их уровнях подразделяются на различные аспекты — «онтологический, познавательный, аксиологический, предметно-преобразовательный» (4, 52). Соответственно этому систему философии составляет комплекс философских дисциплин, каждая из которых имеет своим предметом особый уровень системы «мир-человек» в особом аспекте отношений подсистем. «Философия, — пишут Панин и Алексеев, — выступает в двух ипостасях: 1) как информация о мире в целом и отношении человека к этому миру и 2) как комплекс принципов познания, как всеобщий метод познавательной деятельности» (3, 4). И так дело обстоит именно потому, что «метод — это та же теория, но повернутая своим острием на процесс дальнейшего познания и преобразования мира» (4, 231). Согласно Панину и Алексееву, философия как «всеобщий (философский) метод познания» (там же, 386) есть диалектика. Диалектика, по Панину и Алексееву, есть вид формальной логики и представляет собой «систему принципов исследования» (там же, 387). Хотя при этом Алексеевым и утверждается единство философской теории и метода философии, однако описание им способа создания метода философии оставляет на этот счет сомнения, поскольку «всеобщий философский метод возникает как обобщение частных» (там же, 267). Даже если предположить,

что философская теория возникает путем обобщения частных теорий, то ведь в любом случае она не есть результат обобщения методов частных наук, а в них, как известно, теории и методы суть различное. Возникает также вопрос об отношении метода самой философии, который в приведенной цитате охарактеризован только как обобщение, и философии как метода, т. е. диалектики.

Данному определению предмета философии близки также определения, даваемые К. П. Любутиным и Д. В. Пивоваровым (см. 88, 4 и 410) и В. В. Соколовым (см. 128, 6 и 10).

В отечественной философской мысли рассматриваемого периода особняком стоит творчество М. К. Мамардашвили. Согласно парадоксально звучащему определению М. Мамардашвили, предметом философии является сама философия (93, 23). В нем дважды употребленный термин «философия» имеет различное значение. В первом случае под ним подразумевается «специальность, квалификация, отрасль культуры или духовной деятельности человека» (92, 33). Во втором — «некая реальная философия как элемент устройства нашего сознания» (93, 23). Говоря о философии в первом смысле, Мамардашвили имеет в виду «экспликацию» второй «с помощью того, что оказывается затем философскими понятиями» (там же). Что же такое «реальная философия»? По Мамардашвили, она есть особый акт, в отличие от всех других актов сознания не выражающийся никаким продуктом, некая пауза, не разряжающаяся «в реактивных поступках, делании

дела и даже эмоциях и страстях» (92, 28). Это — акт «осмысления мира и себя в нем», дающий нам «некое обобщенное, универсальное знание, свободное от повседневной „гонки за происходящим“» (там же, 29). В другом месте Мамардашвили характеризует философию как мышление о любых предметах (96, 58). Но обе эти характеристики совершенно не означают сближения его определения философии с привычными, ведь, по Мамардашвили, «философия не представляет собой систему знаний, которые можно было бы передать другим и тем самым обучить их» (93, 14). Предмет философии — философский акт — есть «чувство собственного существования» (там же, 23), некоторое «событие мысли» (95, 103), некоторый «сдвиг». Он осуществляется тогда, когда любые предметы рассматриваются «под углом зрения конечной цели истории и мироздания» (96, 58), когда они «ставятся под луч одной проблемы — конечного смысла» (там же, 60). Именно осуществляя этот акт, человек осуществляет свое назначение, исполняется в качестве человека, посредством задавания таких вопросов человек создает себя как человека. Этот акт, по Мамардашвили, и есть собственно мысль. Однако притом, что «философ имеет дело прежде всего со своим индивидуальным сознанием и, ориентируясь на это сознание, обязан выразить правду своего состояния» (94, 55), за его индивидуальным сознанием стоят «общественные состояния и тенденции», «точкой пересечения» которых и является философ (там же). Поэтому удача «экспликации», перевода в понятия этого акта обусловлена

«подвигом мысли» его предшественников. Именно такие акты и составляют предмет философии — «собственный невыдуманый живой опыт» (93, 17), и потому она может быть охарактеризована как «мысль мысли» (94, 54).

Каким же образом осуществляется этот акт, каков его «метод»? По Мамардашвили, необходимо «подвесить» «любые предметные представления» (95, 105), «блокировать нашу манию мыслить картинками» (96, 60), убрать «картинки и предметные референции из нашего сознания» (там же). Только осуществив это, мы и начинаем мыслить в подлинном смысле слова, совершаем «запределивание», мыслим нечто «на пределе», в его идее (там же), т. е. таким, каким оно никогда не осуществляется внутри мира в виде какого-либо события или состояния. Но только это и требуется, поскольку идея, «предельное описание есть средство мышления» (там же). Как видим, Мамардашвили так определяет метод философии, что все его внимание сосредотачивается на предваряющей собственно философское мышление стороне метода, а метод дальнейшего развития мысли им вовсе не рассматривается.

Позиция, занимаемая по вопросам предмета и метода В. С. Библером, показательна для изменений, произошедших в этом отношении в постсоветский период. По В. С. Библеру, «в канун XXI века философы *общаются* в контексте понимания и обоснования *философии культуры*» (12, 160), философская логика превращается в «логику культуры» (11, 254). «Логи-

ка культуры» и является теперь предметом философии. «В современном мышлении, — пишет Библер, — человек выходит за пределы не только содержания, но и *формы* нововременной логики, он формирует свои идеи не по *схематизму* „науки“, но в ключе „*произведений культуры*“. Понять это современное мышление — понять современный Разум — задача философской логики в канун XXI века» (там же, 387). Современный разум, «логика культуры», существует как диалог, «спор Разума и Разума», «одной культуры мышления [...] и другой культуры мышления» (там же, 254). Философия и должна понять эту логику, этот диалог, причем соответствующими средствами, — она должна стать «диалогикой», некоей сверхлогикой — Логикой отношения логик.

Библер следующим образом описывает ее метод: «В философской логике, понятой как *логика культуры*, все мышление определенной эпохи замыкается на себя, мыслитель стремится реализовать в логике ее способность обосновывать собственные начала, но тем самым осуществляет выход за пределы наличной логики и — в точке понятия — в диалог (противостояние) различных логик, различных предельных определений того, что есть логика. В понятие сворачивается гигантский, многовеково разветвленный поток мышления, формируется как бы одно *мегапонятие*. Понятием выступает вся логика эпохи как единое целое; логика обнаруживает свою „двусубъектность“, „импредикабельность“; логика актуализируется как парадокс превращения логик» (там же). Нетрудно заметить, что при

таким определении предмета философии в те-
ни остается отношение философии к процессам
и объектам природы и со стороны предмета, и со
стороны метода.

Значительное сходство с позицией Библера мы
встречаем у А. С. Ахиезера (см. 8: 3, 10, 16, 17).

В учебном пособии по философии под редак-
цией В. И. Стрельченко и в учебнике «Философия:
Учебник для вузов» под редакцией Г. В. Стельмашу-
ка философия определяется следующим образом:
«Философия [...] — форма общественного созна-
ния, представляющая собой совокупность теоре-
тически осмысленных взглядов на человека, мир и
взаимоотношения между человеком и миром. Фи-
лософия является учением о предельных, всеобще-
универсальных основаниях бытия мира, его позна-
ния и практического преобразования» (145, 7; см.
также 17, 10). При этом оба элемента определения
предмета философии объединены здесь не внеш-
ним образом; поскольку знание, и в первую очередь
философское, представляет собой результат синте-
за духовной активности человека и объективного
содержания, постольку установление последнего
требует изучения как духовной активности челове-
ка, так и их отношения. Здесь подчеркивается также
тесная взаимосвязь предмета и метода философии:
единство философского знания, а следовательно, и
его предмета в истории философии обеспечивается
«общностью самих способов его выделения, общно-
стью методов постановки и разрешения соответ-
ствующего круга проблем» (17, 23 — 24).

Основным методом философии является рефлексия — «способность сознания наблюдать за своими собственными действиями в процессе духовного освоения объекта» (там же, 32). Но, разумеется, не любая, а только систематически организованная рефлексия есть метод философии. Точнее определенная, она есть диалектика и феноменологический метод. Первая есть одновременно и «универсальная теория развития», и «учение о законах движения (развития) форм мышления, его категорий на путях порождения нового знания» (там же, 34). Феноменологический же метод, являющийся дополнением диалектического, состоит в ряде «специальных процедур феноменологической редукции» (там же), направленных на «исключение из содержания сознания различного рода укорененных в нем догм и шаблонов, стереотипов мышления, традиционных установок и схем» (там же).

Отслеженные нами на приведенном выше материале тенденции в осмыслении отношения предмета и метода философии — наличие серьезных, доходящих до противоречия разногласий в их определении, заметное ослабление внимания к отношению предмета и метода — еще более заостряются в отечественной философской литературе последних пятнадцати лет. В ней представлен чуть ли не весь спектр возможных решений данных вопросов — от крайнего объективизма до не менее радикального субъективизма философских концепций, а вопрос о методе философии играет в этих размышлениях все менее значительную роль.

При всем их различии в качестве объективистски ориентированных должны быть охарактеризованы определения предмета философии: например, у А. Г. Спиркина — «мир в целом» (133, 7); у Г. Г. Майорова — «Абсолют» (90); у Т. И. Ойзермана — «всеобщий диалектический процесс» (113, 14). Субъективистские версии предмета философии также предстают в широком спектре. Так, А. А. Гусейнов, подобно приверженцам баденской школы неокантианства, объявляет философию «учением о ценностях» — этикой (32, 65). По Гусейнову, дело обстоит так, поскольку философия, стремящаяся охватить мир в целом, не может опереться ни на что, кроме ценностей — факторов, определяющих деятельность представления о мире и потому скрыто присутствующих в любой онтологии и гносеологии. Сходной позиции придерживаются Н. С. Мудрагей: «Философия [...] является одной из самых ярких представительниц гуманитарного знания и одной из самых трудолюбивых разработчиц гуманитарных ценностей» (102, 140); С. Н. Мареев и Е. В. Мареева: «Классическая философия (с которой авторы солидарны. — А. И.) исследует не природу, а человека. И человек ее интересует прежде всего как *носитель духа, идеального, идеалов*, как *субъект* свободы и творчества» (97, 6). Ю. Н. Солонин и Б. И. Липский, в целом разделяя эти позиции (провозглашается новая, «ориентированная на ценность» рациональность, которая «концентрирует внимание не столько на самом предмете, сколько на отношении к нему» (132, 6)), вносят в эту версию

предмета философии элемент историзма: «Новая, *ценностная*, ориентация акцентирует внимание на временных отношениях, связанных с реалиями действительного исторического процесса» (там же). И потому предмет «современной философии» корректируется Солониным и Липским: «Основной задачей становится уже не столько обнаружение и утверждение неких универсально-всеобщих истин, сколько прояснение смысла человеческого бытия, культуры исторической эпохи и др. На передний план выдвигается теперь понятие смысла, которое не обладает абстрактно универсальным характером» (там же, 8).

Разумеется, спектр мнений не исчерпывается крайними решениями. Как и прежде, выдвигаются и более взвешенные определения предмета философии. Кроме вышеупомянутых здесь стоит указать в первую очередь на позицию, занятую в данном вопросе авторами учебника «Введение в философию» под редакцией И. Т. Фролова: «Философия — это система самых общих теоретических взглядов на мир, место в нем человека, уяснение различных форм отношения человека к миру» (16, 18). Вместе с тем в современной философской литературе присутствуют также тенденции к определенной «инструментализации» философии, сведению ее к средству решения культурных и социальных проблем. А. Ф. Зотов, например, говорит о «функционалистской точке зрения» современной философии, согласно которой философия должна «в первую очередь или единственно служить целям органи-

зации социального опыта» (44, 26). В. С. Стёпин, утверждая, что философия обосновывает «базисные ценности социальной жизни» (134, 16), видит ее цель в выявлении и исследовании на предмет их жизнеспособности «новых ценностей» и «мировоззренческих универсалий» (там же, 26). А. С. Ахиезер, чья позиция близка позиции Библера, считает, что философия должна содействовать «формированию динамичного культурного основания все более сложных решений, выработки новых смыслов» (8, 3). Самим «предметом философствования сегодня в России, — пишет Ахиезер, — является линия раскола, точнее способности людей ее преодолевать, способности наращивать способности это делать» (там же, 16 — 17). С нашей точки зрения, эта линия истолкования философии, отталкиваясь от «ценностей», через историзацию последних ведет к рассыпанию предмета философии на «уникальные» «смыслы» и логичным образом — к ее инструментализации как следствию утраты единства предмета.

Итак, наше исследование вскрыло картину, подобную которой вряд ли встретишь в какой-либо другой области знания. В отношении как предмета, так и метода философии в обозреваемый, и при этом не такой уж продолжительный по историческим меркам, период приходится констатировать отсутствие единодушия. Выдвигаемые то одним, то другим философом или философским течением версии находятся в постоянной борьбе друг с другом, что, может быть, не так уж и плохо. Но, что гораздо хуже, с нашей точки зрения, нет оснований утверждать,

что в этой борьбе осуществляется некоторый прогресс философского знания, что в ней последнее эволюционирует, продвигается вперед. Эта борьба, скорее, ведет к пессимизму в отношении философии, к сомнению в ее научном статусе и состоятельности.

С нашей точки зрения, и здесь мы должны обратиться к тезисам, выдвинутым в начале данной работы, причиной такого положения дел является упущение из виду, за редкими исключениями, требования единства предмета и метода философии. Хотя в творчестве отдельных философов в этот исторический период решению вопроса о методе философии уделялось заметное место, но в целом можно говорить о том, что в философствовании современной эпохи он играл второстепенную роль по сравнению с вопросами о содержании. О том же, чтобы обосновать применимость того или иного метода, а сделать это корректным образом можно только сознательно опираясь на единство предмета и метода, речь практически никогда не идет. Такое невнимание к методу, в силу того что форма познания не является безразличным по отношению к его содержанию моментом, ведет и к необеспеченности предмета познания.

На наш взгляд, одним из путей преодоления существующего положения дел в философии является раскрытие содержательной взаимосвязи ее предмета и метода. Указанная задача в силу особенностей философского знания подразделяется на ряд подзадач. Во-первых, необходимо определить, каким, в связи с требованием единства предмета

и метода, должен быть предмет философии. Во-вторых, поскольку движение философской мысли неизбежным образом должно начинаться с некоторой данности, необходимо ответить на ряд следующих вопросов. С чего должно начинаться движение философской мысли? В каком отношении находится исходная данность к собственно философской точке зрения? Если они не тождественны, то каков способ достижения философской точки зрения? В-третьих, следует уяснить, каким образом должно в единстве предмета и метода развивать философское содержание, т. е. каков метод развития собственно философского содержания. В деле приближения к решению указанных задач ничто не может быть более полезным, чем исследование результатов тех философских учений, в которых указанное единство было выставлено в качестве сознательного требования и целенаправленно преследовалось. К числу таких немногочисленных философских учений принадлежит наукоучение И. Г. Фихте. Фихте не просто выставил указанное требование, но и попытался выстроить свою философию исходя из этого требования.

ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФИИ В НАУКОУЧЕНИИ И. Г. ФИХТЕ

1. Проблема предмета метафизики в критической философии И. Канта

Непосредственным предшественником И. Г. Фихте в истории философии является И. Кант. Но соседство в истории философии не является событием только исторического порядка. В 1791 г. Фихте предпринял путешествие в Кенигсберг, желая лично познакомиться с автором критической философии. Фихте был признан Кантом, переписывался с ним около 10 лет и с его легкой руки прославился во всем немецкоязычном научном мире (Кант рекомендовал своему издателю первое сочинение неизвестного автора — «Критику всяческого откровения»). Такие тесные взаимоотношения двух философов предполагают серьезную степень общности философских взглядов. Сверх того, Фихте перенял у философии Канта одно из двух ее самоназваний — «трансцендентальная философия», тем самым недвусмысленно указав на преемственность. Все эти факты подталкивают к мысли о том, что философские учения Фихте и Канта являются не случайными соседями в некотором искусственно сложенном целом, которое по тем или иным, внешним этим учениям, причинам

называют историей философии, а внутренне связанными друг с другом формами философской мысли. При этом, если бы Фихте развивал концепцию Канта только в отношении ее деталей или вообще целиком и полностью придерживался бы взглядов своего предшественника, то его философское учение, без сомнения, не заслуживало бы собственного места в истории философии. В этом отношении примечательным представляется тот факт, что Фихте, используя, так же как и Кант, два обозначения своего философского учения, не заимствует второе у него, но изобретает собственное — «наукоучение». Второе наименование, используемое Кантом для обозначения собственной философии («критическая философия»), не применяется Фихте в отношении наукоучения. Это обстоятельство указывает на то, что Фихте не был удовлетворен кантовской трактовкой философии как критики разума. Вместо наименования «критическая философия» принимается наименование «наукоучение», вместо критики разума — учение о науке, притом что сам Кант стремился критикой разума обосновать науку. Изменение, мимо которого можно пройти, не заметив, но, по нашему мнению, за терминологическим предпочтением скрывается существенное изменение точки зрения трансцендентальной философии. В работе «Второе введение в наукоучение» Фихте так объясняет одну из сторон своего отношения к критической философии Канта: «Я знаю очень хорошо, что Кант отнюдь не выставил подобной (философской. — А. И.) системы, ибо тогда автор наукоучения был бы избавлен

от труда и избрал бы для обработки какую-нибудь другую ветвь человеческого знания» (147, 505).

В свете вышесказанного мы можем выдвинуть в качестве предположения (доказательством и раскрытием которого будет дальнейшее рассмотрение отношения философских учений Фихте и Канта) следующую трактовку характера изменений трансцендентальной точки зрения у Фихте по отношению к точке зрения критической философии. Они не должны быть простым переходом Фихте на отличную от кантовской точку зрения, в противном случае пришлось бы констатировать, что Фихте совершенно не понимал характера отношения своей философии к философии Канта, утверждая: «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» (156, 446), а в другом месте заявляя, что, в чем состоит «смысл и сокровенная сущность всей его (Канта. — А. И.) философии, в этом же состоит смысл и суть наукоучения» (147, 506). Трудно предположить, что автор наукоучения настолько ложно понимал характер этого отношения, что утверждал бы принципиальное единство точек зрения своей и кантовской философии при ровно противоположном положении дел — переходе наукоучения на другую точку зрения.

С другой стороны, в приведенном месте Фихте сводит отличие наукоучения от критической философии к отличию «способов изложения». Заранее ясно, что, будь наукоучение только иным способом

изложения философии Канта, то Фихте был бы не более чем одним из множества кантианцев, роль которых в истории философии сводится только к рецепции открытий Канта, по достижению чего их творчество лишается какого бы то ни было философского интереса, превращаясь в исторический памятник. Кроме того, данная характеристика сомнительна и в другом отношении: является ли «способ изложения» философского содержания безразличным для самого этого содержания, как это вроде бы следует из приведенного высказывания Фихте? Или, скорее, наоборот, — изменения в «способе изложения» не могут пройти бесследно для содержания философии? Таким образом, казалось бы чисто историко-философский вопрос о трактовке Фихте характера отношения наукоучения и критической философии приводит нас к онтологическому и теоретико-познавательному вопросу об отношении предмета и метода философии. Ближайшей проблемой будет установление трактовки И. Кантом предмета и метода философии. Отсюда, через определение проблем, возникающих вследствие кантовского варианта решения этих вопросов, мы сможем прийти к объяснению характера изменений, производимых трансцендентальной философией И. Г. Фихте в этом отношении.

Кант именует свою философию критической или «критикой познавательных способностей» (61, 46). Он, правда, пишет о том, что «критика есть необходимое предварительное условие для содействия основательной метафизике как науке» (62, 27).

В соответствии с этим высказыванием критика разума выступает как будто в качестве чего-то только подготовительного к метафизике. В «Прологеменах» же Кант и вовсе вносит последнее понятие в формулировку исходного вопроса исследования — «возможна ли вообще метафизика?» (63, 30), а сами «Прологемены» называет «введением в метафизику» (там же, 16). Но, как известно, Кант не создал сочинения подобного рода. Только некоторые из его произведений (например, «Основа метафизики нравственности») могут быть рассматриваемы в качестве возможных частей такой метафизики, но они, в любом случае, не представляют собой ни ее целиком, ни центральных ее частей. С нашей точки зрения, тот факт, что Кант не создал отличной от критики метафизики, не является случайным. Но даже не он сам по себе наиболее важен в данном отношении. Важнее установить, что Кант подразумевает под «метафизикой». В «Прологеменах» он дает следующее определение: «Метафизика есть [...] познание а priori или из чистого рассудка и чистого разума» (там же, 22). Разумеется, наиболее горячий протест у Канта вызвало бы утверждение о том, что три его «Критики» не являются познанием а priori или из чистого рассудка и разума. В чем же тогда их отличие от чаемой метафизики? В предисловии к первому изданию «Критики чистого разума» Кант говорит о своем намерении построить «метафизику природы» (62, 13). Ее отличие от критики должно состоять в большей подробности и полноте по сравнению с последней: «Обстоятельность этой системы

требует, чтобы в нее вошли все *производные* (выделено Кантом; в дальнейшем выделенный авторами цитируемых произведений текст будет приводиться без дополнительного комментария, выделенный же автором данной работы будет обозначаться в качестве такового. — А. И.) понятия» (там же, 13), в то время как в критической философии излагаются только «принципы системы». В предисловии же ко второму изданию «Критики чистого разума» говорится о том, что «при построении будущей системы метафизики мы должны следовать строгому методу знаменитого Вольфа [...], который впервые дал пример [...] того, как именно следует вступать на верный путь науки с помощью законосообразного установления принципов, отчетливого определения понятий, испытанной строгости доказательств и предотвращения смелых скачков в выводах» (там же, 27). Таким образом, если бы Кант осуществил свое намерение и изложил целиком метафизику, то в принципиальных моментах содержания она была бы тождественна критической философии и отличалась бы от нее только большей подробностью и способом изложения. Именно в этом обстоятельстве, на наш взгляд, и кроется причина того, что Кант так и не изложил метафизику в целом, поскольку она стала бы по существу повторением результатов критической философии. Отсюда понятно и намерение Канта построить «метафизику природы» и «метафизику нравственности», т. е. тех частей предполагаемой метафизики, которые, являясь развитием принципов критической философии в частной

области, не были в достаточной мере раскрыты в ней самой. Что касается метода предполагаемой метафизики, то, с одной стороны, в силу того, что Кант не осуществил этот проект, о нем трудно сказать что-либо определенное. С другой стороны, можно быть уверенным, что все характеристики метода метафизики, которые мы встречаем в приведенной выше цитате, Кант, не задумываясь, применил бы и к любой из своих «Критик». В самом деле, смешно было бы полагать, что он отказал бы «Критике практического разума» в законосообразности, четкости в определениях, строгости в доказательствах или сознательно совершал бы в ней скачки в выводах. Таким образом, в данном исследовании можно пренебречь кантовским различием критической философии и метафизики и принять за философию Канта критическую философию, содержание которой в основном совпадает с предполагаемой метафизикой; о форме же последней ничего нельзя утверждать достаточно основательно.

Что же является предметом критической философии? Сами названия трех основных работ Канта — «Критика чистого разума», «Критика практического разума» и «Критика способности суждения» — недвусмысленно указывают на то, что предметом исследования являются «познавательные способности»: критическая философия есть «критика познавательных способностей с точки зрения того, что они могут совершить априорно» (там же, 46). Если в данном случае различать объект и предмет исследования, то предметом критической философии

является собственная, не возникающая вследствие опыта определенность познавательных способностей. К этой трактовке предмета философии Канта подтолкнуло сложившееся к его времени положение дел в области гносеологии. Кант в своем определении предмета философии непосредственно отталкивался от результатов философии Д. Юма, о чем он сам сообщает в предисловии к «Пролегоменах». Юм, как известно, подверг сомнению царившее на тот момент представление о познании, восходящее к эмпиризму. Согласно эмпиризму, определенность знания целиком и полностью восходит к предметам чувственного восприятия, познающее же (субъект познания) представляет собой «чистую доску» или «пустой кабинет», т. е. нечто, не обладающее собственной определенностью и соответственно не привносящее никакой собственной определенности в познание. Юм справедливо указал на то, что в самих по себе данных чувственного восприятия содержится только временная последовательность явлений, но не необходимость их взаимосвязи. Вывод, который делает на этом основании Юм, заключается в том, что представление о такой взаимосвязи не объективного, а субъективного происхождения. А поскольку Юм разделяет с эмпиризмом ту позицию, что все существенное в познании объективного происхождения, постольку он приходит в отношении познания к скептическому выводу.⁴ Мы сами при-

⁴ Данное исследование только косвенным образом касается философии Д. Юма, поэтому мы опускаем все нюансы

вносим в наблюдаемые нами явления понятие необходимой связи (Юм говорит только об одном виде такой связи — связи причина — действие) на основании привычки наблюдать определенные явления в определенной временной последовательности. Это обстоятельство, с точки зрения Юма, полностью уничтожает объективную значимость достигаемого таким образом знания.

Нетрудно заметить, что, хотя Юм говорит только об одном из видов необходимой связи явлений и подвергает сомнению только опытное познание, последствия его открытия имеют значение для гораздо более широкой области. Ясно, во-первых, что и все другие виды необходимой связи (например, субстанция — акциденция) тем самым ставятся под вопрос, а значит, и вообще необходимость собственной определенности явлений. Во-вторых, в связи с высказанными им соображениями становится ясно, что не только опытное познание, но и нормы человеческого поведения не могут основываться на объективном. Следуя логике Юма, мы должны сказать, что на основании данных чувственного восприятия мы можем знать только о том, что люди поступают некоторым определенным образом, так-то и так-то, но не то, каким образом необходимо, должно поступать. Эти данные не только фактически не служат,

его позиции, останавливаясь только на наиболее значимых результатах его философии. Дополнительное право на это нам дает непоследовательность самого Юма (например, в вопросе о математическом познании).

но и принципиально не могут служить основанием для установления каких-либо норм поведения, обладающих общезначимостью. Таким образом, юмовский скептицизм выбивает почву не только из-под какой-либо области опытного познания, но делает беспочвенной вообще любую попытку установить какую бы то ни было общеобязательную норму, будь то закон природы, закон поведения человека или общественный закон. Если объективную значимость знанию придают только данные, получаемые на основании внешних восприятий, то объективно-значимое знание вообще невозможно. Именно последнее положение является последовательным, осознанным во всей полноте выводом из философии Юма. Но этот вывод является необходимым только в том случае, если сохраняется исходная посылка; если же объективную значимость знанию придает нечто иное, то и вывод теряет необходимость. Именно этим путем и пошел Кант в своей попытке открыть возможность объективного и общезначимого знания.

В предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума» Кант пишет: «До сих пор считали, что всякие наши знания должны соотносываться с предметами. При этом, однако, кончались неудачей все попытки через понятия что-то априорно установить относительно предметов, что расширяло бы наше знание о них. Поэтому следовало бы попытаться выяснить, не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем исходить из предположения, что предметы должны сооб-

разоваться с нашим познанием, — а это лучше согласуется с требованием возможности априорного знания о них, которое должно установить нечто о предметах раньше, чем они нам даны» (62, 18). И далее: «Если бы созерцания должны были согласоваться со свойствами предметов, то мне не понятно, каким образом можно было бы знать что-либо а priori об этих свойствах; наоборот, если предметы (как объекты чувств) согласуются с нашей способностью к созерцанию, то я вполне представляю себе возможность априорного познания» (там же). Понятие априорного противоположно у Канта понятию апостериорного и противоположны они по отношению к опыту. Буквально эти термины означают «из первого» и «из последующего» соответственно и означают то, что априорное есть знание, предшествующее опыту, апостериорное же — знание, следующее за данными чувственного восприятия, знание на основе опыта или сам опыт. Однако предшествующее опыту не означает в данном случае временного отношения; то, что нечто знают а priori, вовсе не означает, что его непременно знают до всякого опыта или до какого-либо определенного опыта. Юм показал, что данные чувственного восприятия не содержат достаточных оснований для суждений о необходимости. Но опыт и есть некоторое знание на основе чувственных восприятий, и, таким образом, содержащаяся в суждениях опыта необходимая взаимосвязь явлений (причины и действия, субстанции и акциденции и т. п.), будучи невыводимой из данных чувственного восприятия,

не возникает в опыте. Для того чтобы опыт мог состояться, эта связь должна уже некоторым образом быть до осуществления самого опыта. Поскольку же она не может быть воспринята от самих объектов восприятия, то она (во всех ее видах) должна быть способом деятельности самого познающего субъекта. Какие явления связаны каким-либо из видов необходимой связи, это устанавливается в опыте, само же существование такой связи есть не результат, а условие опыта. Первое Кант и называет апостериорным, второе — априорным, причем и как способность к познанию, и как уже осуществленное познание. Поскольку же эти необходимые взаимосвязи сами по себе не являются содержанием опытного познания, постольку априорное представляет собой условие опыта в качестве формы опытного познания. Априорное в указанном значении, т. е. как условие опыта, содержит, по Канту, рассудок.

Однако этим значением не исчерпывается вся область априорного у Канта. Он указывает на то, что мы встречаем ряд представлений, предмет которых не может быть объектом опыта. Таковы представления о действиях на основе свободы, о душе, о Боге и мире в целом. Мир в целом никогда не дан в опыте; опыт всегда имеет дело только с какой-нибудь его частью. То же самое касается и Бога: Бог как вездесущее, всемогущее и т. п. существо не может быть равен какому-либо явлению. В опыте мы также встречаем действия органических тел, но в самом опыте не содержится достаточных оснований для заключения к существованию души. То же ка-

сается действий людей, ибо в опыте мы встречаем сами действия, но не свободу как их причину, и на его основании невозможно заключать о возможности поступков на основе свободы.

Априорное рассудка — категории — представляют собой, по Канту, формы опытного познания, содержание же последнего поступает некоторым образом извне. Это означает, что некоторое содержание соответствует этим формам познания; в опыте мы встречаем такие объекты, которые могут мыслиться как причина, субстанция, акциденция и т. д. Что же касается вышеуказанных предметов, то здесь дело обстоит иначе. В опыте мы никогда не встречаем свободы, души, мира в целом и Бога. По Канту, они представляют собой другой вид априорного — не категории рассудка, а идеи разума (три последних) и следствие автономности практического разума. Специфическим видом априорного их делает иной характер отношения формы и содержания. Так как им не соответствует никакое данное в опыте содержание, то они не суть формы связи такого содержания и принадлежат особой, отличной от рассудка способности. Как же, по Канту, обстоит дело с их содержанием? В «Критике чистого разума» Кант решительно отрицает соответствие какого-либо содержания идеям разума, объявляет их непознаваемыми и приписывает им исключительно «регулятивное» значение. Идеи разума служат у него только мерилom познания, несоответствие которому каждого определенного достигнутого состояния познания заставляет продвигаться дальше в позна-

нии, в стремлении достичь соответствия познания идеям разума. При этом, поскольку идеи разума и в «Критике чистого разума» не остаются без определения, нельзя сказать, что они полностью лишены содержания. Речь идет только о том, что ему не соответствует никакое содержание опыта. А в «Критике практического разума» Кант еще дальше заходит в определении содержания идей (преимущественно — идеи Бога, косвенным образом — идеи души; об идее мира в целом речь у Канта больше нигде не идет, хотя в «Критике способности суждения» мы встречаемся с априорным принципом способности суждения — принципом формальной целесообразности природы, предписывающим рассматривать последнюю как устроенную целесообразным образом, т. е. как такую, в которой единичные случаи и особенные ее законы суть спецификация более общих принципов; ясно, что в данном случае речь как раз и идет о мире в целом, так что, если не следовать букве кантовской философии, можно утверждать, что здесь мы также встречаемся с конкретизацией содержания идеи мира в целом),⁵ выводя его из автономности практического разума.

Таким образом, идеи разума у Канта отнюдь не бессодержательны. Бессодержательны, напротив, категории рассудка, служащие связыванию чувственного материала, именно они и суть только

⁵ См.: «Критика способности суждения», введение, отдел 5: «Принцип формальной целесообразности природы есть трансцендентальный принцип способности суждения».

формы, нуждающиеся в содержании. Содержание же идей разума неотделимо от их формы, и поэтому им не соответствует никакое иное, внешнее содержание, а именно — содержание опыта. Поскольку же они, наряду с категориями рассудка, принципами способности воображения, категорическим императивом (законом практического разума) и трансцендентальными принципами чувственности и способности суждения, суть источники необходимости в любом знании, постольку мы можем утверждать, что под апприорным Кант понимает необходимые формы и необходимое содержание знания, которые не являются производным опыта, не выводятся из него и не основаны на нем.

Но что означают приведенные выше высказывания Канта о том, что «предметы должны сообразоваться с нашим познанием» и что «предметы (как объекты чувств) согласуются с нашей способностью к созерцанию»? В данном пункте кантовский переворот в объяснении возможности познания выступает наиболее ясным образом. Если до Юма не критично полагали, что сами предметы непосредственно даны в созерцаниях, то Кант, пытаясь найти выход из тупика, указанного Юмом, приходит к тому, что они даны не непосредственно, а опосредованы собственной деятельностью субъекта. Способность воспринимать воздействия предметов Кант называет чувственностью. Чувственность, так же как и другие познавательные способности, обладает собственными апприорными принципами, формами деятельности — пространством и временем. Воспринимая

воздействие предмета, она помещает его («многообразное в явлении» (62, 48)) в пространство и время. Далее приходит в действие способность воображения, которую Кант определяет следующим образом: «В этом смысле воображение есть способность *a priori* определять чувственность», и дальше: «Его синтез созерцаний *сообразно категориям* должен быть трансцендентальным синтезом *способности воображения*; это есть действие рассудка на чувственность и первое применение его (а также основание всех остальных способов применения) к предметам возможного для нас созерцания» (там же, 110). Это означает, что «многообразное в явлении», уже введенное чувственностью в пространственно-временное отношение, синтезируется далее способностью воображения в образы отдельных вещей. Причем характер этого синтеза таков, что он происходит «*сообразно категориям*», т. е. результаты деятельности способности воображения (созерцания, или образы предметов) представляют собой нечто единое, многое, целое, реальное, ограниченное, причину и действие, возможное, существующее и т. д. Именно эти образы вещей и становятся предметом опытного познания, и это познание, таким образом, становится возможным, и именно потому, что сами познаваемые предметы содержат в себе все те необходимые свойства, которые затем в них отыскивает опытное познание. И тем самым оказывается решена задача, вставшая перед философией в результате открытий Д. Юма. В качестве объекта познания в опыте мы имеем не вещи сами по себе, а результаты само-

деятельности чувственности и способности воображения — феномены, которые благодаря характеру своего происхождения соответствуют принципам познания и в отношении которых это познание обладает поэтому вполне обоснованной объективной значимостью.

Кантовское разрешение указанной проблемы оказалось возможным благодаря следующим двум моментам. Во-первых, благодаря предположению, что «предметы должны сообразоваться с нашим познанием», и, во-вторых, благодаря изменению точки зрения на предмет философии. При этом первое, как мы покажем ниже, связано со вторым. До Канта, о чем уже говорилось, познание представлялось следующим образом: в восприятиях нам даются сами предметы; наблюдая частные случаи, мы обнаруживаем в них общее, обобщаем и устанавливаем это общее в качестве законов той или иной сферы существования. Юм поставил возможность так понимаемого познания под вопрос. Логическое основание его сомнения можно выразить следующим образом. Воспринимаемое, созерцаемое, наблюдаемое нами есть нечто *единичное* — это дерево, эта последовательность событий, этот поступок некоторого определенного человека. В знании же мы ищем и устанавливаем *всеобщее* — законы, утверждаем, что *все* явления подобного рода имеют некоторую общую определенную причину своего существования, существуют некоторым определенным образом и сами суть причины определенных действий. Что же дает нам право перейти от единичного (и, воз-

можно, случайного), которое мы наблюдаем, к необходимому и общему, законам? Само единичное, поскольку оно единичное, явным образом не может содержать в себе достаточных оснований для такого перехода. Основание такого перехода Юм усматривает в субъективной деятельности (в ней мы явным образом встречаемся с общим и необходимым), но поскольку Юм строго различает субъект и объект, а объективное значение познанию может дать только сам объект, то скептический вывод неизбежен. Кант схватывает логическую природу затруднения и находит выход: для того, чтобы познание было возможно и обладало объективной значимостью, объект познания должен содержать в себе момент необходимости и всеобщего, познающее и познаваемое должны быть в этом отношении едины. При этом Кант, как и предшествующая ему традиция, включая и Юма, усматривает вышеуказанные свойства только в деятельности субъекта, оставляя вещам самим по себе лишь многообразие. Отсюда и его решение проблемы — опытное познание имеет дело не с вещами самими по себе, а с результатами деятельности самого субъекта, сообщающей воспринятому многообразию необходимые и общие определения. Такое решение проблемы возможности познания делает совершенно неизбежным и следующий шаг — если определяющей для познания является деятельность субъекта, то предметом философии становится субъективный разум.

Кант трактует понятие разума двояким образом. С одной стороны, так он именует две из способно-

стей субъекта — практический разум и теоретический разум, наряду с которыми существуют и другие способности — рассудок, воображение, способность суждения и чувственность. Причем у самого Канта мы не находим объяснения тому, почему именно эти две способности носят у него общее имя. С другой стороны, во введении к «Критике чистого разума» Кант дает следующее определение разума: «Разум есть способность, дающая нам *принципы* априорного знания» (там же, 44). Нетрудно заметить, что под это определение подпадают *все* исследуемые в трех «Критиках» способности. И даже более того, первая критика — «Критика чистого разума» — наряду с разумом в узком смысле исследует рассудок, чувственность и воображение, вторая же — «Критика практического разума» — только специфицирует это обобщающее понятие. Что касается «Критики способности суждения», то способность суждения также рассматривается в «Критике чистого разума», и, таким образом, предмет третьей критики также находится в пределах того, что в первой критике обозначается Кантом с помощью термина «разум». Таким образом, наше употребление этого понятия в данном контексте в значении совокупности всех способностей субъекта обосновано употреблением его у самого Канта.

Разумеется, Кант не был в указанном отношении абсолютным первооткрывателем. Философию Нового времени, наряду и в связи с интересом к опытной науке и к ее обоснованию, маркируют именно исследования субъективного разума, составляющие зачастую в философских учениях этого периода

один из центральных пунктов. Достаточно упомянуть «Новый органон» Ф. Бэкона, «Размышления о первой философии» и «Правила для руководства ума» Р. Декарта, «Опыт о человеческом разумении» Д. Локка, «Новые опыты о человеческом разумении» Г. В. Лейбница и «Исследование о человеческом познании» Д. Юма. Но Кант явно идет дальше своих предшественников. Выше мы показали, что неосуществленная Кантом в качестве целого метафизика не должна была в отношении ее предмета принципиально отличаться от созданной им критической философии. Таким образом, у Канта субъективный разум становится не одним из предметов философии, а собственным предметом последней. И эта перемена не просто связана с изменением точки зрения на предмет опытного познания — она той же логической природы. Предмет познания и познающее должны быть некоторым образом едины, и только в этом случае познание возможно, но поскольку философия выступает в качестве основы и обоснования всякого другого познания, то к ней это требование относится в гораздо большей степени, чем к обосновываемому — опытному познанию. Вне зависимости от того, осознавал ли сам Кант это требование, он направил свои усилия по обоснованию знания в сторону выполнения этого требования. Если опытное познание было обосновано им тем способом, что предметы познания со стороны свойств необходимости и общности были истолкованы в качестве результатов деятельности субъективного разума и, таким образом, было обеспечено их единство с формами

познания (категориями рассудка), то в самой критической философии единство предмета познания и познающего выступает в гораздо большей степени. Предметом познания в ней является субъективный разум, он же является и познающим, т. е. в критической философии предмет познания и познающее не просто обладают единством, но есть одно, субъективный разум исследует в ней сам себя.

Во введении к первому изданию «Критики чистого разума» Кант пишет: «В такого рода исследованиях никоим образом не может быть позволено что-либо лишь *предполагать*; в них все, что имеет хотя бы малейшее сходство с гипотезой, есть запрещенный товар» (там же, 10), и далее: «Ведь всякое познание, устанавливаемое *a priori*, само заявляет, что оно требует признания своей абсолютной необходимости; тем более должно быть таковым определение всех чистых априорных знаний, которое должно служить мерилom и, следовательно, примером всякой аподиктической (философской) достоверности» (там же). Ниже Кант предоставляет читателям право самим судить о том, исполнил ли он это требование. Воспользуемся же разрешением, данным кенигсбергским мыслителем, и рассмотрим вопрос.

Специфику критической философии, как мы уже показали, составляет тождество предмета исследования и исследующего его разума. В любом другом исследовании мы имеем дело с двумя различными моментами — с мышлением, приступающим к предмету, и с самим предметом, отличным от него. Соответственно в любом другом исследовании

его средства (методы исследования) и собственная определенность самого предмета в большей или меньшей степени различны. Разработка первых есть некоторое иное разыскание, чем исследование собственно предмета. Не так дело обстоит в исследовании разума или самого мышления. Здесь, в силу указанного тождества предмета познания и познающего, исследование предмета есть одновременно исследование средств познания, или, говоря иначе, метод познания здесь и есть сам предмет познания. Если исследование не в шутку собирается быть критическим и критичным, т. е. в нем «никоим образом не может быть позволено что-либо лишь *предполагать*», то в таком исследовании мы не можем совершить ни одного произвольного с методологической стороны шага, так как и в отношении предмета это исследование теряет тем самым свою обязательность и философскую достоверность.

Как же в этом отношении ведет дело Кант? Он начинает исследование с чувственности и сразу пускает в действие весь арсенал мыслительных средств, имеющийся у него в наличии. Но ведь все эти средства — суждение, умозаключение, анализ, синтез и т. д. — суть способы действия самого исследуемого разума, и применение их *до* и *без* критического исследования их самих как раз и является некритичным, недостоверным и гипотетическим, т. е. той самой контрабандой, использование которой в критической философии сам Кант категорическим образом воспрещает. Далее, как сказано выше, Кант начинает с рассмотрения чувственности, затем переходит к

рассудку, после того — к разуму и заканчивает способностью суждения. Даже если и существует какое-либо основание для именно такого хода исследования, то Кант ничего не сообщает нам об этом. Как следствие, данный способ начинать и развивать науку разума выглядит совершенно произвольным.

С данным пунктом связана также и следующая методологическая претензия к Канту. Выше мы говорили об употреблении Кантом понятия разума в двух различных значениях (что само по себе для научного исследования такого ранга является поразительным обстоятельством). И это не случайно. Кант в критической философии исследует способности (во множественном числе), но поскольку для того, чтобы исследование было одним, предмет исследования также должен быть одним, то эти способности должны быть спецификациями чего-то одного. Чего же? С некоторой долей условности за характеристику единого предмета критической философии можно принять приведенное выше определение разума. Но, как мы уже показали, разумом Кант называет также и одну из способностей. Если учесть, что предмет критической философии сверх упомянутого определения разума характеризуется Кантом только в своих частных определениях, то претензия к ней должна быть выражена следующим образом: недостаточно определен *принцип* философии Канта. Отсюда становится понятной и произвольность хода исследования критической философии. Поскольку принцип философии недостаточно определен, постольку в нем частные определения предмета

не выступают ни в одной из критик в качестве развития единого принципа. Исследование не имеет собственной руководящей нити и набрасывается на частные определения предмета там, где по тем или иным причинам их находит, не руководствуясь проистекающим из собственного принципа порядком их открытия и развития. Почти комичным в свете тех строгих требований, которые сам Кант предъявляет философии, выглядит его рассказ о том, каким образом ему удалось установить категории рассудка: «Тут передо мной лежали уже готовые, хотя и не совсем свободные от недостатков, труды логиков, с помощью которых я и был в состоянии представить полную таблицу чистых рассудочных функций» (63, 112). Эти логики не могли быть знакомы с критической философией и их труды, вместе с таблицами категорий, также представляли собой «запрещенный товар» — некритически принятые положения, т. е. предположения. Кант, как мы слышим от него самого, не принял, разумеется, их списки категорий просто на веру, внеся в них некоторые изменения, но это не меняет дела принципиальным образом. В исследовании, не исходящем из предположений, все категории до единой должны были быть выведены одна за другой из их принципа и принцип должен был быть полностью исчерпан этим выводением. Только в таком случае можно было бы говорить о безупречности установленного списка категорий (то же самое касается и списка способностей).

Итак, мы можем подвести основные итоги философии Канта в отношении вопросов предмета и

метода философии. В отношении предмета познания, и в особенности предмета философии, у Канта налицо значительный прогресс за счет усмотрения необходимости единства предмета познания и познающего, а в философии — их тождества. В отношении же метода философии мы наблюдаем совершенно иную картину. Здесь Кантом достигнуто очень немного, и большинство недостатков критической философии коренятся в ее методологическом несовершенстве. Кант нашел выход из указанного Юмом гносеологического тупика в тождестве предмета познания и познающего, сделав философию исследованием субъективного разума самим разумом, но не совершил следующего шага — он не понял того, что если философия есть исследование средств познания, то она сама не может пользоваться этими средствами без их критического исследования; что философия есть не только единство предмета познания и познающего, но и единство предмета и метода, мышление как полное тождество мыслимого и мыслящего. Постигание этого и решение всех вытекающих отсюда проблем стало задачей ближайших последователей И. Канта, наиболее выдающимся среди которых был И. Г. Фихте.

2. Знание как предмет наукоучения

Во втором курсе лекций 1804 г., посвященном изложению наукоучения («Наукоучение 1804(2)»), Фихте следующим образом определяет задачу на-

укоучения: оно должно «излагать (darstellen) истину» (201, 7).⁶ Истина же, по Фихте, есть «абсолютное единство и неизменность воззрения (Ansicht)» (там же), а сущность философии состоит в том, чтобы «сводить обратно (zurückzuführen) все многообразное (которое ведь неизбежно навязывает нам себя в обычном воззрении жизни) к абсолютному единству» (там же). Что же он подразумевает под «многообразным», «абсолютным единством» и возведением первого ко второму?

В работе «Первое введение в наукоучение» Фихте несколько иначе формулирует задачу философии. Она должна ответить на вопрос: «Каково основание системы представлений, сопровождающихся чувством необходимости, и самого этого чувства необходимости?» (156, 449). А поскольку эта система есть опыт, то задача философии состоит в том, чтобы «показать основание всякого опыта» (там же). Стало быть, под многообразным Фихте подразумевает все множество форм опыта и встречающегося в нем содержания. Но как обозначенная задача философии связана с тем, что она, по Фихте, должна быть наукоучением? Наукоучение, как ясно из самого названия, должно быть «наукой о науке вообще» (152, 21). Ключевым в приведенном определении задачи философии является выражение «чувство необходимости». Ясно, что опыт бесконечен по своему содержанию, в него беспрестанно вовлекается

⁶ Здесь и далее перевод немецкоязычных текстов принадлежит автору.

и будет вовлекаться все новое и новое содержание. Но это не означает того, что он не определен. Здесь дело обстоит тем же образом, что и, например, со зрением. Потенциально зримых предметов бесконечное множество, и количество действительно увиденных вещей поэтому постоянно увеличивается и будет продолжать увеличиваться, но зрение как деятельность есть нечто вполне определенное, и увиденными могут быть только предметы определенного рода. Так же дело обстоит и с опытом в целом: хотя потенциально содержание опыта бесконечно, оно определено как в целом, так и в своих отдельных родах, соответствующих формам опыта. Разумеется, возможно произвольно предполагать существование сколь угодно многого количества форм опыта, смешивать их и тем самым расширять в своем произвольном представлении сферу опыта. Но Фихте имеет в виду только «представления, сопровождающиеся чувством необходимости»: опыт, поскольку он не зависит от произвола, есть нечто определенное в себе самом. Взятый в этом смысле, а не как специфическая форма познания, опыт равен всему возможному объему природных и духовных явлений, имеющих необходимые основания своего существования (так, религиозные представления не являются в узком смысле опытом, но, поскольку они существуют не благодаря произволу, а в силу некоторых необходимых духовных оснований, постольку они, в соответствии с терминологией Фихте, принадлежат опыту, объяснение которого и является задачей философии). Если опыт есть нечто опреде-

ленное как в целом, так и в своих видах, не зависящее от произвола, то он как весь объем возможных феноменов охватывает собой всю сферу возможных научных изысканий. Иначе говоря, «показать основание всякого опыта» означает вывести из этого основания весь возможный опыт во всех основных формах и видах его содержания и тем самым установить всю предметную сферу науки.

Собственно говоря, это та же задача, к разрешению которой стремится и критическая философия Канта. Но Кант нигде не высказывает ясного осознания этой задачи как задачи своей философии. Именно отсутствием у Канта ясного осознания этой задачи объясняется тот факт, что им были написаны три «Критики». «Критика чистого разума» осуществляет обоснование эмпирического познания, «Критика практического разума» — обоснование действий на основе свободы, а «Критика способности суждения» была написана им, когда он обнаружил, что ряд феноменов, а именно органические и эстетические, не находят себе достаточного объяснения в первых двух критиках. Фихте пишет об этом: «Он (Кант. — А. И.) нигде не излагал основания всей философии, но в „Критике чистого разума“ излагал только теоретическую [...], в „Критике практического разума“ — только практическую» (147, 499). Этот упрек Фихте Канту связан с указанным нами выше недостатком определенности единого принципа философии Канта, с другой стороны, он связан также и с недостаточно ясным пониманием Кантом указанной задачи.

Показать основание всякого опыта значит вывести все многообразие опыта (т. е. не каждое содержание из бесконечного множества потенциального содержания опыта, что невозможно, а только необходимые его формы и виды содержания, а также саму возможность бесконечности его содержания) из некоторого основания. «Основание, — пишет Фихте, — согласно самому понятию об основании, находится вне обоснованного» (156, 450). Это означает, что опыт не обосновывает себя сам, не может служить себе достаточным основанием, ни в целом, ни в своих частях. Опыт есть обосновываемое, выводимое, т. е. не безусловно значимое, не значимое само по себе, но значимое только при некотором условии. При этом опыт (в указанном смысле) охватывает *все* возможные феномены, следовательно, основание опыта как раз и будет безусловным, значимым самим по себе. Поэтому обозначенная выше задача объяснения многообразного из абсолютного единства определяется Фихте также и как задача «изложения абсолютного» (201, 8).

Что же должно быть основанием опыта, абсолютным? С точки зрения Фихте, существуют только два возможных способа, которыми можно пытаться обосновать опыт. Если опыт охватывает собой весь объем возможных феноменов, то непонятно, каким образом можно выйти за его пределы, как того требует данное Фихте определение основания. Характер же указываемых им двух возможных способов обоснования опыта показывает, что нахождение основания опыта вне опыта не нужно понимать в том смысле, что оно вообще никаким образом не со-

прикасается с опытом. По Фихте, анализируя опыт, мы обнаруживаем в нем два элемента — вещь и интеллигенцию (156, 451) — то, на что направлено познание, и то, что познает. Но хотя мы и получаем их, анализируя опыт, в самом опыте они никогда не встречаются по отдельности. В нем они всегда взаимосвязаны в целое, в чистом виде, как вещь саму по себе, а не как вещь в опыте и как интеллигенцию саму по себе, мы получаем их в результате отвлечения от второго момента опыта — интеллигенции или вещи соответственно. Только таким образом, по Фихте, может быть разрешена указанная проблема: только либо вещь сама по себе, либо интеллигенция сама по себе могут быть приняты в качестве основания опыта. Ни вещь сама по себе, ни интеллигенция сама по себе не встречаются в опыте, и если одна из них будет принята в качестве основания опыта, то будет выполнено требование, согласно которому основание не должно быть самим обосновываемым. С другой стороны, к ним можно прийти, исходя из самого опыта (и это второе необходимое требование, поскольку никакого другого материала для мышления до попытки объяснения опыта нет в наличии). Таким образом, положение о том, что основание «находится вне обоснованного», нужно понимать в том смысле, что основание непосредственно не равно опыту ни в целом, ни в какой-либо его части, хотя возможность мышления его и содержится в опыте.

Итак, по Фихте, в качестве основания опыта можно выдвигать только либо вещь саму по себе, либо интеллигенцию саму по себе (так обозначена

эта оппозиция в работе «Первое введение в наукоучение»); в «Наукоучении 1804(2)» она также обозначается как «бытие» и *«чистое знание, знание само по себе»* (201, 10—11). В соответствии с двумя способами обоснования опыта возможны, по Фихте, два вида философских учений — догматизм, принимающий за основание опыта, а значит, за абсолютное, вещь саму по себе или бытие, и идеализм, исходящий из интеллигенции самой по себе или чистого знания. Фихте пишет: «Ни та, ни другая из этих систем не может прямо опровергать противную, ибо их спор есть спор о первом, невыводимом принципе» (156, 455). Догматизм, исходя из вещи самой по себе, рассматривает интеллигенцию в качестве действия вещи. Идеализм, наоборот, рассматривает вещь в качестве чего-то производного от безусловно первичной деятельности интеллигенции, знания самого по себе. Выбор же в пользу одного из двух способов объяснения опыта (у Фихте, естественно, в пользу идеалистического) происходит не вследствие «прямого доказательства», а «через склонность и интерес» («Первое введение», с. 459), а «высший интерес, основание всех остальных интересов, есть наш *интерес к нам самим*» (там же). Под «интересом к нам самим» Фихте подразумевает представление о свободе, самостоятельной активности интеллигенции. Для догматика это представление — заблуждение, «призрак и обман» (там же, 456), для идеалиста — твердое основание. В этой связи Фихте говорит даже о вере: «Его (идеалиста. — А. И.) вера в самого себя непосредственна» (там же, 460).

Так что же, наука о науке, которая должна обосновать все знание во всем его объеме, сама основывается на непосредственной убежденности, простой вере в самостоятельность интеллигенции (или Я, о чем ниже)? На первый взгляд, Фихте утверждает именно это. Так его и понимает П. П. Гайденко. В своей работе «Философия Фихте и современность» она пишет: «С точки зрения Фихте самотождественность Я, или, что то же самое, его свобода, отнюдь не есть нечто данное, присущее ему от природы; эта самотождественность есть продукт его собственного действия» (23, 28). По Гайденко, у Фихте началом философии является некоторый акт «философского обращения». «Согласно Фихте, *Я емь* — это не суждение в обычном смысле слова; акт, которым полагается это утверждение, есть акт свободы, а потому наука, начинающаяся с него, не должна и не может его доказывать» (там же, 27). И далее: «Сознай свое Я, создай его актом осознания — таково требование *философского обращения*; как и в случае религиозного обращения, тут апеллируют к свободе, к воле, а не к интеллекту» (там же). Вступить на путь наукоучения, согласно Гайденко, означает родиться в духе, породить его силой духа, а не воспринять его извне или согласиться с доказательством. Отсюда вывод: «Идеализм и догматизм — это не столько два способа мышления, два способа осмысления бытия, сколько две разных волевых установки, два разных *философских вероисповедания* (выделено нами. — А. И.)» (там же, 28). Спор догматика и идеалиста, согласно этим вы-

сказываниям, это не столкновение двух теоретических позиций, а столкновение двух символов веры. В связи с этим стоит и принципиальный вывод П. П. Гайденко в отношении философии Фихте — у Фихте «человеческое Я обожествляется и становится тождественным абсолюту» (там же, 30). К рассмотрению вопроса о значении у Фихте понятия Я мы обратимся позже и тогда сможем решить, соответствует ли взглядам Фихте последнее высказывание Гайденко. Но следует признать, что если бы с основанием наукоучения дело обстояло описанным ею образом, то философия Фихте действительно была бы не наукой в строгом смысле слова, а, в лучшем случае, рациональным изложением некоторой веры, рационализированным вероучением, поскольку сам ее принцип, абсолютное в ней и основание всего остального, достигался бы посредством веры. Если предположить, что Гайденко верно истолковывает позицию Фихте, то окажется, что философия в качестве науки невозможна. Но известно также, что пафос философствования Фихте именно и состоял в утверждении философии как науки, и убежденность в том, что в его философском творчестве она и достигает этого достоинства, побудила его переименовать философию в наукоучение — науку о науке (см. 152, 21 – 22).

В работе «Первое введение в наукоучение» Фихте употребляет понятия интеллигенции и Я как тождественные. Объектом философии, согласно Фихте, является «выставленное той или другой философией основание объяснения опыта» (156, 452), при

этом «объект идеализма» (там же, 453) составляет Я в себе (или само по себе, что, на наш взгляд, более точно передает смысл этого кантовского термина). Различие же между объектами идеализма и догматизма состоит в том, что вещь сама по себе есть нечто целиком созданное представлениями самой интеллигенции, мысленное, в то время как объект идеализма — Я в себе, напротив, не создается интеллигенцией, но преднаходимо ею: «себя же самого в себе я не создал» (там же). Это положение заставляет всерьез усомниться в верности интерпретации Гайденко, ибо Я или интеллигенция не создается актом духовного обращения, оно существует до и вне зависимости от философской рефлексии о нем. «Интеллигенция как таковая, — пишет Фихте, — *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» (там же, 461). Это значит, что интеллигенция обладает собственной природой, собственным способом бытия, вне зависимости от нашего осознания или неосознания этой природы. Каждый человек, в том числе и приверженец догматической философии, как она определена Фихте, есть Я и, следовательно, обладает указанным свойством, вне зависимости от его знания или незнания об этом, вне зависимости от того, произошло ли с ним «духовное обращение» или нет. Различие между идеализмом и догматизмом заключается во все не в различных символах веры. Оно состоит в том, что догматик не осознает специфической при-

роды, особого способа бытия интеллигенции. Для него этот способ не отличается принципиальным образом от способа существования вещи. Разумеется, каждый из родов вещей обладает спецификой своего способа существования, но при этом они имеют и нечто общее в способе существования, именно поэтому, при всех различиях, все относящееся к нему есть именно вещи. В отношении интеллигенции дело обстоит иначе. Она существует лишь поскольку рефлектирует, обращается на себя. Если человек находится без сознания, то неверно будет сказать, что мы имеем дело с интеллигенцией или Я. Тело, физиологические и даже психические процессы налицо, но того, что составляет способ бытия Я, нет. Вещи, для того чтобы быть вещью, достаточно существовать, наличествовать; интеллигенции, чтобы быть, т. е. быть интеллигенцией, необходимо сознавать себя, — таков смысл приведенного определения интеллигенции Фихте. Но это положение вовсе не равно положению, которое утверждало бы, что для того, чтобы быть, интеллигенции необходимо осознавать свой способ бытия. Интеллигенция необходимо должна сознавать себя, но сознавать себя она может совершенно по-разному.

Именно в этом обстоятельстве и коренится невозможность «прямого доказательства» точки зрения наукоучения. Задачей философии является обоснование всего возможного опыта. Среди возможных предметов опыта содержатся также феномены, проистекающие из действий интеллигенции. Они не могут быть объяснены в качестве действий

вещей, поскольку вещь как причина не содержит в себе возможности такого действия, не может привести к таким действиям. Если заранее предположить существование интеллигенции, то можно, пожалуй, надеяться объяснить то, каким образом вещи производят некоторое воздействие на интеллигенцию. Но объяснить само существование интеллигенции из действий вещей невозможно в силу ее специфического способа бытия, принципиально отличного от способа бытия вещей. Однако, как уже было сказано, интеллигенции, для того чтобы существовать, совершенно не обязательно осознавать свой способ бытия. Догматик его и не осознает, для него нет принципиального различия между способами бытия вещи и интеллигенции. Для него специфические явления интеллигенции либо ничем не отличаются от других явлений, либо являются иллюзией, самообманом. Поэтому его опыт, т. е. опыт как он его знает, не содержит явлений, для объяснения которых не было бы достаточно вещи самой по себе. И до тех пор, пока он не откроет для себя специфический способ бытия интеллигенции, в отношении его невозможно никакое доказательство его неправоты при выборе основания опыта. Разумеется, П. П. Гайденок права в том, что наукоучение может стать кому-либо понятным только в результате открытия для себя специфики интеллигенции, некоторого «философского обращения», но нельзя сказать, что в случае с наукоучением мы имеем дело с совершенно уникальной ситуацией. Точно так же обстоит дело и с любым другим знанием — до тех

пор, пока тот или иной человек не откроет для себя существование некоторой области бытия, слова о ней будут оставаться для него пустым звуком, а знание о ней не будет обладать доказательной силой. Так, для дошкольника классическая механика со всеми ее доказательствами и выводами есть набор непонятных слов, и только в результате четырехлетнего обучения в школе он оказывается в состоянии (хотя, к сожалению, и не всегда) усмотреть указанную область бытия.

Итак, задачей философии является обоснование опыта и в качестве его основания, по Фихте, должно быть принято Я (интеллигенция) само по себе, которое есть объект философии. Что же это означает и какие последствия это имеет для понимания Фихте предмета философии? Как было показано в первом параграфе данной главы, Кант, пытаясь обосновать возможность познания, натолкнулся на ту закономерность, что познание как значимое субъективно и объективно, т. е. как некоторое единство субъективного и объективного, возможно только в том случае, если познающее и познаваемое обладают некоторым единством. А именно, поскольку познание должно обладать необходимостью и всеобщностью, то и предмет познания некоторым образом должен обладать ими. Поскольку Кант полагал, что эти свойства принадлежат только субъективному мышлению, то предложенное им решение проблемы выглядело следующим образом. Познание имеет дело не с вещами самими по себе, а с феноменами — продуктами деятельности самого субъекта (его чувственности, спо-

способности воображения и рассудка). Но кантовское решение страдало при этом некоторой непоследовательностью. С одной стороны, представление о предмете, согласно смыслу «трансцендентальной аналитики» в «Критике чистого разума», есть результат синтетической деятельности чувственности и способности воображения в соответствии с категориями рассудка, т. е. для Канта в этом случае представление о предмете и сам предмет — одно и то же (см. недвусмысленное высказывание Канта на этот счет: 62, 307). С другой стороны, Кант в начале отдела «Трансцендентальная эстетика» той же работы пишет о том, что «предмет некоторым образом воздействует на нашу душу» (там же, 48), и таким образом предметы нам даются. Если строго следовать смыслу данного Кантом определения предмета, то получается, что сама деятельность субъекта воздействует на саму себя и тем самым побуждает себя к представлению о предмете.

Именно такую трактовку восприятия предмета отстаивал Фихте (см. 147, 507—518), настаивая на единстве в этом вопросе наукоучения и критической философии. Но в 1799 г. Кант опубликовал «Заявление по поводу наукоучения Фихте». В нем он утверждал, что «чистое наукоучение представляет собой только логику, которая со своими принципами не достигает материального момента познания и как *чистая логика* отвлекается от его содержания. Попытка выковырять из нее реальный объект представляет собой напрасный и потому никогда не выполнимый труд» (59, 263) То, что этот выпад Канта

вызван разногласиями по указанному вопросу, подтверждается также тем, что в «Заявлении» он только один раз предметно оформляет свои претензии к истолкователям критической философии в духе Фихте. Он протестует против предложения не понимать буквально «его учение о чувственности» (там же, 264). Примечательно, что именно после этой публикации Фихте, до того с жаром отстаивавший единство критической философии и наукоучения, в письме к Рейнгольду охарактеризовал Канта как «индивида трех четвертей головы» (196, 234). В чем же суть спора? По всей видимости, в цитированном месте из «Трансцендентальной эстетики» Кант имеет в виду вовсе не предметы в смысле результатов деятельности субъекта; под воздействием предметов на душу он подразумевает здесь воздействие самих вещей. Именно их воздействие, по Канту, и обеспечивает познание «материальным моментом», дает «реальный объект». Трактровка же Фихте полностью исключает такое воздействие, и это настолько возмущает Канта, кажется ему настолько абсурдным, что в «Заявлении» он обращается за помощью к здравому рассудку, требуя рассмотрения своей философии с его позиций (59, 264). Что же побудило Фихте выдвинуть настолько противоречащую «здравому рассудку» концепцию или, иначе, в чем состояла непоследовательность кантовского решения?

По Канту, понятие причины есть одна из категорий рассудка, категории же имеют областью своего применения исключительно опыт, сферу феноменов. Но когда Кантом утверждается, что «материаль-

ный момент» познания привходит в результате воздействия на нас вещей самих по себе, то тем самым категория причины применяется уже не внутри сферы опыта. С ее помощью умозакljučают к чему-то, что само по себе не есть феномен, т. е. к причине опыта. Это явным образом не трансцендентальное, а трансцендентное применение категории рассудка, строжайше запрещенное самим Кантом. Последовательно применяя принципы философии Канта, нельзя умозакljučать к самостоятельно, независимо от деятельности субъекта существующим вещам. Фихте и устраняет эту непоследовательность. Вот как он кратко характеризует содержание наукоучения: «Оно таково: разум абсолютно самостоятелен; он есть только для себя, но для него также есть только он» (205, 474).⁷ Это решение настолько поражает своей радикальностью, что сам Кант, первооткрыватель трансцендентальной философии, несмотря на то что оно — не более чем последовательное применение принципа его философии, резко отверг его.

Убеждение в том, что нам предстоит мир самостоятельно существующих, независимых от нашей познавательной активности вещей, принадлежит к наиболее несомненным, как бы естественным убеждениям «здорового рассудка». Их существование кажется ему чем-то самоочевидным и не требующим

⁷ В данном случае мы приводим текст немецкого оригинала в собственном переводе, поскольку перевод этого места Б. Яковенко страдает неточностью, существенно искажающей смысл цитируемого высказывания.

доказательств. Но на чем же базируется эта убежденность? По всей видимости, на том, что мы в течение всей своей жизни постоянно сталкиваемся с двумя различными видами феноменов. Мы замечаем, что существование одних вызывается нашей психической деятельностью, что они проистекают из нашего произволения. Другой же род встречаемых нами феноменов как по своему бытию, так и по определенности своего бытия не находится в непосредственной зависимости от нашей воли. Мы можем иметь то или иное желание, намерение, воображать или вспоминать что-либо, размышлять над чем-либо, но мы знаем все это как определения собственной субъективной деятельности, поскольку замечаем, что непосредственно от нас зависит, размышляем ли мы или, например, фантазируем, и о чем мы размышляем или фантазируем. В отношении же феноменов второго рода от нашего произвола не зависит то, есть ли они и каковы они. Здесь мы наталкиваемся на некоторую необходимость представлять ту или иную вещь и представлять ее некоторым определенным, независящим от нашего произвола образом. Именно это различие двух видов феноменов лежит в основе твердого убеждения «здравого рассудка» в существовании вещей самих по себе. Но то, чем удовлетворяется «здоровый рассудок», вовсе не обязательно состоятельно в научном отношении. В истории человечества можно указать массу преодоленных заблуждений, которые возникли не случайно. Люди полагали, что Солнце вращается вокруг Земли, что в каждом дереве или

ручье скрывается божество и т. п. Хотя объективная действительность им не соответствовала, эти представления не были произвольным вымыслом, они возникали с необходимостью, но необходимость эта заключалась в определенном уровне духовного развития человечества. И именно вследствие необходимости для представителей этого уровня духовного развития такого образа мысли этим представлениям приписывалось не субъективное только существование, но и объективная реальность. Таким образом, одного чувства необходимости, убеждающего «здравый рассудок» в существовании вещей самих по себе, совершенно недостаточно для философии. Если необходимость представлять что-либо в качестве объективно существующего как минимум в некоторых случаях имеет субъективное происхождение, то почему в данном случае чувства необходимости может быть достаточно для принятия на веру данных представлений? Представление о существовании вещей самих по себе возникает с необходимостью, но сам характер этой необходимости должен еще стать предметом критического исследования и дедукции.

Представление о существовании вещей самих по себе дезавуируется Фихте, показывающим, что оно не является самоочевидным, но есть некоторое обоснование опыта. Если же опыт может быть объяснен на другом основании, то и предположение об их существовании становится излишним. Более того, вещь сама по себе не является достаточным основанием для объяснения опыта, поскольку некоторая

его часть не может быть объяснена в качестве действия такой причины. В качестве основания опыта может быть принята только такая причина, которая в себе содержит возможность феномена сознания и действий на основе свободы. Таким образом, попытка решить проблему познания приводит Фихте к перевороту в онтологии.

То, что задача философии состоит в возведении всего многообразного к абсолютному единству, означает, как мы видели, задачу объяснения всего возможного опыта из единого основания, которое, будучи основанием *всего* прочего, само безусловно, не основывается ни на чем другом. Поскольку философия есть обоснование всего опыта, то в ней существующим может быть признано только то, что будет выведено в ходе дедукции всего опыта, причем оно будет признано существующим только таким образом, какой будет для него установлен в этом выведении; безусловно же сущим, абсолютным будет признано только то, что в результате этого выведения будет доказано в качестве основания *всего* опыта. Итак, по Фихте, философия должна быть *абсолютным тождеством познающего и познаваемого*, мышления и бытия. И в этом заключается главное отличие наукоучения от критической философии. Кант также находит разрешение проблемы познания в единстве познающего и познаваемого, но в критической философии разуму, являющемуся ее предметом, противостоит «вещь сама по себе» как второе, наряду с разумом, основание и причина познания. В кантовской философии мы имеем поэтому

не абсолютное, безусловное тождество познающего и познаваемого, а лишь субъективное тождество. Кант вполне последовательно объявляет вещь саму по себе непознаваемой, поскольку она невыводима из установленного им тождества познающего и познаваемого, а познание — только субъективным, т. е. познанием того, каковы вещи для нас, а не сами по себе. Фихте же отбрасывает представление о вещи самой по себе («для разума есть только он»), и философия как мышление мышления у него становится абсолютным тождеством познающего и познаваемого, а основание познания — также и основанием бытия, то есть абсолютным.

Как уже было сказано, Фихте трактует абсолютное как Я в себе, интеллигенцию саму по себе, т. е. интеллигенцию не в каком-либо ее частном определении, а взятую чисто в ее собственной природе (поскольку все частные определения суть то, что еще только должно быть выведено из абсолютного и тем самым обосновано, Я же само по себе есть их основание). Поэтому Фихте называет Я также абсолютным Я. Будучи основанием всего остального и самого себя оно есть, по Фихте, «дело-действие» (154, 73). Что это означает? Абсолютное, как сказано, есть свое собственное основание, то есть оно существует из себя самого и посредством себя самого. Оно есть, с одной стороны, то, что полагается, осуществляемое, с другой стороны, оно также и полагает, действует. Абсолютное есть единство действующего, действия и результата действия; в нем эти три момента суть не нечто различное, но есть одно. В рефлексии мы их

различаем, но это не более чем различие рефлексии, ибо в нем самом эти моменты непосредственно совпадают, тождественны. При этом абсолютное не было бы абсолютным, если бы наряду с ним существовало бы нечто, необусловленное им. В таком случае это нечто (или его причина) в каком-либо отношении обуславливало бы абсолютное, наряду с абсолютным существовала бы другая причина, сфера действия которой ограничивала бы сферу действия «абсолютного». Следовательно, абсолютное должно быть причиной не только самого себя, но и всего остального. Таким образом, абсолютное (Я само по себе) должно само определять себя к тому, чтобы выйти из своего абсолютного тождества и положить себя как нечто иное. Но положить иное оно не может никаким другим способом, кроме как внеся различие в себя — только различив моменты, которые в нем самом непосредственно едины. Поскольку оно само различает себя, различные моменты должны остаться едиными, но уже не непосредственно, а опосредованным образом — посредством деятельности абсолютного. Таким должно быть абсолютное, чтобы соответствовать своему понятию, таким его и изображает Фихте. Дело-действие, пишет он, должно «выразить следующим образом: *Я первоначально полагает безусловно свое собственное бытие*» (там же, 81), и далее: «Я *есть* по необходимости тождество субъекта и объекта — субъект-объект; и оно является таким прямо, без всякого дальнейшего посредства» (там же). В приведенной выше цитате природа интеллигенции (Я) характеризуется и как

«непосредственное соединение бытия и созерцания». Абсолютное должно посредством самого себя полагать себя (Я) в качестве абсолютного, соответственно есть деятельность самополагания; Фихте подразумевает под абсолютным деятельность самополагания (дело-действие), и это действие состоит в самосозерцании. Созерцая само себя, Я (как субъект) полагает себя как созерцаемое (объект), и в этой деятельности созерцаемое, созерцание и созерцающее непосредственно тождественны (субъект-объект). Я не существует до и вне этого акта, оно и есть сам этот акт, который одновременно полагает и то, на что он направлен. Необходимо подчеркнуть, что Фихте выбрал, пожалуй, единственно подходящий термин для обозначения данного действия. Его можно было бы попытаться обозначить терминами «рефлексия», «представление», «сознание», но только термин «созерцание» в достаточной мере подчеркивает непосредственность этого действия.

Теперь, когда мы полнее охарактеризовали принцип наукоучения, выбор Фихте в данном вопросе становится более понятным. Философия должна объяснить опыт, ибо сам опыт не может обосновать себя. Исходя из опыта, по Фихте, можно прийти только к двум сверхопытным понятиям, которые могут быть приняты в качестве основания опыта, — к вещи самой по себе и Я самому по себе. При этом, взятые в качестве основания опыта, они должны содержать в себе возможность всего опыта, т. е. всего субъективного и объективного. Но в этом отношении мы видим радикальное различие между

вещью самой по себе и Я самим по себе. Вещь сама по себе есть нечто только объективное, поэтому она содержит в себе возможность только объективного в опыте, Я же само по себе, как мы видели, есть субъект-объект. Не будучи ни только субъектом, ни только объектом, оно содержит в себе возможность и субъективного и объективного в опыте. «В интеллигенции, — пишет Фихте, — [...] 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)» (156, 462). Соответственно основание, в котором принципиальным образом не содержится единство реального и идеального (вещь), не сможет стать достаточным основанием для их объединения в познании и в практическом действии.

Следующим шагом в доказательстве Я самого по себе в качестве основания опыта, как уже было сказано, должна быть демонстрация полагания Я самим по себе иного, выход из тождества. Первым актом полагается само Я как тождество созерцания и бытия, вторым — полагается иное Я, и этот акт также абсолютен. Он есть акт различения моментов Я, то есть противопоставления. Как акт различения он полагает уже не субъект-объект, а отдельно субъект и объект, а как акт противопоставления он полагает их противоположными. Каждое из них не является более субъект-объектом, и оба они поэтому суть иное по отношению к Я самому по себе. Как результаты

действия одной и той же причины они должны некоторым образом сохранять единство, но, как было сказано выше, уже не непосредственное, а опосредованное некоторой объединяющей деятельностью Я. Этой объединяющей деятельностью является, по Фихте, полагание делимости, «количественного определения вообще» (154, 93). Этим действием Я и не-Я полагаются как количественно определенные, ограниченные, и тем самым достигается возможность их соположения, одновременного полагания их как сущих. Этими тремя шагами Фихте закладывает фундамент для выведения всего многообразного, составляющего содержание опыта. Из всего вышеизложенного уже достаточно ясно, что многообразное будет представлять собой дальнейшие определения Я самого по себе. Или, поскольку «интеллигенция есть делание» (156, 467), дальнейшее самоопределение деятельности Я. Таким образом, Я само по себе, деятельность самосозерцания и тем самым самополагания, является тем «абсолютным единством», к которому должно быть возведено все многообразное — все многообразие видов самосознающей деятельности Я, к которым оно себя определяет. А само возведение — выведением многообразия деятельности Я из фундаментальной деятельности Я. При этом основополагающей деятельности Я, по Фихте, не предлежит никакой самостоятельный, независимый в своем существовании объект этой деятельности. Все объекты суть произведения самой этой деятельности. Таким образом, выведение всех видов деятельности Я есть выведение сущего во всем его

объеме, а тем самым и всего познаваемого. Вследствие же того, что принцип наукоучения представляет собой тождество познающего и познаваемого, выведение всего познаваемого является в то же время и выведением всего возможного знания не только со стороны всех определений его предмета, но и со стороны всех определений метода познания. Поэтому предмет наукоучения есть «система человеческого знания вообще» (152, 35), что в философии Фихте означает система всего сущего, поскольку, по Фихте, действительно существует только постижение Я самого себя, его знание себя.

Тем самым обозначенное в первом параграфе требование тождества познающего и познаваемого в философии оказывается как будто удовлетворено, предметом наукоучения является знание во всех его моментах. Но так дело обстоит только по видимости, на деле ситуация только заостряется. Как ясно из вышесказанного, истинным предметом познания у Фихте выступает само абсолютное Я, абсолютное тождество познающего и познаваемого. То же знание, которое является предметом наукоучения совершенно не случайно обозначается Фихте в том числе и как опыт. Предметом наукоучения является знание не как абсолютное, но как относительное тождество познающего и познаваемого, опыт или все возможные определения сознания. В себе, потенциально, оно есть знание об абсолютном Я, поскольку другого предмета познания, по мысли Фихте, нет. Актуально же каждая из его форм «знает» свой предмет, абсолютное Я, не как абсолютное Я,

а как нечто иное, например как чувственно ощути-
мую вещь. В себе оно есть, таким образом, единство
со своим предметом, но актуально в той или иной
мере есть незнание его, т. е. отличается от него и
противостоит ему как нечто иное. Момент же пол-
ного единства знания со своим предметом удержи-
вается Фихте только за принципом наукоучения —
абсолютным Я, которое, взятое со стороны формы
познания, обозначается им как «интеллектуальное
созерцание». Именно этим обстоятельством и вы-
звана критика наукоучения Якоби, находящего в
нем познание только относительного и требующе-
го познания абсолютного. Что повело к именно та-
кому определению предмета наукоучения, на этот
вопрос мы сможем ответить лишь по рассмотрению
его методологической стороны.

3. К вопросу об изменении принципа и предмета в различных редакциях наукоучения

Философское творчество И. Г. Фихте продолжа-
лось более 20 лет, первое сочинение, посвященное
наукоучению, он опубликовал в 1794 г., а в 1814 году
внезапная смерть прервала его работу над очеред-
ным курсом лекций по наукоучению. Эти 20 лет
были наполнены активными поисками, исследова-
ниями, творческими находками. Его письменные и
устные изложения наукоучения, в течение всего это-
го времени остававшиеся центральной задачей его

работы, никогда не повторяли друг друга. Каждый новый курс лекций по наукоучению обладал своей спецификой в изложении материала. Разумеется, этот факт не мог остаться без внимания исследователей, требуя своего истолкования и объяснения. И одним из наиболее устойчивых в насчитывающей уже почти два века традиции исследования наукоучения является представление об эволюции философии Фихте. Согласно этому представлению, его творчество делится на два или три этапа, которые знаменуются некоторыми изменениями в его философской позиции. И хотя данный вопрос обладает как будто только историко-философским значением, в нашей работе мы не можем обойти его стороной. В самом деле, разве может изменение философской позиции пройти бесследно для трактовки философом предмета философии и его способа философствовать (а значит, и для метода его философии, если его философствование методично). Как разительно отличаются друг от друга, например, произведения Ф. В. Й. Шеллинга периода его следования принципам наукоучения от его же работ периода «философии тождества» или периода «позитивной философии» или ранние произведения М. Хайдеггера от его поздних сочинений. Если бы и Фихте пережил эволюцию подобного рода, то наши утверждения, высказанные нами во втором параграфе данной главы, могли бы относиться только к какому-нибудь одному из периодов его творчества, и вся наша работа, оставь она без внимания этот вопрос, сильно бы потеряла в основательности своих

результатов. Таким образом, рассмотрение этого вопроса должно составлять часть нашего исследования. Более того, мы можем надеяться на то, что это рассмотрение косвенным образом окажется плодотворным и в отношении основной темы данной работы. Если по его результатам мы будем вынуждены признать существование принципиальной эволюции наукоучения, то мы должны будем объяснить этот факт исходя из внутренних противоречий ранних вариантов философии Фихте, вскрыв их и в трактовке предмета и метода философии. Если же мы установим, что различия между вариантами наукоучения, предположительно принадлежащими к разным периодам творчества Фихте, не носят принципиального характера, то мы должны будем, во-первых, установить их истинный характер и причины и, во-вторых, указать причины их истолкования другими исследователями в качестве принципиальных, которые, как мы можем здесь предположить, связаны с теми представлениями о предмете и методе наукоучения, которые разделяют эти исследователи. Таким образом, решая эту задачу, мы сможем еще дальше продвинуться в нашем исследовании предмета и метода наукоучения.

Как уже было сказано, ни одно из изложений наукоучения не повторяет другие. Особенно разительны изменения в терминологии изложений. Если в сочинениях 1794—1798 гг. «Я», заменяемое иногда тождественным термином «интеллигенция», является центральным понятием наукоучения, то начиная с 1801 г. оно очень редко встре-

чается в изложениях наукоучения. Понятия не-Я, вещи постепенно исчезают, уступая место иным. Роль центральных попеременно играют понятия знания, абсолютного, света, жизни и Бога. А наряду с ними, вытесняя привычные категории, появляются экзотические термины «образ», «зрение» (Sehe), «посредством» (Durch), в заметном объеме, особенно в популярных сочинениях, используется религиозная терминология. Эти перемены не могли ускользнуть от внимания как современников, так и последующих исследователей наукоучения, требуя своего объяснения. И первыми свое истолкование им дали непосредственные оппоненты Фихте — Ф. В. Й. Шеллинг и Г. В. Ф. Гегель.

Шеллинг в курсе лекций «Система мировых эпох» и в опубликованной после его смерти работе «Философия откровения» практически в идентичных выражениях так оценил эту переменную. «В позднейших сочинениях он (Фихте. — А. И.) приспособливал свою философию к всевозможным чужеродным идеям, так что она превратилась в нечто совершенно безликое», — утверждал он в мюнхенских лекциях «Система мировых эпох» (175, 97). А в лекциях по «Философии откровения» подчеркивал: «В позднейших произведениях Фихте пытался связать некоторые поначалу чуждые ему идеи со своими первоначальными» (176, 88), «вместе с тем синкретизмом его философия лишь расползлась в неопределенность» (там же). Гегель в лекциях по истории философии несколько более подробно останавливается на этом вопросе, говоря о «преобразованной системе Фих-

те» (24, 535). Появление ее он объясняет бессодержательностью Я как принципа наукоучения, которая повела к неспособности удовлетворить потребности эпохи в «жизни, духе», «самосознательном духовном содержании» (там же). Стремясь удовлетворить эту потребность, «в своих позднейших философских произведениях, не имеющих философского интереса, Фихте поэтому оперировал словами „вера“, „надежда“, „любовь“, „религия“, дал философию для широкой публики» (там же).

Как видим, дав однозначную и близкую по духу оценку «позднейшему творчеству» Фихте, классики немецкого идеализма не удостоили его большим вниманием. Более поздние исследования, специально посвященные наукоучению, не могли, разумеется, удовлетвориться подобной лапидарностью. В них факт изменений в изложениях наукоучения стал предметом подробного рассмотрения. Диапазон оценок характера изменений наукоучения в фихтеведении раскинулся от безоговорочного признания наличия у Фихте двух различных философских учений в ранний и поздний периоды творчества, до полного отрицания принципиальных изменений в концепции наукоучения. Немалую часть спектра мнений представляют и разнообразные попытки найти некоторое среднее решение. Как ни странно, наиболее выраженными сторонниками первого варианта истолкования этих изменений являются отечественные исследователи философии Фихте, точнее, те из них, кто в своих сочинениях уделил внимание данному вопросу.

А. В. Гулыга в книге «Немецкая классическая философия» утверждает, что Фихте в берлинский (т. е. с 1800 г.) период своего творчества «расстается с позицией субъективного идеализма и переходит к идеализму объективному» (31, 222). Согласно Гулыге, Фихте в работах 1806 г. («О сущности ученого», «Основные черты современной эпохи» и «Наставления к блаженной жизни») «впервые признает объективное бытие первичным по отношению к проявлениям субъекта, оставаясь при этом в пределах идеалистической философии» (там же, 223). Фихте в начале своего творческого пути «взорвал каноны знания, установленные Кантом, [...] потом, как бы ужаснувшись содеянным, явно прислушиваясь к Шеллингу, пошел на попятную, но подлинной опоры в объекте не нашел, системы объективного знания не создал» (там же).

Кузнецов В. Н. в своей книге «Немецкая классическая философия второй половины 18 — начала 19 в.» в отношении поздней философии Фихте сообщает, что содержащееся в ней «утверждение о том, что в „наукоучении“ нужно исходить из „абсолютного знания“, разительно отличается от прежнего настаивания Фихте на самосознающем и самодовлеющем „Я“ как исходном пункте „наукоучения“. Сосредоточившись на уяснении того, что представляет собой „абсолют“, Фихте постепенно приходит к отождествлению его с *богом*» (74, 147). «С этого времени фихтевская теория быстро утрачивает философский характер и, сохраняя еще название „наукоучение“, вырождается на деле в бессодержательную

теософию» (там же). Сходно, хотя и без негативного оттенка в оценке, трактует эти изменения И. Ильин. Характеризуя ранние редакции наукоучения как «субъективно-пантеистическую и антропоцентрическую концепции» (54, 340), Ильин усматривает у Фихте эволюцию к концепции «объективно-идеалистической, развитой в наукоучении 1810 г.» (там же).

Б. Вышеславцев усматривает у Фихте даже три этапа развития философской концепции. Первый, до 1800 г., — этап субъективного идеализма и «догматического рационализма» (20, XVII—XVIII). Последняя черта заключается в догматической уверенности в возможности совершенно полного рационального объяснения знания и мира. Второй, по всей видимости переходный, этап составляет наукоучение 1801 г., в котором «Фихте впервые поднимается на ступень идеализма понятий, или чистого знания» (там же, 236). Это идеализм гегелевского типа, который отождествляет абсолютное с системой понятий, с разумом (там же). В наукоучении 1801 г., согласно Вышеславцеву, Фихте «впервые делает своим принципом не субъект, не Я, а абсолютное знание, как абсолютное созидание из ничего» (там же). Но «в этом „из ничего“ кроется опасность сделать понятие, знание универсальным принципом, не нуждающимся ни в чем другом. Фихте порою подпадает этому соблазну» (там же). Таким образом, и на этом этапе присутствуют черты «догматического рационализма». Но у Фихте, в отличие от Канта, чья философия неизменно

остаётся субъективно-идеалистической, присутствует «онтологизм, непрестанные устремления к Абсолютному, и иррационализм, преодоление догматического рационализма» (там же, XVIII). Это преодоление «дается в результате неуклонного и радикального проведения трансцендентализма» (там же). Метод трансцендентализма, по Вышеславцеву, состоит в том, что познание «ищет оснований и, следовательно, не останавливается на простой данности», выходит «за ее пределы (trans); [...] для того, чтобы обосновать, понять этот факт» (там же, 5). Двигаясь таким образом, преодолевая пределы, Фихте приходит к абсолютному, которое есть «непонятное», иррациональное, так как «Абсолютное есть *последнее единство*, лежащее в основе всех расчленений и противопоставлений» (там же, 237). Последние же, предельные противоположности суть «понятие и жизнь (переживание), понятие и непонятное, посредственное и непосредственное, *Intelligieren und Intuition*» (там же). Наукоучение, поднявшись в результате своего трансцендирующего движения до абсолютного, дойдя до «единства последних противоположностей» (там же, 238) — понятного и непонятного, рационального и иррационального, — достигло тем самым апогея своего развития. Это произошло, по мнению Вышеславцева, в «Наукоучении 1804 г.» — «гениальном преодолении идеализма, имманентизма и всякого рода „*Bewußtseinsphilosophie*“» (там же, XVII). Эта «вторая система» Фихте «бесконечно глубже и мощнее первой» (там же).

Один из крупнейших отечественных экспертов по философии Фихте П. П. Гайденко наиболее подробно в отечественной критической литературе рассматривает вопрос об эволюции взглядов Фихте в уже упоминавшейся работе «Философия Фихте и современность». По Гайденко, в его творчестве существуют два различных периода, разделенные «поворотом в мышлении Фихте», произошедшим около 1800 г. Ранняя его философия есть «философия деятельности» — «учение о всесии, всемогуществе и всеблагости человека, стремящегося стать богом» (23, 99). В раннем творчестве Фихте «положил в основу наукоучения принцип Я, в котором слились воедино человеческое индивидуальное сознание и абсолютное божественное Я: обожествление человеческого Я и в самом деле составляет основную идею Фихте» (там же, 99—100). Эту оценку раннего варианта философии Фихте Гайденко поддерживает в другом своем произведении — «Парадоксы свободы в учении Фихте» — следующим историческим объяснением причин такого положения дел: в этом складе мышления проявилось «сознание третьего сословия в период его самоотвержения, борьбы с сословно-аристократическим укладом общества, когда еще не раскрылись все противоречия, которые стали очевидны, когда третье сословие стало господствующим» (22, 127). В философском же плане основное противоречие, «неразрешимая трудность» (23, 153) в раннем наукоучении была «связана с взаимоотношением абсолютного и конечного Я, то есть божественной реальности и ре-

альности индивидуального человеческого субъекта» (там же, 153).⁸ «Главное противоречие (раннего варианта наукоучения. — А. И.) состоит в том, что абсолютное Я есть, поскольку есть порожденная бессознательной деятельностью Я природа; но его и нет, иначе малому Я не к чему было бы стремиться и прекратилась бы вся история как путь приближения к идеалу» (там же, 156). Согласно Гайденоко, «это противоречие ведет к необходимости несколько умерить универалистские притязания со стороны принципа деятельности» (там же) и к пониманию Фихте того, что «должно существовать абсолютное бытие, чтобы было *абсолютное стремление*. Должен существовать бог, чтобы существовал человек и его стремление осуществить идеал. Но тогда перестает быть абсолютной деятельность Я, она с необходимостью уже не будет началом и концом всего сущего, она будет ограничена чем-то, что само уже не есть деятельность» (там же). Гайденоко демонстрирует тождество понятия знания позднего периода творчества Фихте с понятием Я раннего периода (там же, 196), следующим образом указывая причины подобного переименования: «В поздних вариантах своего учения Фихте настойчиво отмежевывается от субъективно-идеалистического понимания его ран-

⁸ Стоит отметить, что эта мысль явным образом почерпнута П. П. Гайденоко у И. Ильина. В его уже упомянутой нами статье «Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте старшего (опыт систематического анализа)» она составляет центральный пункт интерпретации наукоучения.

него наукоучения. Именно стремление снять всякое подозрение в субъективном идеализме, в индивидуализме побуждает Фихте изменить само название его центрального понятия: теперь это не „Я“, а „знание“» (там же, 205). Но в позднем наукоучении, согласно Гайденко, присутствует и та принципиальная позиция, что «знание само по себе еще не есть абсолют, абсолют трансцендентен знанию» (там же, 209). Этот момент и образует специфику позднего наукоучения: «Знание, абсолютное знание [...] является единственно возможным предметом наукоучения», но оно «не есть сам абсолют, сама последняя реальность, а есть лишь образ, изображение, схема абсолюта. Но философия должна и может оставаться только в пределах образа» (там же, 208). Это — «парадокс идеализма Фихте», «внутреннее противоречие наукоучения позднего Фихте» (там же), то, что составляет «Мистическую метафизику позднего Фихте» (название одной из глав этого сочинения). «Философия Фихте второго периода [...] сближается с мистикой», — констатирует Гайденко (там же, 209). «У Фихте мы, правда, не находим столь подробного развернутого учения о том, как именно должен человек входить в единство с богом. Но в самом тезисе, что абсолют открывает себя в знании, а источник и основа знания — это *внутреннее, яйность, свет*, можно заметить сходство с учением немецкой мистики. В наукоучении 1804 г. Фихте показывает, что Я есть явление (образ, явленность) абсолюта, что соотношение между ними — это соотношение между *бытием и тут-бытием*» (там же, 210). По мнению

Гайденко, поздняя философия Фихте представляет «новую теологию»: «Такова мистическая религия, к которой пришел Фихте и которую он пытается теперь теоретически обосновать с помощью наукоучения» (там же, 221).

Западные исследователи философии Фихте не так категоричны. В большинстве своем они признают значительные перемены в наукоучении, но не склонны считать, что в результате этих изменений у Фихте возникает иное, новое философское учение. Ближе всего к позиции отечественных исследователей, прежде всего к позиции П. П. Гайденко, истолкование изменений в наукоучении К. Глой (K. Gloy) и Д. Хенриха (D. Henrich). В статье «Типы диалектики Фихте» К. Глой рассматривает вопрос об изменении концепции наукоучения в ракурсе существования у Фихте двух типов диалектики, рубежом между которыми является 1800 г. Первый тип осуществляется в наукоучении 1794 г., второй же тип диалектики лучше всего представлен «Наукоучением 1804(2)». «Эти два вида (диалектики. — А. И.) имеют различные предметы исследования, — пишет К. Глой, — в одном случае — самосознание и его имманентную структуру, в другом — отношение самосознания к его непромыслимому (*unvordenklich*) основанию. В то время как первый предпринимает в рамках и границах самосознания конституирование и эксплицирование последнего (самосознания. — А. И.), второй пытается постичь „внешнее“ основание самосознания, каковая попытка поневоле не удастся или заканчивается парадоксальными результатами, так

как она необходимым образом также совершается в рамках самосознания и с помощью его средств» (209, 105). Первый вид диалектики есть «Я-диалектика» (там же, 110), второй — «рассмотрение из самого самосознания границ самосознания» (там же, 118). Первая, «позитивная диалектика», дает положительные результаты, результат второй, «негативной», «амбивалентной», — «открытое, неснятое противоречие, так как, с одной стороны, должна быть предположена основа для существующего самосознания, с другой стороны, она недоступна для самосознания. Остается открытым, идет ли речь о трансцендентной самосознанию, непостижимой основе — традиционно называемой Богом — или об имманентной самосознанию основе, а именно об активности самого самосознания» (там же, 121). К. Глой считает такой результат не неудачей, а находкой Фихте, так как здесь им познан и тематизирован парадокс, который остался, согласно Глой, непреодоленным Гегелем: «Окончательное самополучение (Selbsteinholung; имеется в виду получение самосознанием самого себя. — А. И.) невозможно, так как таковое предполагало бы индифферентный фон, на котором только и могла бы показать себя замкнутость и завершенность, т. е. цельность. Но бесконечность и неопределенность (открытость) этого совершенно иного инициировала бы незавершимый процесс определения. Другая (по отношению к только что описанной попытке Гегеля. — А. И.) возможность — парадокс, в который и метит Фихте. В этом пункте концепция Фихте превосходит гегелевскую» (там же, 122). Как

видим, находя различие предметов и результатов изложений наукоучения двух различных периодов, К. Глой не утверждает наличия у Фихте двух различных философских систем.

Близок к этому решению и Д. Хенрих. Наукоучение Фихте, по Хенриху, в ходе своей эволюции стремилось к решению одной и той же проблемы — к объяснению самосознания. При этом творчество Фихте маркирует собой границу между двумя периодами развития теории самосознания. В первый период философские теории просто предполагали принцип Я и обращали свое внимание на то, что познается посредством Я — «рефлексивная теория самосознания» (215, 73). Первое решение Фихте проблемы самосознания (изложенное в работе «Основа общего наукоучения» 1794 г.) двойственно, эта теория «утверждает, что Я полагает само себя и одновременно, что Я предшествует всему знанию и всему самосознанию» (там же, 73). Здесь Фихте еще несвободен от остатков «рефлексивной теории». Но, изложив эту теорию, Фихте смог правильно оценить возникающие вследствие нее затруднения и подняться до более верного решения проблемы. В позднем наукоучении «на место абсолютного Я должна быть положена мысль немислимого происхождения самости (Selbstheit) — в абсолютном, которое превышает яйность» (там же, 77). Открытие Фихте состоит в «идее абсолюта как темы знания» (там же, 78). Самоопределение Я не может быть понято ни как причиненное, ни как изначальное; решение состоит в том, что «наша собственная „субстанция“, наше не-

посредственное знание о нас самих, которое равно и просто, и таинственно, позволяет нам понять в конце концов, что мы зависим от реальности, которая не в меньшей степени есть мы сами, поскольку она приводит в существование знание о нас» (там же, 80).

Схожим образом изменения в наукоучении трактуют К. Фишер, Ф. Медикус, В. Янке (W. Janke), Р. Лаут (R. Lauth) и Х. Трауб (H. Traub). Согласно этим исследователям, данные изменения представляют собой не принципиальную перемену точки зрения наукоучения, но изменение предмета, переход исследования от самого знания, или самосознания, к его основанию («абсолютному», Богу). Указанные авторы расходятся лишь в трактовке последнего. По К. Фишеру, Бог (абсолютное бытие) у Фихте «есть не что другое, как бытие самого Я, независимое от всякой рефлексии и как первоначальная и абсолютная жизнь» (160, 724). Ф. Медикус пишет по этому вопросу: «В первый период в качестве собственной темы наукоучения выступает *познание рассудка* в его необходимых способах функционирования, раскрытие его необходимых действий. Позднее уже не рассудок — собственная цель философского познания, но *истинная реальность*, о которой рассудок ничего не знает и не может знать, в которой он, однако, имеет свое основание: *свобода, нравственный миропорядок, Бог*» (229, 174).

Согласно Р. Лауту, раннее изложение наукоучения (1794 г.) не было законченным, в нем недоставало «изложения той части наукоучения, на которую опирается то, что изложено в „Основе общего наукоуче-

ния” и которую Фихте обозначил как „систему интеллигибельного мира”, а позже — как „*philosophia prima*”» (224, 136). «Система же интеллигибельного мира» представляет собой «систему мира духовных существ (*Geisterwelt*)» (там же, 137) в синтезе с основанием их реальной отдельности друг от друга и идеальной связи друг с другом, т. е. Богом. В связи с этим стоит следующая оценка Р. Лаута: «1804 г. является высшей точкой в развитии наукоучения. В этом году Фихте выпало изложить законченным образом, то есть в „единстве принципа”, высшую часть наукоучения, ее *philosophia prima*, в виде учения „об абсолюте и абсолютном явлении”» (там же, 135).

С Р. Лаутом во многом согласен В. Янке: начиная с 1800 г. происходит «внутреннее расширение наукоучения» в «отношении объема, происхождения и метода» (221, 2). В поздний период «по объему наукоучение распространяет себя на вопрос о Боге и учение о религии, в своих принципах оно углубляется от Я к Мы (интерперсональности), говоря иначе: от теории самосознания — к осознанию (*Besinnung*) происхождения мира духовных существ, под сменяющимися названиями: бесконечная воля, живой порядок (*ordo ordinans* интеллигибельного мира), любовь Бога, самого себя причиняющий свет или абсолютное, замкнутое бытие из самого себя. А согласно методу, рефлексия рассудка переходит в состояние абсолютной рефлексии. Она, однако, осознает себя в изначальном отношении абсолютного и абсолютного знания в нераздельном взаимоопределении» (там же).

По Х. Траубу, в ранней философии Фихте «была объяснена конститутивная роль Я для основных форм возможного сознания вообще» (238, 48), в поздней же внимание направлено на «внутреннюю сущность Я и его познающее проникновение» (там же).

Заканчивая обзор критической литературы по данному вопросу, необходимо указать на следующий момент. Хотя вторая группа авторов, в отличие от первой, отрицает изменение принципиальной позиции наукоучения, но способ объяснения ими изменений в философии Фихте, по всей видимости вопреки их намерениям, сближает их со сторонниками концепции смены Фихте точки зрения. При том, что они по-разному истолковывают характер этой «нерадикальной» перемены, в их объяснениях прослеживаются общие черты. Вот как суммирует этот подход его противник Р. Лоок (R. Loock): после 1800 г. «образ абсолютного означает отныне снижение абсолютного Я, которое понимается как имманентная сфера самосознания, а место слишком высоко занесшейся субъективности занимает новый, более высокий принцип непостижимого (unbegreiflich) абсолютного бытия, в отношении к которому Я должно совершенно уничтожить себя в своем принципиальном значении» (226, 83). И в самом деле, если отбросить терминологическую привязку приведенной цитаты к «абсолютному» и «абсолютному бытию», то мы обнаружим, что в рассматриваемых истолкованиях говорится о развитии наукоучения, состоящем в обнаружении Фихте некоторой

основы содержания, изложенного им в раннем наукоучении (преимущественно в «Основе общего наукоучения»). Подобные истолкования скрытым образом утверждают, что это содержание не имеет своим последним основанием принцип первого варианта наукоучения — абсолютное Я, которое, в свою очередь, обосновывается «Богом», «абсолютом», «абсолютным бытием» или «интеллигибельным миром». Даже те из концепций подобного рода, которые считают результатом позднего наукоучения «открытое противоречие», «парадокс», состоящий в невозможности однозначного решения вопроса об основании знания, не свободны от указанной черты. И в них первичным в объяснении знания оказывается противоречие, и тем самым значимость принципа абсолютного Я релятивизируется. На поверку оказывается, что авторы этих концепций понимают абсолютное Я схожим со сторонниками концепции изменения точки зрения наукоучения образом — как субъективно-идеалистический принцип. Наше рассмотрение предмета наукоучения в предыдущем параграфе уже дало некоторый материал для суждения о справедливости подобной оценки, но окончательное решение вопроса мы осуществим после собственного рассмотрения отношения «раннего» и «позднего» вариантов наукоучения.

Из трех возможных способов истолкования характера изменений в наукоучении не рассмотренным остался последний — утверждение полного принципиального тождества точек зрения всех изложений наукоучения. Разумеется, сторонники этой

позиции не отрицают наличия различий между ними, что было бы абсурдным в силу уже упомянутых разительных перемен в терминологии наукоучения. С их точки зрения, позиция Фихте оставалась неизменной с момента создания первой редакции наукоучения до смерти его автора в отношении его принципа и предмета (с некоторыми оговорками). Сторонники этой позиции находятся в безусловном меньшинстве, к ним могут быть отнесены Й. Беелер-Порт (J. Beeler-Port), Р. Лоок и, не в полной мере, Г. Целлер (G. Zöllner). Эта точка зрения, чтобы доказать свою состоятельность, сверх доказательства тождества принципа в различных версиях наукоучения, должна также объяснить характер и указать причины существующих между ними различий.

В нашей работе мы не будем специально рассматривать их взгляды по указанным вопросам, поскольку намерены воспользоваться их аргументацией в ходе собственного рассмотрения. При этом в данном исследовании нам нет необходимости осуществлять обзор всех из более чем пятнадцати существующих изложений наукоучения. Нами будут рассмотрены пять изложений наукоучения, относящихся к различным периодам творчества Фихте — «Основа общего наукоучения» (1794—1795 гг.), «Наукоучение 1801 г.» (не опубликованное при жизни автора, но практически доведенное им до готовности к публикации), второй курс лекций по наукоучению 1804 г. («Наукоучение 1804(2)»), «Наукоучение в его общих чертах» (очень краткое изложение 1810 г. — единственное опубликованное после 1801 г.

при жизни Фихте произведение, посвященное наукоучению), и курс лекций по наукоучению 1812 г. («Наукоучение 1812 г.» — последний из доведенных до конца курс лекций по наукоучению), а также небольшие работы по наукоучению 1794—1801 гг. и места из переписки Фихте. Эти изложения наукоучения охватывают собой весь период работы Фихте над наукоучением, и ими представлены все вероятные периоды его творчества, вне зависимости от того, было ли их два или три. Работа «Основа общего наукоучения» выбрана нами в качестве материала данного исследования как наиболее репрезентативная для т. н. «раннего» периода творчества Фихте; «Наукоучение 1801 г.» — поскольку некоторые исследователи усматривают в нем специфику как в отношении «раннего», так и «позднего» периодов, выделяя 1800—1803 гг. в отдельный период; «Наукоучение 1804(2)» — как, по общему признанию, наиболее репрезентативное для «позднего» периода; наукоучения 1810 и 1812 гг. обеспечат исследование полнотой обозреваемого материала, являясь вариантами наукоучения самого позднего этапа жизни Фихте. В данное рассмотрение мы не будем вовлекать материал т. н. популярных сочинений Фихте, не посвященных непосредственно наукоучению, и именно в силу их популярного характера. Аргументация на их основе в данных вопросах требовала бы специального исследования своей правомочности, характера отношения «популярных» сочинений к собственно изложениям наукоучения. При решении поставленного здесь вопроса нам достаточно того

соображения, что, в случае видимости противоречия положений «популярных» сочинений положениям специально посвященных изложению наукоучения сочинений и курсов лекций, приоритет, вне всякого сомнения, должен быть отдан последним. Вследствие вышесказанного все, что будет доказано на указанном материале в отношении изменений или неизменности принципиальной позиции и предметной сферы наукоучения, будет значимо для *всего* философского творчества Фихте.

У Фихте мы встречаем, пожалуй, уникальное для истории философии отношение к изложению собственного философского учения. Он считал, что полностью неизменное и обязательное со стороны метода и терминологии изложение наукоучения может быть достигнуто «только тогда, когда имеется законченная система разума во всем объеме и в совершенном развитии всех своих частей» (201, 22). О многих из своих вновь появлявшихся изложениях наукоучения Фихте при их появлении высказывался в том смысле, что в них, либо в целом, либо в каком-либо отношении, ему удалось представить наукоучение наиболее ясным или совершенным образом. Но спустя некоторое время он приступал к разработке нового изложения, во многом, а зачастую и радикально отходя от предыдущего. Тем самым он *de facto* распространял и на них свое суждение об изложении 1794 г., что оно «чрезвычайно несовершенно и недостаточно» (154, 69). Этот факт становится более понятен в свете его высказывания о том, что достижение «законченной системы разума» — «де-

лю, которое во всем своем объеме легко может стать слишком большим для целой человеческой жизни» (201, 22). Потому употребляемая им терминология оставалась для него «только временной», и «по этой причине он (Фихте. — А. И.) вообще меньше заботился о своей терминологии и избегал окончательного ее установления» (там же). Вторая причина постоянной смены Фихте терминологии наукоучения заключалась в том, что «прочно установленная терминология [...] представляет наиудобнейшее средство для буквеедов — вытравить из всякой системы ее дух и превратить ее в сухой остов» (154, 69). По этим причинам Фихте руководствовался при изложении наукоучения намерением «продолжать давать своему изложению необходимую каждый раз для его цели ясность и определенность через описания и многообразие оборотов» (201, 22).⁹ Таким образом, сама по себе смена понятийного аппарата не является свидетельством в пользу концепции изменения принципа или предмета наукоучения. Если же к этому добавить тот факт, что сам Фихте всю свою жизнь настаивал на его принципиальной неизменности, то приведенные цитаты даже становятся аргументом против этой концепции, поскольку они дают иную почву для объяснения происходивших перемен.

⁹ Ср. также высказывание Фихте в письме к К. Л. Рейнгольду от 4 июля 1797 г.: «Наукоучение [...] не обладает собственной терминологией, и я всегда стараюсь пользоваться общелитературным языком» (195).

Единственное место из наследия Фихте, которое может показаться признанием противного, содержится в его письме к Ф. В. И. Шеллингу от 27 декабря 1800 г. В нем Фихте заявляет, что предстоит еще *«дальнейшее расширение трансцендентальной философии, даже в ее принципах»* (196, 318), поскольку *«еще недостает трансцендентальной системы интеллигибельного мира»* (там же, 318). Это заявление — основной аргумент Р. Лаута и согласных с ним авторов. Схожим образом понял эти высказывания Фихте и адресат письма — как признание принципиальной недостаточности прежней редакции наукоучения. Но уже в следующем письме к Шеллингу (31 мая—7 августа 1801 г.) Фихте категорически возражает против такого истолкования его слов. Он никоим образом не признает того, *«что некоторые вопросы еще не разрешены выставленными до сих пор принципами»* (там же, 322). *«Наукоучению вовсе не недостает принципов, — пишет Фихте, — ему, пожалуй, недостает завершенности; не совершен, собственно, высший синтез, синтез мира духовных существ»* (там же). Таким образом, сам Фихте вовсе не считал разработку *«синтеза мира духовных существ»* или *«системы интеллигибельного мира»* переходом наукоучения на другое основание, не давая никаких поводов считать его мнением, что эта система есть *philosophia prima* наукоучения. Другое дело, что такое истолкование Р. Лаутом отношения *«высшего синтеза»* к предшествующему содержанию наукоучения вызвано некоторой логической закономерностью, заявляющей о себе в этом истолко-

вании вне зависимости от ее осознания Р. Лаутом. Но к этому вопросу мы обратимся во второй главе данной работы.

Итак, представление о принципиальных изменениях в наукоучении не может базироваться ни на собственном признании Фихте таких изменений, ни на самом факте смены им терминологии. Таким образом, остается только одна возможность обосновать эту позицию — интерпретация самих текстов изложений наукоучения.

Выше уже была отмечена общая черта всех концепций, утверждающих наличие принципиальных изменений в наукоучении, — в них утверждается, что после 1800 г. (реже — после 1804 г.) принцип абсолютного Я либо больше уже не являлся высшим принципом наукоучения, либо, оставляя его таковым, Фихте больше не считал наукоучение познанием высшего основания. Этим более высоким объявляется «абсолютное», «абсолютное бытие» или «Бог». И действительно, в наследии Фихте мы встречаем ряд высказываний, которые как будто подтверждают эту версию. В «Наукоучении 1801 г.» он пишет: «Из голого понятия некоторого абсолютного знания уже явствует, что знание это не есть само по себе абсолютное» (150, 17). «Абсолютное не есть ни знание, ни бытие; не есть оно тождество, или же безразличие между ними обоими; оно есть исключительно и только абсолютное. А так как и в наукоучении, да, пожалуй, также и вне его во всем возможном знании, мы никогда не добиваемся дальше, как до знания, то наукоучение не может

исходить из абсолютного,¹⁰ но вынуждено исходить из абсолютного знания» (там же, 17—18). В письме к Шеллингу, написанном в октябре 1801 г., мы встречаем сходное высказывание: «Абсолютное не было бы абсолютным, если бы оно существовало в какой-либо форме» (196, 328). Важно отметить, что все три приведенных высказывания относятся к одному временному отрезку — 1800—началу 1802 г. — и явным образом полемичны по отношению к философии тождества Шеллинга, заявившей о себе в этот период. В 1810 г. Фихте начинает работу «Наукоучение в его общих чертах» следующим положением: «Только одно существует безусловно через самого себя — Бог» (149, 774). При этом «знание должно все-таки существовать, не будучи само Богом» (там же). Таковы основные высказывания Фихте, на которые может опереться концепция принципиальных изменений (по нашему убеждению, ее приверженцы и опираются именно на эти высказывания). Итак, вопрос заключается в следующем: действительно ли понятия абсолютного, абсолютного бытия и Бога имеют иное содержание, чем понятие абсолютного Я, и обозначается ли ими при этом нечто, что служит основанием самого абсолютного Я — нечто более высокое по своему онтологическому или гносеологическому статусу?

В первом параграфе данной главы мы продемонстрировали проблему познания, как она обозна-

¹⁰ В тексте русскоязычного издания опечатка: вместо «абсолютного» — «абстрактного».

чилась у предшественников Фихте — Юма и Канта, способ ее разрешения, предложенный последним, а также те недостатки его решения, которые и побуждали Фихте к разработке собственного, отличного от кантовского «изложения» трансцендентальной философии. Проблема заключалась в том, что при предположении принципиальной разнородности познающего и познаваемого познание не может быть объяснено. Канту удалось приблизиться к решению этой проблемы, найдя такой способ объяснения познания, в соответствии с которым познающее и познаваемое обладали (последнее — со стороны своих всеобщих свойств) единством вследствие общего происхождения. Первое было познавательной деятельностью субъекта, второе — результатом деятельности бессознательного продуцирования субъекта, протекающей по тем же законам, по которым осуществляется первая, познавательная, деятельность субъекта. Это объяснение познания оказалось возможным благодаря тому, что философия, впервые после Аристотеля, была приведена Кантом к тождеству познающего и познаваемого, к мышлению мышления. Предметом кантовской философии стал разум со стороны его собственной определенности, роль центрального момента в котором отводилась чистому практическому разуму, выражающему себя в формуле «категорического императива», — абсолютному самоопределению разума. Однако поскольку Кантом признавалось собственное, независимое от деятельности разума существование предметов познания — вещей самих по себе

как источника материального момента в познании, постольку тождество познающего и познаваемого в его философии превращалось в только субъективное, а все познание — в познание не вещей самих по себе, а вещей для нас. Во-первых, самоопределение практического разума не имело в качестве необходимого следствия соответствующее определение внешнего разуму мира, оставаясь только лишь долгом и требуя для своего осуществления настоящего *deus ex machina* — Бога как гаранта координации самоопределения разума и определений внешнего мира. Во-вторых, это признание существования вещей самих по себе противоречило другим принципам кантовской философии. И в-третьих, способ исследования Кантом разума в критической философии никоим образом не заслуживает названия философски методичного и философского метода. Так же и с этой стороны мы не встречаем полного тождества познающего и познаваемого, мыслимого и мышления, исследуемого разума и исследующего разума, предмета и метода.

Фихте, опираясь на основное открытие Канта — принцип тождества познающего и познаваемого, преодолевает указанные недостатки философии своего великого предшественника. Он отказывается от представления о существовании независимых от разума вещей самих по себе и, тем самым, избавляется от субъективизма критической философии. Тождество у Фихте уже абсолютно; это — абсолютное единство субъекта и объекта. В результате более последовательного проникновения в принцип

трансцендентальной философии Фихте усматривает необходимость единства предмета и метода философии, одним из моментов которого является требование начинать философию с единства познающего и познаваемого. Именно непосредственное единство познающего и познаваемого Фихте и считает принципом трансцендентальной философии — абсолютным Я. Все, что можно каким-либо образом знать, по Фихте, заключено в этом принципе. Так выглядит его позиция, рассмотренная нами преимущественно на материале произведений «раннего» периода. Каким же образом эта позиция могла бы, в соответствии с представлениями сторонников концепции изменения точки зрения наукоучения, быть превзойдена Фихте? То, что должно было бы, с их точки зрения, принято Фихте в качестве основания самого абсолютного Я, должно было бы отличаться от самого абсолютного Я. При этом ими утверждается, что оно не есть знание (т. е., в другой терминологии, не есть субъективное, идеальное). Остается только два варианта: либо оно должно быть реальным, либо единством реального и идеального, например, как утверждает К. Глой, — в виде открытого противоречия этих двух моментов. Мы уже видели, как горячо протестовал Фихте против принятия объективности (вещи самой по себе, бытия) в качестве принципа философии. Абсолютное, абсолютное бытие или Бог, взятые в качестве лишь реального, были бы только абсолютизацией этой тенденции. Исходя из объекта, по Фихте, невозможно корректным образом прийти к субъекту,

а уж тем более — к единству субъекта и объекта; в таких концепциях это происходит, как он выражался по схожему поводу, *per hiatus irrationalem* — посредством неразумного прыжка. Когда пытаются философствовать подобным образом, устанавливая исключительно реальное в качестве принципа, не обращают внимания на собственное мышление, деятельное в этом процессе. В письме к Шеллингу (октябрь 1801 г.) Фихте объясняет свои претензии к нему следующим образом:¹¹ «Вы с Вашим мышлением непосредственно направляетесь к Абсолютному, не обращая внимания на Ваше мышление и на то, что ведь, пожалуй, именно оно является тем, что незаметным образом *формирует* Вам Абсолютное посредством своих собственных имманентных законов» (196, 328—329). Таким образом, в высказывании Фихте в «Наукоучении 1801 г.» о том, что «во всем возможном знании мы никогда не добираемся дальше, как до знания», заключена не констатация ограниченности знания, а следовательно, и не необходимость предполагать что-либо за пределами знания (каковое действие само ведь также было бы актом знания), но необходимость того, что принципом объяснения знания может служить только то, что содержит в себе возможность знания, то есть

¹¹ В данном случае мы не утверждаем того, что претензии Фихте справедливы по отношению именно к Шеллингу, цитируя данное письмо только в качестве демонстрации аргументации Фихте против принятия «реального» принципа философии.

непосредственное единство субъекта и объекта, знания и бытия. Переход к обосновыванию абсолютного Я чем-либо реальным был бы таким «развитием» наукоучения, которое представляло бы собой обратное впадение наукоучения в доюмовское, наивное, докритическое состояние философии, в котором незамеченной остается иррациональность собственного объяснения познания. Такого хода изменений в точке зрения Фихте нельзя, разумеется, полностью исключить, но он, во-первых, не может быть охарактеризован как некоторое развитие, нечто положительное, а во-вторых, мог бы произойти только при серьезном упадке интеллектуальных сил автора наукоучения, чего, видя высокую активность его философской работы в «поздний» период творчества и ее достаточно высокое качество (как мы увидим ниже), мы совершенно не имеем оснований констатировать.

Таким образом, остается только один способ объяснения произошедших изменений в наукоучении в качестве принципиальных — Фихте в «поздний» период открыл в качестве основания знания (всего опыта) более высокое единство субъекта и объекта, чем само абсолютное Я. Такое объяснение, выдвигая этот тезис, дает тем самым вполне определенную редакцию абсолютного Я «раннего» наукоучения. Р. Лоок пишет об этом следующее: «Такое понимание абсолютного Я, вероятно против желания, оказывается некоторым образом близко критике Фихте Шеллингом и Гегелем» (226, 83). Как известно, Шеллинг и Гегель вовсе не бы-

ли склонны критиковать Фихте за принятие им в качестве принципа философии тождества познающего и познаваемого: «Шаг (Фихте. — А. И.), определивший бесконечную субстанцию как Я и, согласно этому, вообще как субъект-объект (ибо Я есть не более чем то, что есть субъект и объект самого себя), сам по себе столь значителен, что забываешь о том, что получилось из этого благодаря усилиям самого Фихте» (176, 89).¹² Их критика направлена на то, какой характер, с их точки зрения, имеет у Фихте принцип субъект-объекта. Об этом Шеллинг пишет следующее: «Я любого индивида было для него единственной субстанцией, или субъектом. Это сделало его философию односторонним субъективным идеализмом» (175, 95), «Фихте в качестве единственной и всеобщей субстанции рассматривает Я как Я человеческого сознания» (там же, 97). Гегель считает, что Фихте «ставит этот принцип на одной стороне; этот принцип с самого начала *субъективен*, обременен противоположностью» (24, 530). И действительно, представление исследователей философии Фихте о некотором кардинальном

¹² См. также: 1. Шеллинг Ф. В. Й. Система мировых эпох. Мюнхенские лекции 1827—1828 гг. в записи Эрнста Лассо. Томск: Водолей, 1999. Здесь Шеллинг обозначает принцип философии Фихте так: «субстанция есть субъект» (указанное сочинение, с. 97); 2. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга третья. СПб.: Наука, 1994. В этой работе Гегель принципом философии Фихте называет разум, как «синтез понятия и действительности» (указанное сочинение, с. 517).

изменении наукоучения в «поздний» период латентно содержит понимание «раннего» наукоучения как субъективно-идеалистической концепции. На чем же базируется такое истолкование?

В первую очередь оно базируется на центральном понятии наукоучения — понятии Я. Но даже Гегель, чья оценка достаточно радикальна, относил эту черту философии Фихте только к ее «форме изложения» (там же, 517), которая, с его точки зрения, была неудачной. Из-за нее «нам всегда преподносится эмпирическое „я“, а это является несуразным и подставляет другую точку зрения» (там же, 518). Именно это обстоятельство, по нашему мнению, и явилось причиной изменения Фихте терминологии наукоучения.

Что же мы видим в этом отношении в «поздних» изложениях наукоучения? Выше мы цитировали высказывание Фихте в «Наукоучении 1801 г.» об абсолютном. Далее он пишет: «Абсолютное проникает в наше сознание как раз только [...] как *форма* знания, а отнюдь не чисто само по себе и для себя» (197, 13).¹³ Мысля абсолютное, по Фихте, мы мыслим его со следующими двумя признаками: «С одной стороны, оно есть исключительно лишь то, что покоится на самом себе и в себе самом, безо всякой перемены

¹³ Здесь и далее мы приводим в собственном переводе места из произведений, существующих на русском языке, в том случае, если в существующем переводе присутствуют, на наш взгляд, значительные, искажающие смысл оригинала ошибки перевода.

и колебания, твердое, законченное и в себе замкнутое, — с другой же стороны, что оно есть то, что оно есть, исключительно лишь потому, что оно есть» (там же, 22). А далее Фихте сообщает: «В знании оба выше различных признака абсолютного должны были бы совершенно совпадать друг с другом и сливаться, так что уже совсем не были бы более различимы, и как раз в таком абсолютном слиянии заключалась бы сущность знания как такового, или же абсолютного знания» (там же, 24). Это состояние абсолютной нераздельности двух указанных черт абсолютного он называет «материей абсолютного знания, или же абсолютной материей знания» (там же). Абсолютная же форма знания заключается в «само-проникании», «знание есть некоторое для себя и в себе бытие и в себе обитание и господствование» (там же). Обозначая форму знания и как «субстанциальное внутреннее зрение» и «око», он сообщает о нем: «Это око лежит не вне абсолютного, а в нем и являет собою именно живое само-проникание самой абсолютности» (там же, 25). И центральное для нашего исследования высказывание: «Наукоучение обозначило это абсолютное самопроникание в самого себя и для себя бытие [...] словом *яйность*» (там же). Далее Фихте утверждает, что «сущность знания заключается именно в некоторой форме [...] и все знание является по своей сущности формальным» и что абсолютная материя знания есть «некоторая форма именно как форма знания» (там же, 26). Хотя Фихте здесь только один раз использует термин «яйность» и ни разу — «Я», из приведенного описания вполне

очевидно, что понятие абсолютного знания тождественно понятию абсолютного Я «Основы общего наукоучения». Абсолютное знание, как и абсолютное Я, существует как нечто неизменное и из самого себя, и также как самопроникновение, т. е. существует только поскольку оно есть для себя. При этом самопроникновение, бытие для себя (форма знания) и есть нераздельность, т. е. необходимое тождество бытия и бытия чем-то определенным. Это значит, что абсолютное знание, по Фихте, необходимо и в том отношении, что оно вообще есть, и в том, что оно есть, т. е. как оно есть, существует. Абсолютное знание полагает себя своим самопрониканием; оно есть тождество бытия и для себя бытия. При этом в конечном итоге поскольку материя абсолютного знания есть его форма, постольку оно познает, созерцает только само себя. Совершенно то же самое содержало в себе понятие абсолютного Я. При этом оно и есть абсолютное, но именно как абсолютное знание; представление же о некотором отличном от знания абсолютном возникает, по Фихте, тогда, когда мы мыслим материю знания, отделяя ее от формы знания, разрывая единство бытия и мышления, забывая в мышлении некоторого объекта о мышлении. Именно в этом заключался смысл приведенного выше возражения Фихте Шеллингу. Таким образом, в «Наукоучении 1801 г.» мы не встречаем принципиальных отличий от предшествовавшего периода.

Как же дело обстоит в «Наукоучении 1804(2)»? Выше мы приводили из него высказывания о том,

что задача философии заключается в обратном возведении всего к абсолютному или в сведении многообразного к абсолютному единству. В первой лекции этого курса по наукоучению Фихте сообщает о том, что абсолютное единство есть «*чистое знание*, знание само по себе, следовательно, никоим образом не знание о каком-либо объекте, поскольку оно в таком случае не было бы знанием *самим по себе*, но нуждалось бы для своего бытия также еще и в объективности» (201, 10—11). Дальнейшие лекции этого изложения посвящены подведению слушателей к обозначенному абсолютному единству. В последней лекции Фихте, с его точки зрения достигнув этой цели, сообщает следующее: «Мы, или разум, не находимся более ни в том объективированном разуме, ни в субъективированном [...], но исключительно в *средоточии* абсолютно эффективного *себя-делания*; разум совершенно непосредственно жив, растворился в себе самом и стал в наукоучении — так как это наукоучение — *внутренним Я*, сферой и средоточием» (там же, 278—279). И далее: «Абсолютный разум есть абсолютное (осуществленное) разумение (Intelligieren) самого себя [...] и самомышление, как таковое, есть разум» (там же, 279). Таким образом, и здесь, под названием «знание само по себе» и «абсолютный разум», мы встречаем тот же самый принцип, субъект-объект, причем Фихте, не удовлетворяясь только содержательным тождеством его с принципом «раннего» наукоучения, обозначает его также в духе первых сочинений и как «внутреннее Я». При этом именно этот принцип, а не что-нибудь

иное есть основание объяснения всего остального, т. е. абсолютное.

Совсем иначе, на первый взгляд, дело обстоит с самыми поздними редакциями наукоучения — статьей «Наукоучение в его общих чертах» (1810 г.) и курсом лекций 1812 г. Их Фихте начинает с признания бытия Бога и отличного от него бытия «образа или схемы», «бытия Бога вне его бытия» (149, 774), или, как это выражено в «Наукоучении 1812 г.», «явления» (202, 335). Я же здесь характеризуется как «возвращающаяся в себя форма явления» (там же, 339). При этом в «Наукоучении 1812 г.» Фихте также употребляет очень близкое к понятию Бога понятие абсолютного, указывая на то, что с достижением этого понятия знание перестает быть «фактическим знанием» (там же, 328), т. е. исходящим из фактов и опирающимся на них. Но если «Наукоучение в его общих чертах» как будто остается при указанном фундаментальном противопоставлении абсолютного и явления, Бога и его образа, что вполне понятно в связи с тем, что данная работа представляет собой *очень краткое* (15 страниц против 170 «Наукоучения 1812 г.») изложение прочитанного курса, изданное для слушателей этого курса, то «Наукоучение 1812 г.» дает гораздо больше материала для выяснения смысла этого противопоставления в начале изложения.

В ходе продолжительной дедукции сути явления («бытия образа»), для обозначения его идеальной природы Фихте вводит в этом изложении наукоучения понятия виденья (*das Sehen*) и видимости (*die Sichtbarkeit*), реальное же в явлении он обозначает

как видимое (das Sichtbare). Исследуя «видимость», Фихте устанавливает, что «основной результат голой видимости есть [...] бытие» (там же, 339). Это означает, что бытие как таковое (а следовательно, и какое бы то ни было) есть не нечто сущее независимо от идеального, но его произведение. Но как же тогда дело обстоит с исходным положением о бытии Бога, с которым последнее утверждение находится в явном противоречии? Фихте пишет об этом следующее: «То, что мы сами исходили из бытия Бога как абсолютной предпосылки, не должно вводить в заблуждение. Мы ведь именно и разлагаем наши предпосылки, и тем самым принимаем их, исправляя, обратно» (там же, 439). Таким образом, бытие Бога характеризуется самим Фихте в качестве лишь исходной предпосылки, а вовсе не исходной точки зрения, принципа наукоучения. Так же и «бытие абсолютного» Фихте характеризует как только «предпосылку» (там же). Наукоучение оказывается вовсе не «теологией» в смысле исследования бытия Бога как чего-то принципиально иного, чем абсолютное Я; оно и не останавливается на невозможности обосновать знание, не зная, что выбрать — абсолютное знание или нечто трансцендентное ему. По «разложению» всех предпосылок Фихте, наконец, достигает центрального пункта изложения, трансформировав понятие реального в понятие света. О нем он утверждает, что «чистый свет делает себя виденьем» (там же) — «т. е. он сам, в соответствии со своим внутренним и независимым бытием, полностью есть в форме видимости. Он делает себя видимым, т. е. его бы-

тие совершенно связано с его видимостью, вступает в *само-отношение* (*das Verhältnis des Sich*)» (там же). Это отношение есть «известное тождество субъект-объективности. Он (свет. — А. И.) совершенно *одним* разом есть виденье и видимое, форма (видимость) и сформированное в ней. Эта *яйность* есть основание всей формы. *Субъективному* принадлежит *вся* форма; *объективное* есть сформированное в ней, независимое от формы, принадлежащее самому свету» (там же, 439—440). Это полное тождество реального и идеального, видимого и виденья, Фихте называет «абсолютным *единством*» (там же, 444). Ближе к концу работы, опираясь на приведенное положение, Фихте следующим образом характеризует упомянутое в начале «абсолютное»: «Оно есть *абсолютная способность* делать себя видимым *для себя самого*» (там же, 477). Поэтому бытие «света» или «абсолютного» не есть нечто противоположное «явлению», «образу», но состоит в его самовиденьи, самосозерцании; его бытие и есть его самосозерцание. Таким образом, и здесь мы встречаем полное совпадение центрального понятия, выражающего принцип наукоучения — вне зависимости от того, считать ли таковым понятие света или понятие абсолютного — с понятием абсолютного Я «раннего» наукоучения. Сомнение здесь могло бы вызвать только различие Фихте «яйности» и «Я». Но и это сомнение полностью устраняется указанием на то, что в «раннем» наукоучении его принцип обозначен вовсе не как «Я», а как «абсолютное Я»; «Я» же и в ранних изложениях наукоучения являлось чем-то производным от «абсолютного Я».

Итак, проведенное исследование показало, что Фихте во *все* периоды своего творчества сохранял в качестве принципа наукоучения принцип субъект-объекта, изменяя только его обозначения — «абсолютное Я», «знание о себе самом», «абсолютный разум», «абсолютное». Остается только одна из обозначенных возможностей истолковать изменения в наукоучении в смысле принципиальных — утверждение, что в «раннем» наукоучении субъект-объект понимался Фихте в субъективно-идеалистическом ключе, в то время как в «позднем» наукоучении мы имеем дело с объективно-идеалистической или абсолютно-идеалистической редакцией принципа субъект-объекта. И действительно, в то время как в поздних изложениях наукоучения мы встречаем утверждения о том, что «абсолютное», «знание как таковое», «абсолютный разум» и т. п. во всех формах своего проявления, проистекающих из его самосозерцания, его отношения к себе самому, созерцает, знает или видит только различные формы своего виденья, т. е. содержанием знания являются только сами различные формы его проявления, причем, по Фихте, он переходит к различию в себе, к этим формам в силу своего собственного существа, то в ранней работе «Основа общего наукоучения» мы встречаем понятие толчка — некоторого воздействия на Я, выводящего его из состояния абсолютного тождества, вносящего в него различие, что вызывает подозрения о том, что Фихте под Я подразумевает здесь субъективность, которой противостоит объективное, которое приводит своим воздействием — толч-

ком — к различию в Я. Эти подозрения укрепляет тот факт, что толчок, вопреки обещаниям самого Фихте, не находит своего полного объяснения и дедукции в данной работе. И во-вторых, начав с абсолютного тождества субъект-объекта, данное изложение наукоучения заканчивается выводением всего лишь веры Я в свою реальность и реальность внешнего мира, а для этой цели — выводением различных чувств и способности их изменения посредством побуждения и действия (см. § 9—11 «Основы общего наукоучения»). Мы, таким образом, не видим в пределах данной работы вывода оснований всего мира культуры, нравственности, религии, искусства и т. д., и, самое главное, оснований возможности самого наукоучения. Таким образом, начиная с тождества субъекта и объекта Фихте в данном изложении дедуцирует содержание только низших форм духовной жизни, не возвращаясь через более высокие формы к тождеству субъект-объекта. А поскольку толчок остается не объясненным из абсолютного Я, то создается впечатление, что в этом выведении речь идет только о формальной стороне духовной жизни. Именно такое истолкование наукоучения мы и встречаем у Гегеля в его «Лекциях по истории философии», а также в работах «Различие систем философии Фихте и Шеллинга» (1801 г.) и «Вера и знание, или рефлексивная философия субъективности в полноте ее форм как философия Канта, Якоби и Фихте» (1802 г.). Если две последние работы в частях, посвященных философии Фихте, представляют собой подробный и

объемистый разбор наукоучения, то раздел «Фихте» «Лекций по истории философии» дает краткую концентрированную характеристику философии последнего. Материал двух последних сочинений мы используем в следующей главе нашей работы, здесь же ограничимся рассмотрением указанного раздела «Лекций по истории философии».

Философия Фихте, по Гегелю, представляет собой «разработку формы, взятой самой по себе» (24, 517). Ее принцип *«субъективен, обременен противоположностью, и его реализация есть движение вперед вдоль конечности»* (там же). Признаки этого Гегель как раз и видит в указанных чертах единственного известного ему изложения наукоучения — работе «Основа общего наукоучения». На сходное с кантовским понимание философии как исследования формы субъективного мышления указывает, согласно Гегелю, толчок — «кантовская вещь в себе, которую и Фихте не в состоянии преодолеть» (там же, 527). «„Я“ не постигает бесконечного толчка „не-Я“; самосознание определяет „не-Я“, но не умеет усвоить себе этого потустороннего», — пишет Гегель (там же, 530). Но «Я» обременено противоположностью не только в смысле противоположности объективному, реальному. «Я» у Фихте «сохраняет значение единичного действительного самосознания», так как оно противоположно «всеобщему, абсолютному самосознанию или духу, в котором само оно есть только момент, ибо единичное самосознание тем-то и характеризуется, что оно остается в стороне, имеет рядом с собою некое дру-

гое» (там же). У Фихте единство субъекта и объекта только формально, он «не приходит к идее разума как завершенного реального единства субъекта и объекта или „Я” и „не-Я”» (там же). У Фихте «познание представляет собою по своему содержанию и по своей форме поступательное движение через некоторый ряд конечных, не имеющих в себе абсолютного. Недостает абсолютного рассмотрения, равно как и некоторого абсолютного содержания» (там же, 532). Движение определений в наукоучении не приводит, по Гегелю, к достижению идеи разума: «Достижение этой цели отодвигается [...] в дурную чувственную бесконечность» (там же, 530). Поэтому содержание оказывается не абсолютным, не определением абсолютного, но конечным, а объединение субъекта и объекта, не как исходное, а как результат движения определения, остается, как и у Канта, предметом не знания, а веры, «которой кончает свое исследование также и Фихте» (там же).

При оценке характеристики наукоучения Гегелем необходимо учитывать исторические обстоятельства его знакомства с наукоучением. Во-первых, как уже было сказано, при жизни Фихте был издан только один вариант изложения наукоучения — работа «Основа общего наукоучения». Остальные произведения Фихте, с которыми мог быть знаком Гегель, представляют собой либо популярные произведения на частные темы, либо призваны предварительно объяснить концепцию наукоучения, не входя в собственно наукоучение. Работа же «Основа общего наукоучения» представляет собой пособие

для студентов — слушателей первого из прочитанных Фихте курсов лекций по наукоучению, который состоялся в Йене в 1794/95 учебном году. Предложение занять должность профессора философии в Йене Фихте получил в конце 1793 г. Его просьба об отсрочке вступления в должность в связи с необходимостью более продолжительной подготовки курса лекций по наукоучению была отклонена, и Фихте имел, таким образом, около полугода для того, чтобы продумать свою, никогда не излагавшуюся концепцию и подготовить курс лекций (при этом так же стоит принять во внимание то, что данный курс был вообще первым его академическим опытом). Сочинение не было полностью готово к моменту начала курса и вышло в свет не отдельной книгой, но печаталось, по мере подготовки Фихте его частей, отдельными тетрадками. Первые две части «Основы общего наукоучения», охватывавшие учебный материал первого семестра, вышли в 1794 г. Третья же часть, «Основание науки практического», появилась только в 1795 г. (поэтому традиционная в нашей критической литературе датировка «Основы общего наукоучения» 1794 годом не точна, в западноевропейской традиции работа датируется 1794 — 1795 гг.) и была, по всей видимости, наименее разработанной на тот момент частью наукоучения. Даже само название работы указывает на некоторую ее неполноту — здесь мы имеем лишь «основу» всего наукоучения, но не наукоучение во всей полноте его детальной разработки. В чем же заключается неполнота данной работы? Фихте дважды ясно указал

на ее недостаток в предисловии к самой работе и в двух уже цитированных нами письмах к Шеллингу. В предисловии он признал это изложение «незаконченным» (154, 68). В письмах к Шеллингу в 1801 г. (на тот момент в качестве изложения наукоучения существовала только указанная работа) также признается незавершенность наукоучения, и именно в том отношении, что ему недостает «синтеза мира духовных существ» или «трансцендентальной системы интеллигибельного мира». Мы уже приводили эти высказывания в связи с предположением Р. Лаута о принятии Фихте «системы интеллигибельного мира» в качестве принципиально новой основы наукоучения в «поздний» период. В том случае мы ограничились только опровержением этого предположения Р. Лаута, здесь же мы уже можем указать истинный смысл приведенных высказываний Фихте. В «Основе общего наукоучения» Фихте дал основание *всего* наукоучения и позднее, как мы показали, уже не отступал от найденного принципа. Но в пределах данной работы он не завершил дедукцию всего содержания наукоучения.

Вопреки тому, как это может показаться, в его намерения вовсе не входило оставить без дедукции из принципа абсолютного Я «толчок» и высшие формы духовной деятельности (именно их — право, мораль, религию и т. д., а также историю — он и называет «синтезом мира духовных существ»). Их дедукция должна быть осуществлена в последней, завершающей части наукоучения. Более того, в «ранний» период своего творчества он частично осу-

ществовал эту дедукцию в работах «Несколько лекций о назначении ученого» (1794 г.), «Основа естественного права» (1796 г.), «Система учения о нравах» (1798 г.), «Назначение человека» (1800 г.), «Замкнутое торговое государство» (1800 г.), хотя формально и не в пределах изложения наукоучения. Дедукцию «толчка» Фихте производит в работе «Основа естественного права». Согласно Фихте, толчок есть некоторое воздействие на индивида (единичное Я) со стороны другого Я, но не воздействие на абсолютное Я некоторого внешнего ему X (198, 33). Толчок, согласно Фихте, есть основанное в самом принципе наукоучения взаимодействие множественных Я, существование которых как раз и выводится из принципа наукоучения (см. § 3 указанного сочинения). Он, таким образом, не остается у Фихте непознаваемым для Я. Непознаваемыми из априорных оснований Фихте признает сами ощущения, непосредственный эффект, производимый на определенного индивида определенным воздействием другого, а также обстоятельства именно такого воздействия. Но, разумеется, требовать от философии выведения чего-то подобного было бы совершенно неуместно. При этом мы вовсе не утверждаем того, что указанная дедукция толчка осуществлена Фихте удовлетворительно. С нашей точки зрения, дело обстоит как раз обратным образом, но речь здесь идет о том, входила ли таковая дедукция из абсолютного Я в намерения самого Фихте, а значит, мыслил ли он что-либо противостоящим абсолютному Я, следовательно, мыслил ли он его субъективно-идеалистически.

Поскольку Гегель под абсолютным духом подразумевает искусство, религию и философию, то стоит отметить, что уже в работе «Наукоучение 1804(2)» мы встречаем дедукцию религии как одного из пяти основных способов понимания знанием самого себя, пятый и высший из которых составляет собственно точка зрения наукоучения, т. е. философии (см. 28 лекцию указанного сочинения). Наше замечание относительно удовлетворительности дедукции толчка в полной мере касаются также и последней дедукции. Что касается искусства, то автору работы не известно, производил ли Фихте и каким образом его дедукцию, но в связи с указанными только что обстоятельствами этот вопрос не представляет принципиального значения. Таким образом, поскольку пункт, на котором заканчивается «Основа общего наукоучения», не является, как мы показали, высшим пунктом наукоучения, то предположению о том, что наукоучение заканчивается «верой» в единство субъекта и объекта, остается опереться только на «популярные» работы Фихте, в которых он действительно активно использует религиозную терминологию. Но эта аргументация уже была выше отклонена нами как недоказательная в отношении наукоучения именно в силу популярного характера этих произведений.

Таким образом, не остается никаких оснований утверждать, что изменения в наукоучении в период с 1800 по 1814 г. носят характер принципиальных. И в первый, «ранний», период философского творчества Фихте, и в «поздний» период принципом на-

укоучения являлся субъект-объект. Нет также оснований предполагать изменение способа понимания Фихте характера субъект-объекта. Фихте *никогда* не считал, в отличие от Канта, принцип своей философии основанием только формальной стороны духовной деятельности, дополняемым чем-то иным по отношению к нему, «реальным» или «абсолютным». Поэтому «эволюция» наукоучения не заключается также и в переходе от субъективного идеализма к объективному или абсолютному. Соответственно и понимание Фихте предмета философии не претерпело с 1794 по 1814 г. никаких серьезных изменений. Предметом философии, по Фихте, неизменно является знание в его абсолютном принципе («абсолютное Я», «знание само по себе» и т. п.), а также формы его явления (формы деятельности Я, «образ», «являющееся знание»). При этом знание не как противоположное некоему отличному от него объекту, реальному, не как форма, но как единство субъекта и объекта во всех его видах и как единственно существующее. Изменения же терминологии наукоучения как раз и объясняются стремлением избежать превратного истолкования наукоучения, почву для которого, вне всякого сомнения, давало его центральное понятие «раннего» периода — абсолютное Я.

Задачей данной главы было установление характера понимания Фихте предмета философии, а в связи с этим — выяснение характера принципа наукоучения. Нами было установлено, что Фихте выдвинул в качестве принципа наукоучения абсолютный субъект-объект, непосредственное тождество

познающего и познаваемого. Выясняя этот вопрос, мы рассмотрели аргументы тех исследователей творчества Фихте, согласно чьим взглядам наукоучение вообще или в его ранний период представляет собой субъективный или формальный идеализм. При этом выяснилось, что такое истолкование не соответствует принципиальной конструкции наукоучения, т. е. его *замыслу*. Но данный факт вовсе не означает того, что критика наукоучения совершенно беспочвенна или имеет своим основанием только исторические обстоятельства возникновения его первых редакций. Будучи неверна в отношении замысла наукоучения, она в то же время может быть справедливой в отношении способа осуществления Фихте указанного замысла. Наше исследование должно далее обратиться к рассмотрению метода наукоучения и его отношения к предмету последнего.

МЕТОД ФИЛОСОФИИ В НАУКОУЧЕНИИ И. Г. ФИХТЕ

1. Рефлексия и абстракция как начальные моменты метода

В предыдущей главе мы продемонстрировали генезис постановки вопроса о предмете и методе философии в наукоучении из недостатков решения Кантом вскрытой Юмом проблемы. Кант, во-первых, сделал предметом философии субъективный разум, ограничив, таким образом, предмет философии только формами познания и определения воли. Во-вторых, вне поля его зрения остался тот момент тождества познающего и познаваемого (субъект-объекта) как предмета философии, в соответствии с которым предмет философского познания тождествен методу этого познания. Не дойдя до этого момента, Кант со стороны метода ограничился в критической философии относительно произвольным путем исследования, не осознав необходимости его обоснования в самом принципе, существовании предмета. Фихте в достаточной мере осознавал указанные недостатки критической философии и потому, постоянно подчеркивая преимущество с ней на уровне принципа, совершенно не соотносился с ней, как он сам это обозначил, в способе изложения трансцен-

дентальной философии (см., например, 156, 445). При этом совершенно очевидно, что речь в данном случае идет вовсе не только о способе изложения, а о методе самого исследования, так как лишь необходимость выведения того или иного определения сообщает «изложенному» научное достоинство. Таким образом, за высказываниями о собственном способе изложения у Фихте скрывается поиск строго научного, адекватного специфическому предмету философии, метода философии.

Как уже было сказано, тождество познающего и познаваемого как предмет философии выдвигает совершенно специфические требования к научности метода философии. Она, будучи в силу характера своего предмета в то же время и исследованием собственных познавательных средств, не может до самого исследования просто предполагать их ни в их существовании, ни в объеме их применимости. Обычное, нефилософское исследование начинает с простого предположения как собственного предмета, так и познавательных средств, имеющих наготове еще до исследования. Философия не может себе позволить такой роскоши, и в связи с этим возникают две, специфичные только для философии, методологические проблемы — проблема начала философии и проблема способа развития дальнейшего содержания из начала. Выше мы уже вкратце коснулись одной из сторон метода наукоучения, а именно доказательства исходного пункта наукоучения — принципа абсолютного Я. Теперь мы можем перейти к более подробному рассмотрению этого момента его метода.

Философия, согласно Фихте, должна быть «наукой о науке вообще» (152, 22). Это означает, что она должна быть наукой в самом точном и строгом смысле. Ей не позволено что-либо предполагать, в отличие от других наук, которые, являясь частными, имеют право на предположение того, что находится вне их предмета. В отношении начала философии это означает требование начинать не с произвольно выбранного пункта, но выказывая свой исходный пункт в качестве необходимого начала.

Фихте следующим образом понимает это доказательство необходимости начала. То, с чего начинают философию, во-первых, должно обладать определенными свойствами, и, во-вторых, к нему можно прийти только определенным образом, исходя из фактически наличного сознания — опыта. В-третьих, доказательством верности избранного начала служит успех самой философии, который заключается в том, что, исходя из так определенного начала, она выводит весь объем возможного сознания, причем таким образом, что выведенное сознание согласуется с действительно существующим сознанием — опытом. Если последнее доказательство, являющееся решающим, есть дело всего наукоучения и им наукоучение проверяется *post factum* как уже осуществленное, то первые два таковы, что ими начало философии может быть проверено еще до ее осуществления.

Какими же свойствами, по Фихте, должно обладать начало философии? Ответ на этот вопрос связан у него с истолкованием понятий науки и знания.

Согласно Фихте, «сущность науки [...] состоит [...] в свойствах ее содержания и в отношении последнего к сознанию того, о котором говорят, что он знает» (там же, 16). Что касается свойств содержания, то они, собственно говоря, сводятся к одному — содержание не должно быть произвольным плодом фантазии, исключительно свободным измышлением. Эта характеристика содержания науки, как мы увидим, имеет значение и для вопроса о начале философии.

В чем же заключается отношение этого содержания к сознанию знающего, составляющее вторую черту сущности науки? Наука есть «целое, состоящее из отдельных частей» (там же, 24). Эти отдельные части суть особенные положения, суждения. Каждое положение обладает содержанием и формой: «То, о чем мы нечто знаем, называется содержанием, а то, что мы об этом знаем, формой положения» (там же, 26). Если переводить данное положение на формально-логический язык, субъект и предикат суждения суть содержание положения, а связка — утверждение или отрицание их единства — форма суждения. Знать что-либо, таким образом, означает «иметь сознание неразрывности определенного содержания с определенной формой» (там же, 29). Итак, любое знание есть осознание некоторой необходимой связи субъекта и предиката. Следовательно, и начало философии, будучи знанием, должно обладать указанным свойством. Но в каждом частном знании сознание необходимой связи формы и содержания не непосредственно, а опосредованно.

Достоверность, т. е. необходимость для нас заключенной в нем связи, проистекает из некоторого более достоверного и из основания достоверности, необходимая связь с которым нашего первого знания и обеспечивает его достоверностью. Например, то, что золотая вещь есть тело, проистекает из понятия тела и соответствия созерцания золотой вещи этому понятию. Как уже было сказано, в философии мы должны установить абсолютное основание всякого знания, соответственно мы не можем ограничиваться только условной достоверностью.

Начало философии должно быть достоверным, т. е. обладать необходимой связью формы и содержания; вслед за этим Фихте в трактовке начала философии совершает принципиальный, решающий шаг — он отождествляет абсолютность достоверности начала философии с непосредственностью. Согласно Фихте, всякое другое знание условно, поскольку оно обладает опосредованной достоверностью, знание же, с которого должна начинаться философия, должно быть абсолютным, то есть достоверным непосредственно. Всякое знание достоверно, поскольку проистекает из какого-либо другого; и, таким образом, по Фихте, либо все обладает только условной достоверностью, достоверно лишь при условии достоверности другого, другое — при условии достоверности третьего, и так далее в бесконечность, либо имеется некое совершенно непосредственно, из самого себя достоверное знание. Это означает, что в нем связь формы с содержанием, а следовательно, субъекта с предикатом совершенно

неразрывна, она, собственно говоря, не есть даже отношение. Все эти моменты суть одно — полагание предиката есть одновременно полагание субъекта, а полагание такого неразрывного субъект-предиката, поскольку они есть одно, есть в то же время полагание их совершенно неразрывной связи — формы. В точном смысле слова это полагание не есть даже суждение, поскольку субъект, предикат и форма суть идеальные моменты, исчезающие в полном тождестве. В действительном суждении мы, разумеется, также встречаем момент единства, выражаемый связкой, но необходимым свойством каждого суждения является при этом не непосредственное единство субъекта и предиката, ибо в нем должен присутствовать момент их дифференциации. Единство субъекта и предиката в суждении опосредовано их различием. При этом опосредованное единство субъекта и предиката в суждении возможно только потому, что субъект и предикат в себе обладают единством, есть в себе одно. Опосредованное единство содержания и формы суждения также возможно только потому, что его содержание и форма в себе есть одно. Итак, все положения, поскольку в них есть единство указанных моментов, основаны на таком «положении», в котором они непосредственно едины. Таким образом, начало философии должно быть положением, в котором непосредственно едины форма и содержание положения.

Поскольку же философия не может ни в каком отношении исходить из чего-либо наличного, из какого-либо факта (любой факт есть нечто произве-

денное, сделанное, вторичное по отношению к произведшей его деятельности, что выражено самой этимологией этого слова: *factum* — сделанное, от *facere* — делать), она должна исходить из действия, причем из первичного действия, ни в каком отношении не представляющего собой нечто сделанное — из действия как такового. С другой стороны, началом философии должно быть такое действие, в котором одновременно и безусловно полагаются субъект и предикат, форма и содержание знания, причем не как различные, но как непосредственно тождественные. Таким образом, действие, из которого как из первого должна исходить философия, должно быть первичным и в онтологическом и в гносеологическом плане. Из вышесказанного ясно, что это действие не может быть действием в отношении чего-то иного, отличного от действующего, не может быть оно также и действием в отношении самого себя как существующего до самого этого действия, так как в этом случае бытие иного или самого себя предшествовало бы этому действию и тем самым опосредовало бы его. Таким образом, это действие должно быть действием в отношении самого себя и при этом действием полагания самого себя.

В соответствии со своими представлениями о непосредственном характере основания философии Фихте начинает философию с ее принципа. Мы уже показали, что принципом наукоучения является субъект-объект, абсолютное Я (все прочие многочисленные наименования принципа мы в дальнейшем опускаем, поскольку нами было до-

казано тождество содержания этих терминов). Абсолютное Я есть безусловное полагание самого себя посредством обращения на самого себя, созерцания самого себя, поскольку это созерцание и есть способ бытия Я, вне которого никакого Я быть не может; если нет обращения на себя, то нет и Я. Каким же образом это действие удовлетворяет выставленным требованиям к началу философии? Во-первых, поскольку им полагается Я — бытие в рефлексивном отношении к себе самому — постольку тем самым полагается принципиальное основание рефлексивного отношения. Поскольку оно представляет собой непосредственное единство (Я непосредственно знает, или созерцает, само себя), оно есть тождество того, о чем знают, того, что знают, и того, как знают. Тем самым дано основание возможности единства субъекта, предиката, формы и содержания суждения. Правда, тем самым еще не дано основание их различия, и здесь мы уже встречаем негативные последствия отождествления абсолютного и непосредственного у Фихте. Забегая вперед, можно сказать, что в «Основе общего наукоучения» Фихте в качестве основания различия вводит второе основополагающее действие — действие противоположения. Но при этом наименование абсолютного Я удерживается им только за первым действием — полаганием Я самого себя. Тем самым оказывается, что абсолютное Я не содержит исключительно в себе самом основания всех своих действий. Оно есть абсолютное полагание себя только как полного самотождества, а основание полагания себя как различия непосред-

ственно в нем не заключено. Оно, разумеется, является условием действия различения, так как различным может быть только сущее и единое. Но в нем не заключена целиком возможность этого действия. Любое же действительное знание осуществляется не только благодаря единству, но и благодаря различию. Таким образом, *абсолютного Я* оказывается недостаточно для существования знания. Абсолютное оказывается неспособно играть роль достаточного основания и тем самым не оправдывает свое наименование «абсолютного» в качестве основания знания (далее мы увидим, какое важное значение имеет эта черта философствования Фихте).

Во-вторых, абсолютное Я есть основание всякого существования. Фихте, исходя из открытия Канта, устраняет его непоследовательное признание вещи самой по себе: «Совершенно всякое бытие полагает *мышление* или *сознание* его самого» (201, 10). По Фихте, все сущее обладает субъект-объективным характером, и это гораздо более последовательное применение принципа, чем у Канта. Принцип наукоучения обладает характером субъект-объекта, и все, принципом чего он является (принципиат), также обладает этим характером. Поскольку же он абсолютный принцип, постольку его принципиатом является все сущее. Но и здесь мы встречаемся с последствиями вышеуказанного недостатка в определении характера принципа наукоучения, а именно с той его стороной, что принцип философии, будучи ее исходным пунктом, началом, есть *непосредственное* тождество субъекта и объекта. С этой сто-

роны принципа здесь оформлен таким образом, что исключает развитие субъект-объективности и потому сущее есть не развитие субъект-объективности, а изначально несет их тождество в себе. Иначе говоря, любое сущее есть тождество субъекта и объекта не в себе, потенциально, а актуально, непосредственно. Это означает, что существует только рефлексия Я; всякое существование есть только определенный вид его рефлексирования.

Как ясно из сказанного о недостаточности абсолютного Я для объяснения различия в знании, в отношении различия в бытии дело у Фихте также обстоит неудовлетворительным образом. Абсолютное Я дает общее основание бытия, но не содержит в себе основания его спецификации. С одной стороны, оно соответствует предъявляемому ему требованию — обосновывает как бытие вообще, так и способ бытия принципиата, который есть субъект-объект. Но, будучи субъект-объектом, рефлексивным отношением с самим собой, принципиат есть отношение с самим собой как с иным. Именно это — опосредованное отношение с самим собой — делает его сущим, отличным по роду своего бытия от абсолютного Я, которое есть непосредственное отношение с самим собой. Здесь вновь уместна цитата из письма Фихте к Шеллингу (октябрь 1801 г.): «Абсолютное не было бы абсолютным, если бы оно существовало в какой-либо форме» (196, 328).

Далее, различные виды существующего отличаются друг от друга именно характером опосредования, способом отношения с самим собой как с

иным. Но абсолютное Я как непосредственное тождество не может содержать ни основания специфического способа бытия принципиата, ни оснований спецификации существующего на виды. И в этом отношении абсолютное Я также выказывает себя в качестве недостаточного и соответственно неабсолютного основания, нуждающегося для обоснования существующего в дополнении, второй причине — в основании различия или спецификации. В работе «Основа общего наукоучения» эту роль играет преимущественно второе, но также и третье основоположение, выражающие другие, отличные от самополагания действия.

Таким образом, мы видим, что в качестве начала философии Фихте выставляет принцип абсолютно-го Я, который мыслится им в качестве тождества познающего и познаваемого, реального и идеального, бытия и мышления. Но при этом начало философии, непосредственное, у Фихте есть одновременно и ее принцип, и высшее знание. Это исключает из него различие и приводит к такой ситуации, в которой абсолютное Я не выступает абсолютным, нуждаясь в дополнении его принципом различия.

После рассмотрения характера начала, выставленного Фихте, мы обратимся к тому, каким образом, по Фихте, философия приходит к своему принципу. И здесь мы также встречаемся с проблемой непосредственности начала, а следовательно, и принципа. По сути дела, у Фихте мы встречаем два различных объяснения способа начинать философию. До начала философии мы имеем дело с фак-

тически наличным сознанием — опытом. В нем, как уже было сказано в предыдущей главе, мы встречаем непосредственно связанными два элемента — интеллигенцию и вещь саму по себе. Принимая одну из них за основание опыта, мы разделяем это непосредственное соединение опыта, абстрагируемся от второго элемента. Таким образом, здесь в качестве способа достижения начала философии Фихте указывает абстрагирование.

Около 1800 г. наукоучение было подвергнуто жесткой критике, основным мотивом которой было обвинение его в субъективном идеализме. Как мы уже показали, замысел наукоучения не был таковым. Поэтому Фихте не посчитал себя опровергнутым, и результатом стало сохранение им своей принципиальной позиции или беспорядочное заимствование у других философских учений частей их понятийного аппарата. Фихте посчитал, что его философская позиция просто не понята критиками: «После того как слышали, что наукоучение, собственно, само себя выдает за идеализм, заключили, что оно полагает абсолютное в [...] мышление или сознание, которому как одной половине противостоит бытие как вторая половина и которое именно поэтому также мало способно быть абсолютным, как и его противоположность. И все же это толкование наукоучения было воспринято равно и противниками и сторонниками, и нет никакого средства их переубедить» (201, 11). На самом же деле «наукоучение — трансцендентальная философия, [...] оно полагает абсолютное не в вещь, как происходило до сих пор,

но также и не в *субъективное* знание, что, собственно, невозможно — ведь тот, кто осознает второй член, обладает также и первым, — но в единство обоих» (там же). Если в отношении уже истолковавших для себя наукоучение в ключе субъективизма никакие средства убеждения уже не действенны, то в отношении вновь знакомящихся с ним нужно постараться избежать этой опасности. И Фихте предпринимает для этого серьезные усилия. Во-первых, он с 1801 г. избегает термина «Я» (что и вводит в заблуждение многих исследователей), только иногда указывая на то, что демонстрируемое в данном изложении в качестве принципа наукоучения тождественно понятию абсолютного Я или яйности, чем мы и воспользовались в нашем доказательстве принципиальной неизменности наукоучения. И во-вторых, что и является предметом нашего рассмотрения сейчас, он радикально изменил после 1802 г. структуру курсов по наукоучению (поскольку после указанной даты он больше не публиковал наукоучение печатным способом, кроме краткого изложения 1810 г., то нам приходится говорить именно о лекционных курсах). Центральное внимание в изложениях наукоучения отныне уделяется вопросу достижения его исходного пункта — принципа наукоучения, что обеспечивает достижение его точки зрения. О том, сколь большое значение Фихте начинает придавать введению в точку зрения наукоучения, свидетельствуют цифры: в «Основе общего наукоучения» (1794—1795 гг.) подъем от факта сознания до абсолютного Я занимает семь страниц текста. Но уже в

1797 г. он публикует две статьи — «Первое введение в наукоучение» и «Второе введение в наукоучение», которые посвящены этой задаче. В «Наукоучении 1804(2)» введение в точку зрения наукоучения занимает четырнадцать лекций из двадцати восьми (148 страниц текста из 248), и только в пятнадцатой лекции излагается основоположение наукоучения. В ней содержание предыдущих лекций характеризуется как «единственно остающийся путь, чтобы все же добраться до истины» (там же, 158), который заключается в том, «что кажимость (Schein) разделяют на части и уничтожают ее по частям в умозрении (Intelligieren)» (там же), а в следующей, шестнадцатой лекции содержание пятнадцатой лекции называется «чистым учением об истине и разуме» (там же, 160). Итак, четырнадцать лекций занимает достижение точки зрения наукоучения, а тем самым и его исходного пункта. Но и последующие лекции, включая предпоследнюю, двадцать седьмую, лекцию, также можно охарактеризовать как некоторым образом продолжение введения. Лекции с шестнадцатой по заключительную двадцать восьмую представляют собой, согласно Фихте, вторую часть наукоучения — учение о явлении абсолютного разума (т. е., в терминологии первого изложения наукоучения 1794—1795 гг., абсолютного Я), который рассмотрен в пятнадцатой лекции. Но все эти лекции, кроме последней, опять же посвящены устранению ложных представлений о явлении. Все они, согласно Фихте, имеют своим первоисточником мышление, объективирующее разум.

Носителем же и основанием такого мышления выступает объективированное Я. И только в начале двадцать восьмой лекции Фихте приводит слушателей к выводу, что объективированное Я есть изначальный эффект разума. Таким образом, эта часть является аналогом перехода от первого основоположения «Основы общего наукоучения» ко второму и третьему основоположениям. Но если в указанной работе Фихте совершает этот переход на нескольких страницах, то здесь он занимает двенадцать (!) лекций. В конце двадцать седьмой лекции Фихте называет ее «границей *philosophia prima*» (там же, 275), каковое высказывание и позволило Р. Лауту объявить содержание следующей лекции новым вариантом наукоучения. По результатам нашего исследования структура этого изложения должна быть объяснена иначе. Все двадцать восемь лекций, кроме второй части последней лекции, посвящены установлению основоположений наукоучения, причем четырнадцать первых лекций подводят к началу наукоучения, пятнадцатая лекция излагает его, лекции с шестнадцатой по двадцать седьмую осуществляют переход к тому, что аналогично второму и третьему основоположениям «Основы общего наукоучения», начало двадцать восьмой лекции излагает указанное содержание, а последняя часть двадцать восьмой лекции занимает в наукоучении место, аналогичное второй и третьей частям «Основы общего наукоучения», в ней выводятся все сферы опыта или всего знания. Эта часть, правда, охватывает больший объем со-

держания, чем аналогичные ему части «Основы общего наукоучения», поскольку в ней устанавливаются *все* возможные виды знания, т. е. осознания Я самого себя, и, следовательно, все виды сущего, вплоть до религии и понятия Бога, и, далее, точки зрения наукоучения. Причины этого различия объемов аналогичных частей разных изложений наукоучения уже были нами рассмотрены выше. Поскольку именно выведение всего опыта Фихте выдвинул в качестве задачи наукоучения, то он и называет ее *philosophia prima*, но не потому, что она содержит основание всего предшествующего, поскольку принцип наукоучения устанавливается до нее. Таким образом, в «Наукоучении 1804(2)» двадцать шесть лекций из двадцати восьми (или, если исключать отсюда переход от содержания пятнадцатой лекции к содержанию двадцать восьмой, — четырнадцать лекций) посвящены подведению к точке зрения наукоучения. Схожую картину мы встречаем в «Наукоучении 1812 г.». Текст его охватывает 175 страниц, принцип же наукоучения излагается в районе 130-й страницы.

Итак, мы можем с полной уверенностью утверждать, что задача введения в точку зрения наукоучения или доказательства необходимости начинать философию с принципа абсолютного Я стала центральной в изложениях наукоучения после 1802 г. Именно указанной переменной в структуре курсов лекций объясняется приведенное нами выше мнение К. Глой об изменении характера диалектики в позднем наукоучении. Если в «Основе общего на-

укоучения» большую часть текста составляет собственно выведение знания из принципов наукоучения, то в изложениях после 1802 г. усилия в основном направлены на подъем к принципам наукоучения. Различия в характере задач и направленности движения обуславливают, разумеется, также и различия в методе развития.

Но при всем этом способ продвижения к принципу наукоучения в изложениях после 1802 г. нельзя назвать диалектикой. Он заключается в следующем. Фихте начинает с изложения задач и сущности наукоучения, затем он обращает внимание слушателей на то, как при предварительном объяснении мыслился принцип наукоучения — как единство единства и генезиса, т. е. как единая основа и источник всякого возникновения и разделения. При этом единство этих двух моментов полагалось посредством отрицания их различия, т. е. не само по себе, а в отношении к их различию (201, 51). Это мышление было «фактическим», поскольку при этом оставался не исследован «закон, который как раз и управлял нами механически в этом первом действии» (там же, 50). Пребывание в сфере фактического как раз и характеризуется тем, что неизвестно основание именно такого мышления, заключающееся в некотором законе. Задача же достижения начала философии состоит в том, чтобы подняться к делу-действию, основе всякого порождения (генезиса), которое само уже ничем не порождается, есть не факт, а *factum fiens* (латинский эквивалент понятия дело-действие; см. 202, 446, а также 200, 147).

Как же происходит подъем от фактического мышления к не фактическому, к наукоучению? Нужно «генетизировать» свое фактическое мышление, то есть обратиться на то, каким образом мы мыслили, на форму мышления, и таким образом можно отыскать то, что являлось основанием такого мышления, т. е. закон этого мышления. Таким путем мы открываем некоторую более высокую основу осуществленного мышления. После того как мы исполним эту процедуру, мы вновь обратимся на то, как мы мыслили закон первого мышления, на основание нашего вновь найденного мышления закона первого мышления. И таким образом мы поднимаемся от фактического мышления к основе всякого мышления — к делу-действию, абсолютному Я, которое не основывается на чем-либо ином, а имеет свою основу в самом себе.

Подобным же образом происходит дальнейшее продвижение исследования от найденного принципа к следующим — отталкиваясь от того факта, что в мышлении абсолютного Я мы, по Фихте, неизбежно мыслим также и свое собственное усмотрение его, т. е. объективируем его, хотя нам из предшествующего и ясно, что, мысля его найденным нами образом, мы мыслим полное единство, в том числе и нас самих с ним. Отсюда Фихте ведет исследование к установлению абсолютного Я (абсолютного разума) в качестве непосредственно производящего основу всякой объективации (различения непосредственно тождественных в абсолютном Я субъекта и объекта) — объективирующее и объективное Я.

Данный результат равен по своему содержанию совокупному содержанию второго и третьего основоположений «Основы общего наукоучения», которые посредством действий противоположения и объединения противопоставляемых с помощью понятия количества давали в совокупности основание различия в знании, а следовательно, и в сущем.

Объективное Я и все проистекающие из него представления об объективном и противостоящем ему субъективном, как уже было сказано, представляют собой, по Фихте, изначальный, непосредственный эффект абсолютного разума, абсолютного Я, причем, в силу его непосредственности и изначальности, полагание это происходит «*per hiatus irrationalem*» (201, 159). Объективное Я «*есть результат себя-делания разума*» (там же, 280); «само явление есть себя-делание разума, только недоступное мне, Я, абсолютно проецируемому посредством явления, изначальный эффект разума и именно как Я» (там же). Иначе говоря, проецирование Я, т. е. полагание его уже не как абсолютного, но как объективного, есть непосредственное действие разума, но поскольку наше мышление само есть этот результат проецирования разума, то для него это проецирование, объективирование Я остается непостижимым, иррациональным. Мышление остается в сфере объективированного и объективирования, поэтому в конце наукоучения Фихте говорит о том, что к абсолютному разуму, не субъективному и не объективному, мышление пришло «исключительно посредством абстракции» (там же, 279) от субъективного и

объективного разума. Подобным же способом осуществляется подъем на точку зрения наукоучения и в другом рассматриваемом нами в данной работе позднем изложении наукоучения — в «Наукоучении 1812 г.». Но в нем исследование производится с помощью отличной от уже приведенной нами терминологии, и, чтобы не перегружать нашу работу излишним материалом, мы не будем входить в детали, ограничившись констатацией принципиального единства его в этом отношении с «Наукоучением 1804(2)».

Нельзя сказать, что такой способ достижения принципа (и соответственно начала) наукоучения совершенно нов по сравнению с ранними объяснениями Фихте способа достижения точки зрения наукоучения. Оба его момента — обращение фактической рефлексии на себя и абстрагирование — уже встречаются в произведениях «раннего» периода его творчества. В 1804 г. Фихте следующим образом характеризует суть каждого из шагов подъема к основоположению: «Мы [...] рефлектируем более не о содержании, которое мы совершенно оставляем, а о *способе действия*» (там же, 51), но уже в первой части «Основы общего наукоучения» мы встречаем тот же самый метод, хотя и в крайне сжатом виде. В ней Фихте, приняв в качестве исходного пункта положение $A \text{ есть } A$, обнаруживает, что способ действия при его мышлении — полагание тождества — возможен только при существовании действия абсолютного самополагания и переходит тем самым к установлению первого основоположения — Я по-

лагает самого себя (см. 154, 73—81). Это то же самое действие, которое составляет большую часть объема поздних изложений наукоучения. А в работе «Первое введение в наукоучение», в которой выдвинута принципиальная схема всякого опытного знания — взаимосвязь вещи и интеллигенции, решающим шагом к достижению объекта наукоучения оказывается абстрагирование от вещи (156, 451—455). Таким образом, в «поздних» изложениях наукоучения Фихте не создает нового способа достижения точки зрения наукоучения, но лишь осуществляет его гораздо более подробно.

Каковы же фундаментальные черты всех указанных способов достижения начала наукоучения (или введения/подъема в/на точку зрения наукоучения)? В «Наукоучении 1804(2)» Фихте, начиная с факта взаимосвязанности мышления абсолютного единства и различия, приходит к последнему, с его точки зрения, различию — различию объективного разума (мыслимого нами абсолютного разума) и субъективного разума (нашего мышления абсолютного разума). Далее Фихте, действуя тем же образом, что и прежде, доказывает, что субъективный разум есть продукт абсолютного разума, поскольку его различение субъективного и объективного есть изначальный эффект последнего — объективирование Я. Фихте, согласно приведенной цитате, характеризует эту часть установления основоположений как *абстракцию* от различия субъективного и объективного разума.

Итак, во всех трех продемонстрированных нами способах достижения начала наукоучения мы

находим следующие общие черты. Во всех случаях Фихте берет в качестве исходного пункта не содержательно определенное фактическое знание, но определенным образом формализованное фактическое знание. В работе «Основа общего наукоучения» это — форма положительного суждения (А есть А), в произведении «Первое введение в наукоучение» он исходит из формализованной схемы опытного знания — отношения вещи и интеллигенции, а в «Наукоучении 1804(2)» — из фактического мышления абсолютного единства, а именно посредством отрицания различия. Фихте к моменту создания «Наукоучения 1804(2)» уже была известна критика его философии как направленной только на форму знания. Так оценил ее И. Кант, а также Г. В. Ф. Гегель в работе «Вера и знание» (1802 г.), с которой, как можно утверждать с очень большой долей вероятности, Фихте был знаком. «Система (Фихте. — А. И.) поднимается до негативной стороны абсолютного, бесконечности, Я в виде абсолютного мышления, — пишет в ней Гегель, — и постольку она является чистым идеализмом, который, однако, так как та негативная сторона сама положена только в качестве абсолютно позитивного, становится формальным и противопоставлен реализму» (213, 393). Вполне возможно, что Фихте усмотрел некоторую долю справедливости в этой критике, поскольку в последующих работах он не предлагает совершать подъем к точке зрения наукоучения посредством абстрагирования от содержания опыта, вещи самой по себе, как это происходит в «Первом введении в

наукоучение». Даже более того, способ подъема в «Наукоучении 1804(2)», при котором мышление, обращаясь на самого себя, постепенно продвигается в определении истинного объекта мышления, нам представляется серьезной находкой Фихте. Но она не изменяет в корне сути дела, ибо продвижение здесь, как и в ранних вариантах, с самого начала исходит из формализованного опытного сознания. При этом его формализация, во-первых, происходит до начала рассмотрения и, во-вторых, осуществляется путем абстракции от содержания. Все знание сводится к форме положения (A есть A), к отношению вещи и интеллигенции, или к мышлению единства в отношении к различию. Таким образом, во всех случаях рассмотрение начинается только с формы, и когда спрашивают об основании знания, то всегда ищут основание абстрагированной от содержания формы.

Выше приводилась характеристика метода подъема к точке зрения наукоучения в «позднем» наукоучении как диалектики, данная К. Глой. Действительно, он начинается с противоположности единства и различия, а предпоследним шагом в нем является выдвигание противоположности объективного и субъективного разума, объяснением происхождения которых подъем заканчивается. Ситуация, таким образом, выглядит схожей с диалектическим движением. Но в первой части движения отношение противоположностей решается тем образом, что единство достигается отрицанием различий. В конце же подъема противоположность

субъективного и объективного разума устраняется с помощью *абстракции* от их различия. Т. е. и в первой части подъема, и в конце его противоположности не снимаются, а устраняются отрицанием или абстракцией. К тому же само движение происходит не путем выдвижения и снятия противоречий, а посредством рефлексии на основание. Выше мы положительно оценили ту сторону метода подъема, с которой он есть движение от случайной и потому мнимой определенности объекта мышления. Но метод рефлексии на основание не является совершенно безупречным, поскольку рефлексия до своего осуществления имплицитно содержит определенное представление о том, что такое основание. Рефлексия принципиально произвольна по своей направленности, ибо то, на что она направляется, определяется вовсе не ею самой. Поэтому поиск основания может протекать очень различным образом. Разумеется, поскольку Фихте рефлектирует о уже заранее формализованном знании, то «способ действия» или «закон», а точнее говоря, форма мышления вполне способна быть достаточным основанием этого формализованного знания. Но даже в этом случае остается место произволу — вот в чем, на наш взгляд, заключается причина такого большого количества различных изложений наукоучения.

Итак, фундаментальные черты способа достижения начала наукоучения заключаются в том, что он исходит из полученной посредством абстрагирования от содержания формы опытного знания и

продвигается с помощью рефлексии, а абсолютное объединение высших противоположностей достигается опять же посредством абстракции. Первый момент этого способа «подъема» к точке зрения наукоучения ведет к тому, что, вопреки замыслу наукоучения, его началом становится не единство формы и содержания знания, а только единство формы. Способ же устранения высших противоречий стоит в связи с трактовкой Фихте принципа наукоучения как непосредственного единства. Единство неизбежно мыслится в связи с различием, но, по Фихте, абсолютное (абсолютное Я, абсолютный разум и т. д.) само по себе едино непосредственно, не опосредовано различием. Поскольку же наше мышление не существует без различия, то, по Фихте, именно оно привносит в мышление принципа не присущую ему самому по себе опосредованность, и перейти к абсолютному можно только абстрагировавшись от различия. Таким образом, Фихте получает в качестве начала и принципа наукоучения *абстрактное* единство, что будет иметь последствия для развития его содержания, к рассмотрению которого мы перейдем во втором параграфе данной главы.

Вторым из упомянутых в начале данного параграфа способов начинать философию является начало посредством интеллектуального созерцания. Термином «интеллектуальное созерцание» Фихте пользуется преимущественно в период с 1797 по 1802 г., но о том, что данное понятие сохраняет для наукоучения свою значимость и в более поздний пе-

риод его творчества, свидетельствует активное использование его в работах 1812 — 1813 гг. (см., например, в следующих работах: 200, 352; 199, 453; 203, 24). На первый взгляд в отношении интеллектуального созерцания нельзя говорить о втором, отличном от описанного нами выше способе начинать философию. О нем Фихте пишет следующее: «Философ находит это интеллектуальное созерцание как факт сознания [...] — не непосредственно как изолированный факт своего сознания, а различая то, что является неразделенным в обыденном сознании, и разлагая целое на его собственные части» (147, 492). Описанный способ действий идентичен одному из вариантов рассмотренного выше способа введения в точку зрения наукоучения и, по видимости, не представляет собой иной способ начинать философию. Но если мы вспомним, какую роль в системе знания должно играть действие, с которого начинается наукоучение, то ситуация перестанет выглядеть такой однозначной. Первое действие и выражающее его основоположение должно быть, по Фихте, основанием всего достоверного и всякой достоверности. Поэтому интеллектуальное созерцание должно быть достоверным благодаря самому себе, а не чему-либо иному, в том числе и демонстрации его в качестве необходимого начала наукоучения.

Когда Ф. В. Й. Шеллинг использовал понятие интеллектуального созерцания, обозначив им высший познавательный акт отличной от наукоучения философии тождества, реакция Фихте была довольно резкой. В сочинении 1806 г. «Сообщение о

понятии наукоучения и его предыдущей судьбе» он следующим образом прокомментировал претензии Шеллинга на познание абсолютного посредством интеллектуального созерцания: «У него (Шеллинга. — А. И.) имеется [...], однако, серьезное, очень даже известное нам, основание для того, чтобы не употреблять здесь это последнее слово (интеллектуальное созерцание. — А. И.), поскольку это могло бы поставить его в неловкое положение по отношению к наукоучению» (194, 391). В чем же состоит, с точки зрения Фихте, неправомерность употребления понятия интеллектуального созерцания в контексте философии тождества? Фихте так характеризует это понятие: «То интеллектуальное созерцание, о котором ведет речь наукоучение, относится вовсе не к бытию, а к действию» (147, 499). Эта характеристика совершенно не исключает еще употребления этого понятия Шеллингом, который мог бы указать на то, что абсолютное философии тождества также есть действие. Поэтому решающим для Фихте в употреблении понятия интеллектуального созерцания является непосредственное совпадение созерцающего и созерцаемого. В нем, по Фихте, созерцающее Я созерцает самого себя, причем не как совершающее какое-либо иное действие, но в сущности своего бытия, т. е. как созерцающее само себя. Интеллектуальное созерцание не является только актом познания, оно также является и актом самополагания Я. Оно, собственно, тождественно делу-действию. Таким образом, в интеллектуальном созерцании есть точка тождества бытия и мышления,

предмета и метода. Всякое другое мышление или созерцание имеет своим объектом нечто отличное от самого этого мышления или созерцания. В таком случае мы не имеем тождества познающего и познаваемого, и соответственно именование всякого другого акта интеллектуальным созерцанием является, по Фихте, серьезнейшей ошибкой, а совершающий ее доказывает тем самым полное непонимание существеннейшего требования философии. Это требование состоит в том, что философия должна быть тождеством предмета познания и познающего, мышлением мышления, только это тождество и может обеспечить истинность мышления.

Однако то, что представляет собой предмет мышления, не известно непосредственно, и достоверность здесь — совершенно ничего не решающий критерий. Различные уровни познания отличаются между собой, в частности, и тем, что для каждого из них достоверно. На чувственном уровне достоверно существование мира чувственно ощутимых предметов, для религиозного состояния духа достоверно существование Бога и т. д. Достоверность философского мышления оказывается, таким образом, вовсе не непосредственной, но опосредованной и опосредованной предшествующим выяснением истинного характера познающего и познаваемого. Шеллинг в ответ на возражение Фихте против употребления им понятия интеллектуального созерцания мог бы возразить, что именно он нашел истинную точку единства познающего и познаваемого. Поскольку характер того, что в данной полемике называлось

интеллектуальным созерцанием, непосредственно не очевиден и существует, по крайней мере в виде гипотезы, возможность полагать интеллектуальное созерцание различным образом, то доказательство правоты той или иной точки зрения заключалось бы в возможности вывода из именно так определенного интеллектуального созерцания всего объема феноменов. Не входя далее в данную дискуссию между Фихте и сторонниками точки зрения Шеллинга (в первую очередь Гегелем в 1801 г.), следует сказать, что неочевидность содержания интеллектуального созерцания как способа начинать философию повела у спорящих сторон к напряженным усилиям в поиске способа достижения точки тождества познающего и познаваемого, которая в этой дискуссии называлась интеллектуальным созерцанием, и заставила их отказаться от понятия интеллектуального созерцания. Фихте, задетый за живое полемикой, отказался от публикации новой, уже подготовленной к печати редакции наукоучения («Наукоучение 1801 г.»), в которой введению в точку зрения наукоучения уделялось так же мало внимания, как и в предыдущей редакции, и только через два года, в 1804 г., вновь приступил к чтению курсов по наукоучению, в которых, как мы уже показали, введению в точку зрения наукоучения посвящено от 50 до 90% лекционного времени. Кроме того, он на 10 лет отказался от употребления термина «интеллектуальное созерцание», возвратившись к нему только в 1812 году. Гегель, активно участвовавший в полемике, в 1807 г. издает «Феноменологию духа»,

которая должна служить путем к начальному пункту философии как науки. И если в 1801 г. он также обозначает исходный для философии момент как интеллектуальное созерцание: «Абсолютный принцип, единственное реальное основание и твердая точка зрения философии как фихтевской, так и шеллинговской, есть интеллектуальное созерцание; — выражение для рефлексии: тождество субъекта и объекта» (211, 113), то позже он совершенно отказывается от него.

Итак, хотя в ранних произведениях Фихте мы встречаем все основные методические действия, с помощью которых в поздних изложениях наукоучения он осуществляет достижение начала наукоучения, только после 1802 г. задача достижения начала наукоучения становится задачей доказательства принципа абсолютного Я как его необходимого начала. По всей видимости, в ранний период Фихте в большей степени полагался на непосредственную достоверность выдвигаемого им принципа и потому ограничивался очень кратким подъемом к нему, демонстрируя его наличие в сознании. Принцип, как непосредственно достоверный, будучи осознан, должен был в силу своих свойств самим собой доказать себя в качестве принципа. В этой ситуации роль подъема от фактического сознания к принципу ограничивалась дидактическим наведением. И только после 1802 г. это действие превратилось для Фихте в специфическую задачу доказательства абсолютного Я как истинного содержания и основания знания. Характерен при этом временный отказ

Фихте от понятия интеллектуального созерцания, как подчеркивающего непосредственность отношения познающего и познаваемого.

Итак, у Фихте мы встречаем два способа начинать философию, которые, обладая общими чертами, не совершенно отличаются друг от друга, но в каждом из которых акцент делается на различных моментах. В ранних произведениях основным доказательным моментом являлась непосредственная очевидность самого принципа как субъект-объекта. В поздних же изложениях наукоучения необходимость именно такого начала философии доказывалась посредством продолжительной демонстрации его в качестве истинного основания знания. Но в обоих случаях демонстрация принципа начиналась с уже формализованного опытного знания, посредством чего из рассмотрения исключалось содержание последнего. Вся демонстрация протекала в области формы, а коренная противоположность (единства и множества, познаваемого и познающего) разрешалась также посредством устранивающей абстракции. Уже Гегель в 1802 г. в работе «Вера и знание» указал на недостаток такого способа начинать философию: «То, что было создано посредством абстракции, непосредственно находится в отрицательном отношении с тем, от чего абстрагировались, и оно находится в нем, но в негативной форме» (213, 399). Вследствие такого способа начинать философию наукоучение должно начинаться с абстрактного, исключаящего всякое различие единства, выставленного в качестве его принципа.

2. Трудности развития содержания в наукоучении

После того как в качестве начала философии установлен принцип абсолютного Я (дела-действия, абсолютного разума), наукоучение должно перейти к решению своей задачи. Задача, напомним, состояла в том, чтобы, по одной формулировке, установить все содержание и форму науки, по другой — возвести к единству и тем самым объяснить из него все многообразие. Выше мы показали, что эти формулировки различным образом описывают одну и ту же задачу. Под многообразием Фихте понимает весь возможный объем сознания, все феномены и законы их существования. При этом, конечно, имеется в виду не выведение каждого из всего множества единичных объектов, а установление принципов существования основных видов существующего. Но именно эти принципы и адекватные им способы их познания составляют содержание и форму науки. Задача объяснения многообразия из единства или установления всего возможного объема сознания, таким образом, тождественна задаче установления формы и содержания науки.

Каково же в свете этой задачи отношение принципа наукоучения к «многообразию»? В работе «О понятии наукоучения» мы встречаем две характеристики этого отношения. Сначала Фихте описывает роль основоположения, о котором нам известно, что оно выражает принцип наукоучения, по отношению ко всякому другому знанию: «Оно сопровождает

ет всякое знание, содержится во всяком знании и всякое знание его предполагает» (152, 25). Но далее это отношение описывается иным образом: «Содержание этого основоположения должно быть таким, которое содержало бы всякое возможное содержание, но само бы не содержалось ни в каком другом» (там же, 29). Чем же объясняется такое разительное противоречие в описании отношения абсолютно-го Я и остального знания, да еще и допущенное с промежутком всего в четыре страницы? Противоречие этих характеристик вызвано противоречием двух ролей, которое абсолютное Я должно играть в наукоучении — ролью начала и ролью абсолютно истинного определения, высшей истины. Начало, в силу самого своего понятия, будучи началом чего-то определенного, должно также обладать определенностью того, началом чего оно является. Но в то же время, будучи еще только началом, оно не может обладать развитой определенностью и должно быть самым абстрактным определением того, началом чего оно является. В ходе развития, дальнейшего определения, сама непосредственная определенность начала, безусловно, теряется, переходя в другие определения, но не таким образом, что они являются просто другими по отношению к исходной определенности, а таким, что они являются более развитыми определениями последней. Иными словами, то, что начало есть еще только в себе, потенциально, более развитые определения суть уже в осуществленном виде, актуально. Поскольку задача философии состоит в том, чтобы «излагать истину», постольку

вся принадлежащая ей сфера должна характеризоваться тем специфическим отношением познающего и познаваемого, которое было выше продемонстрировано. Соответственно и начало философии должно уже обладать этим качеством, хотя и еще только в самом неразвитом виде. Абсолютное Я соответствует этому требованию к началу философии. Оно, во-первых, есть субъект-объект и, во-вторых, будучи непосредственным тождеством субъекта и объекта, есть неразвитая субъект-объективность, самое бедное и абстрактное их единство. В этом отношении можно было бы понять Фихте тем образом, что первое основоположение и выражаемое им абсолютное Я содержатся во всем остальном знании в качестве исходной определенности, развитыми формами которой являются формы этого знания, поскольку они не просто отрицают свою исходную форму, но и некоторым образом сохраняют ее в себе. В то же время исходная определенность начала некоторым образом содержит в себе все остальные, а именно как их возможность, они же выступают действительностью этой возможности. Остальное знание предполагает исходное, как действительность предполагает свою возможность, но не обладает непосредственно тем же самым содержанием в силу своей более развитой определенности. Однако в таком случае начало не было бы, очевидным образом, чем-то абсолютным, именно в силу того, что оно есть начало. В качестве начала оно переходило бы в другую определенность, получало бы более развитое определение и тем самым выказывало бы свою недостаточность,

во-первых, поскольку оно было бы только одним из определений и, во-вторых, поскольку эти определения были бы более развитыми определениями.

Абсолютное Я, полагаемое Фихте в качестве начала, явным образом мыслится им иначе. Хотя в системе наукоучения оно играет роль исходного определения и потому не может не находиться в вышеописанном отношении к остальному его содержанию, Фихте полагает его в качестве истинного определения самого абсолютного. Поэтому отношение абсолютного Я и остального знания у Фихте двойственно. С одной стороны, остальное знание есть дальнейшее определение начала философии, с другой стороны, не будучи тождественным истинному определению, абсолютному Я, оно не есть развитие определенности самого абсолютного Я. Отношение между ними мыслится Фихте как отношение между принципом и тем, принципом чего оно является, принципиатом. То, принципом чего принцип является, не есть непосредственно он сам, но оно не есть и просто иное, а инобытие самого принципа. В отношении нашего случая это означает, что составляющее абсолютное Я тождество полагания Я самого себя и созерцания Я самого себя не может быть в остальном знании принципом просто чего-либо иного, не-Я, или созерцания Я просто иного, не-Я. В таком случае специфика принципа просто пропадала бы в принципиате и принцип не был бы принципом. Но то, принципом чего он должен быть, не может быть также и простым непосредственным отношением с самим собой, иначе, ничем не отли-

чаясь от принципа, оно было бы самым принципом, а не принципиатом. Оно должно, некоторым образом сохраняя фундаментальную черту бытия принципа, также и отличаться от него. Фихте решает эту задачу следующим образом. Принципиат, как и его принцип, должен быть самосозерцанием, знанием самого себя, но не непосредственным, а опосредованным, знанием себя как иного и себя посредством иного. Первое знание опосредовано вторым, а второе — первым, поскольку знать что-либо иное можно только отличая его от себя, а себя — отличая себя от иного. При этом в обоих случаях знание знает именно себя. Абсолютное Я некоторым образом содержится в каждом знании как форма его бытия — отношение с самим собой, но не непосредственно, и в этом заключалось бы отличие принципиата от принципа. Остальное знание, будучи принципиатом, не может быть, разумеется, развитием исходной определенности принципа, а находится с ним в обратном отношении — развитие определенности остального знания есть развитие не из, а к определенности абсолютного Я. Истинное определение знания, абсолютное знание, есть результат развития знания и, таким образом, целевая причина. Будучи результатом развития, оно и должно содержать в себе все остальное знание — в снятом виде.

Противоречие между ролью абсолютного Я как начала философии и его ролью как истинного определения знания заключается, таким образом, в том, что в качестве первого оно должно быть самым бедным определением системы и является таковым, а в

качестве второго оно должно быть самым развитым его определением. Получается, что самым развитым определением должно быть самое бедное, что, естественно, сказывается на способе развития содержания в наукоучении.

Каким же образом осуществляется это развитие? О его особенностях Фихте пишет следующее. У философов, не достигающих точки зрения трансцендентальной философии, «их философия состоит из их собственного мышления» (147, 479); ими изготавливается «искусственный продукт» (там же, 480). Так происходит потому, что «в объекте своей обработки он (такой философ. — А. И.) считается только с материей, а не с внутренней самодеятельной силой (имеется в виду сила самого предмета философии. — А. И.). 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 своей силой и лишь согласно своим собственным уже заранее заготовленным понятиям» (там же). В наукоучении дело обстоит совершенно иным образом: «То, что оно делает предметом своего мышления, 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» (там же, 479 — 480). Это противопоставление характера отношения познающего и познаваемого в наукоучении их отношению в других философских системах стоит в связи с указанным нами выше уникальным гносеологическим положением философии. Разумеется, в любом знании надежность результатов познания обеспечивается тем, что познавательная деятельность не произвольна по отношению к своему предмету. Но в нефилософском знании ее произвольность только отчасти диктуется характером самого предмета. В значительной степени требования к формам познания диктуются здесь не им, но законами отличного от предмета мышления. Познание предмета и его собственная определенность в нефилософском знании скоординированы, но различны. В философии это различие должно быть снято; сам предмет в философском исследовании должен определять себя без участия отличного от него мышления. По Фихте, дело философа состоит в том, чтобы «поставить подлежащее исследованию в такое положение, при котором наверняка можно сделать то наблюдение, которое имеется в виду; его дело — внимательно наблюдать явления, правильно проследивать 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 себе самому, а вмешивался бы в ход развития явления» (там же, 480). Итак, по Фихте, в наукоучении характер отношения собственной определенности пред-

мета и способа установления этой определенности таков, что предмет в нем должен сам определять себя (что, заметим, соответствовало бы характеристике его как абсолютного).

Каким же конкретно образом осуществляется в наукоучении это самоопределение предмета философии? Исходным пунктом этого самоопределения, как уже установлено, является абсолютное Я, абсолютное тождество бытия и мышления. При этом, по Фихте, хотя мы и мыслим его как единство различного, но необходимость такого мышления заключается не в его собственной определенности, а привносится в его мышление нашим мышлением. Само же по себе оно есть просто абсолютное единство без какого-либо внутреннего различия. Однако наукоучение, согласно Фихте, не должно оставаться при этом абсолютном единстве, а должно вывести из него остальное знание во всем многообразии его видов. Таким образом, задача выведения знания из исходного пункта явным образом разбивается на две задачи. Первая состоит в том, чтобы, исходя из абсолютного Я, найти основание различия в остальном знании. Вторая — в том, чтобы осуществить уже собственно выведение всех форм знания с помощью найденного основания различия, а следовательно, и существования. Перейдем к решению Фихте первой задачи.

В тесно связанных друг с другом работах 1794 — 1795 гг. «О понятии наукоучения» и «Основа общего наукоучения» задача установления основания различия решается Фихте в виде установления второ-

го и третьего основоположений наукоучения. Если установление первого основоположения наукоучения являлось решением проблем начала и принципа философии, то установление двух последующих и имеет целью решение указанной задачи. То, что три первых положения наукоучения наделяются Фихте отличным от остальных его положений статусом, статусом основоположений, а часть наукоучения, в котором производилось их установление, выделяется в качестве отдельного раздела последнего, свидетельствует о том, что задача нахождения основания различия представляет в наукоучении особую, причем принципиальной важности проблему. Первое основоположение (выражающее абсолютное Я) безусловно достоверно, поскольку оно представляет собой такое знание, в котором форма и содержание столь неразрывны, что полаганием одного полагается и другое. В нем, таким образом, безусловны и форма и содержание. Два других основоположения безусловны не во всех отношениях. Одно из них, будучи обусловлено первым основоположением со стороны содержания, безусловно только со стороны своей формы; второе — безусловно со стороны своего содержания, со стороны же формы оно обусловлено первым и вторым основоположениями (152, 26—27). Таково предварительное объяснение отношения основоположений в наукоучении.

В работе «Основа общего наукоучения» Фихте переходит к самому выведению основоположений. Вопреки ожиданиям, его выведение второго основоположения исходит вовсе не из первого осново-

положения. Поскольку «второе основоположение не может быть ни доказано, ни выведено по той же причине, по какой нельзя этого сделать и с первым» (154, 85), Фихте при его установлении предлагает «исходить из некоторого факта эмпирического сознания» (там же), а именно из положения $-A \neq A$. В этом положении выражено действие противопоставления, которое, согласно Фихте, по своей возможности не целиком коренится в акте полагания, а есть совершенно отличное от него по своей форме действие. С полаганием оно связано только со стороны своего содержания, поскольку противопоставляемое есть отрицание полагаемого. Раз это так, то, наряду с действием полагания Я самого себя и не проистекая из него по форме, существует другое абсолютное действие Я: «Сколь несомненна среди фактов эмпирического сознания наличность безусловного признания достоверности положения: $-A \neq A$, столь же несомненно Я безусловно *противопоставляется некоторому не-Я*» (там же, 88). Третье основоположение, в отличие от первого и второго, «почти всецело доступно доказательству» (там же, 90). Поскольку двумя первыми основоположениями положено некоторое противоречие Я и не-Я, из первых двух основоположений до выведения третьего ясно, какую задачу оно должно решить (а именно снять указанное противоречие Я и не-Я), постольку форма этого третьего абсолютного действия должна заключаться в объединении противоположных членов. Если противоречие Я и не-Я не будет снято, то «тем самым разрушается тождество сознания, —

этот единственный фундамент нашего знания» (там же, 91). Итак, согласно Фихте, из первых двух основоположений проистекает форма третьего — объединение противоположностей, но не проистекает то, каким образом они должны быть объединены, — содержание третьего основоположения. К нему Фихте вновь приходит исходя не из уже установленных основоположений, а из факта эмпирического сознания — того, как противоположности объединяются в последнем. По Фихте, это происходит посредством ограничения. Ограничение же, так как ограничиваемое ограничивается в объеме своей реальности, возможно благодаря «понятию делимости (способности количественного определения вообще, не какого-либо определенного количества)» (там же, 93). Изначальное действие, выраженное в третьем основоположении, таково: «Как Я, так и не-Я полагаются как делимые» (там же). С введением третьего основоположения, согласно Фихте, обозначенная задача оказывается решена. Я, сверх действия самополагания, принадлежат также безусловные действия противоположения и объединения противоположностей посредством их ограничения.

В «Наукоучении 1801 г.» проблеме обоснования различия в знании не уделено никакого внимания. Придя в § 17 и 18 к принципу наукоучения посредством выделения моментов бытия и свободы в ходе предварительного исследования мышления абсолютного знания (т. е. принимая различие, в данном случае — бытия и свободы, без установления его возможности) и утверждая, что «абсолютное тождество

обоих моментов есть интеллектуальное созерцание, или же абсолютная форма знания; чистая форма яйности» (150, 43—44), Фихте сразу переходит к выведению различий. Дальнейшее характеризуется им просто как анализ найденного определения абсолютного знания. Таким образом, различие, преднайденное в предварительном исследовании, просто переносится как существующее в абсолютное знание. Если до этого пункта исследование, по Фихте, представляло собой только нашу рефлексию об абсолютном знании, то «с этого момента рефлексия наукоучителя только страдательна и, следовательно, как нечто отдельное исчезает. Все, что должно быть отныне установлено, содержится в указанном интеллектуальном созерцании, корень которого составляет для-себя самого абсолютного знания (это означает, что бытие абсолютного знания есть для себя бытие. — А. И.), и осуществление этого состоит исключительно лишь в некоторого рода его анализе» (там же, 45). «Анализируем не мы, но анализирует себя само знание; и оно в состоянии делать это потому, что во всем своем бытии оно есть некоторое для-себя», — пишет далее Фихте (там же, 45—46). Вслед за этим он сразу переходит к анализу, и первыми моментами, выделяемыми этим анализом (§19), оказывается та же самая пара — бытие и свобода. Если абсолютное тождество, поскольку оно есть абсолютное знание, различается, то оно, разумеется, различается и для себя, но каким образом в абсолютное тождество входит различие и почему это тождество различает себя именно таким образом,

посредством той же самой оппозиции бытия и свободы, об этом мы не слышим в данном изложении наукоучения ни одного слова.

В «Наукоучении 1804(2)», как уже было сказано, первые четырнадцать лекций представляют собой подъем к принципу наукоучения и основоположению — «абсолютному Я» (201, 154). О нем утверждается, что оно есть «само Одно неделимое бытие, в себе, из себя, посредством себя, которое просто не может выйти из себя (herausgehen) к двойственности» (там же, 152). В таком виде мы встречаем здесь указанную выше проблему различия в знании. Все исследование опирается «на генетическое усмотрение жизни и Я, из конструкции Одного бытия, и наоборот» (там же, 153), ибо усмотрение первого возможно посредством конструирования второго, а второго — посредством первого. При этом «мы уже знаем, что само это *усмотрение* как таковое, с его *обращением* (Umkehrung), совершенно ничего не привносит в суть дела и исчезает перед ней, и мы совершенно абстрагируемся от него» (там же). Другими словами, двойственность при усмотрении нами принципа принадлежит не самому принципу, а его усмотрению нами. При мышлении принципа от него, как принадлежащего не самому принципу, а нашему мышлению, не соответствующему ему в этом отношении, нужно абстрагироваться. Однако далее, хотя наше усмотрение и проистекающая из него двойственность «исчезают перед сутью дела», Фихте добавляет: «Нам будет нужно вновь вернуться к нему (усмотрению. — А. И.) только для выведе-

ния феноменов» (там же). Следует напомнить, что рассматриваемый здесь раздел данного изложения наукоучения был назван им «учением об истине». Таким образом, по логике этих высказываний, наше усмотрение, как нечто отличное от самого истинного, исчезло в нем, выказав себя в предшествовавшей части наукоучения («подъеме») в качестве кажимости (Schein), и не должно было бы больше приниматься в нем во внимание. Фихте же, переходя к «выведению феноменов», начинает именно с него и его отличия от абсолютного Я. Исследуя это различие он приходит к уже приведенному нами выше объяснению различия: абсолютное Я, абсолютный разум обладает изначальным эффектом, оно полагает «объективно готовое Я» — «результат себя-делания разума» (там же, 280). Именно этот результат, объективное Я, и есть «праоснова и праусловие» (там же) явления, а следовательно, и различия, которое непосредственно в самом абсолютном Я отсутствует, но без которого нет явления. Таким образом, изначальный эффект разума, который заключается в объективировании самого по себе необъектного, есть основание различия. Здесь мы видим то же самое содержание, что и во втором и третьем основоположениях «Основы общего наукоучения». Но этот эффект абсолютного разума для нас непостижим, поскольку само наше мышление есть движение по законам, задаваемым объективным Я, мышление посредством различия. Для нас поэтому он есть *projectio per hiatum irrationalem* — рационально непостижимое самопроецирование, самообъек-

тивирование необъективного самого по себе абсолютного разума. В отношении данного изложения наукоучения остается только отметить тот факт, что выведение основания различия начинается на 160-й странице текста, а заканчивается на 277-й странице, т. е. всего за 3 (!) страницы до его конца, оставляя только их на выведение *всех* феноменов, всего мира опыта. Данный факт доказывает, что задача установления основания различия, наряду с задачей достижения точки зрения наукоучения, становится одной из центральных его проблем.

Поскольку краткое изложение наукоучения 1810 г. дает слишком мало материала для исследования рассматриваемого нами в настоящий момент вопроса, то мы сразу переходим к позднему изложению — «Наукоучению 1812 г.». В нем, как мы уже видели, Фихте в качестве базы терминологии использовал метафору света и зрения, выражая с ее помощью фундаментальную черту принципа наукоучения — его бытие для себя, знание им себя как способ его бытия. К указанному принципу субъект-объективности, яйности, исследование здесь приходит от понятия света, который рассматривается сначала вне его связи с видимостью (*Sichtbarkeit*). Далее утверждается, что он есть разом и виденье и видимое, тождество субъект-объективности (202, 439). Каким же образом Фихте здесь обосновывает вступление различия в тождество? Дедукция различия начинается с посылки: «Если мы настаиваем на том, что чистый свет должен быть увиден чисто и несмешанно» (там же, 440). Но откуда нам известно о том,

что «чистый свет» должен быть увиден? Да просто из того факта, что он нами (или в фактическом знании, в котором предмет знания и знающее всегда различены, или в той части наукоучения, которая представляет собой подъем к его точке зрения, т. е. во все еще фактическом усмотрении) усматривается. Итак, если «чистый свет» должен быть увиден, то это может произойти «только следующим образом: форма видимости, которая никоим образом не может быть отделена от света в виденьи, должна быть в то же время видима и увиденна как такая форма, чтобы она могла быть вычтена из чистого света, и то, что осталось бы после вычитания этой формы, было познано как таковой (т. е. как чистый свет. — А. И.)» (там же, 440). Говоря иначе, то, что мы отличаем объект знания (виденья) как таковой (видимое) от субъекта знания (виденья), возможно благодаря различию, вносимому тождеством виденья и видимого в себя самого: «В том же самом Одном акте деланья себя видимым он (свет. — А. И.) одновременно делает видимой форму видимости, в которую он не может не вступить, как *такую* форму» (там же). В «абсолютной форме просто объединены *виденье* и виденье виденья, интуиция и рефлексия: объединены в абсолютном себя-видимым-делании или явлении самого света» (там же). Мы уже приводили выше цитату из этого произведения, согласно которой абсолютное есть «*абсолютная способность* делать себя видимым для себя самого» (там же, 477). Вне себя-виденья, своего явления, оно есть способность, но, вступая в явление, делая себя видимым, оно непременно должно

разделить непосредственно тождественные в нем виденье, которое становится, таким образом, видимым (стоит напомнить, что абсолютное видит, знает самого себя, является своим собственным объектом, объектом знания), и виденье виденья (в котором знание знает самого себя именно как знание, в отличие от первого случая, в котором оно принимает себя за некий отличный от знания объект). Таким образом, абсолютное является именно в силу различения себя на субъект и объект, а явление его и есть знание, различенное в себе на субъект и объект. Если свести всю эту дедукцию к краткой формуле, то она состоит в том, что являющееся знание может существовать только в том случае, если абсолютное различает себя на субъект и объект. Являющееся знание существует; следовательно, абсолютное различает себя. Умозаключение безупречное, только доказательство здесь исходит не из самого абсолютного, а из являющегося знания, т. е. из факта, не указывая в конечном итоге причины различия в самом абсолютном. Недаром принцип здесь определяется в том числе и как «способность», а единственная действительность, о которой здесь говорится, названа явлением. Абсолютное здесь оказывается, таким образом, лишенным какой бы то ни было действительности кроме явления. Логическим следствием такого мышления абсолюта выступает то, что в нем самом не находят основания различия и аргументация находит его в единственном — в явлении.

После того как мы рассмотрели все способы перехода Фихте от принципа наукоучения, абсолют-

ного единства, к различию, мы можем, поскольку в них присутствуют тождественные моменты, дать общую оценку метода этого перехода в наукоучении. Задача Фихте при этом переходе состоит в том, чтобы выказать абсолютный принцип, поскольку он *абсолютен*, в качестве основания различия в знании. Но при этом переход от абсолютного единства (абсолютного Я, абсолютного знания) к различию *нигде* не объясняется исходя из самого единства. Не само первое основоположение требует второго и третьего, а фактическое наличие различия (например, в отрицательных суждениях). Не сама истина в «Наукоучении 1804(2)», а наличие мышления, хотя уже и познанного в качестве неистинного, которое отличает наше усмотрение истины от самой истины, побуждает исследователя к дедукции объективного Я. Необходимость объяснить являющееся знание, а не логика развития самого абсолютного побуждает Фихте к утверждению различения виденья и видимого в «Наукоучении 1812 г.». А в «Наукоучении 1801 г.» анализ, которому по неизвестной причине подвергает себя якобы само абсолютное знание, находит почему-то именно те самые противоположности, которые только что, в ходе приближения к абсолютному знанию, были объявлены не сущими в нем. Естественно, что анализ может обнаружить в конструкторе только то, что вложено в него синтезом, но ведь мышление противоположностей до достижения абсолютного знания, поскольку только с этого момента начинается наукоучение, является, по самому Фихте, фактическим и потому неистинным.

Явления, разумеется, должны быть объяснены, но не они должны служить основанием движения мысли в философии. Сам Фихте, утверждая, что философия должна быть выводением «всего опыта целиком» (156, 473) категорически запрещал в этом выведении руководствоваться опытом. Философ, согласно Фихте, «вовсе не имеет в виду этот опыт как уже заранее известную ему цель, к которой он приближается; в своем способе мышления он не знает ничего об опыте и не обращает на него никакого внимания; он продвигается от своей исходной точки согласно своим правилам, не заботясь о том, что получится в конце» (там же). Сравнивая выведение опыта философом с вычислениями математика, Фихте дает убийственную характеристику противоположного описанному выше способу философствовать: «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» (там же). И это совершенно справедливо, ведь поскольку философия может продвигаться только тем образом, каким развивается сам ее предмет, ее предмет и метод должны быть тождественны, постольку соображения, привнесенные в такое исследование из опыта, будут нарушением хода саморазвития, самоопределения предмета философии, будут искажать результаты исследования. Однако Фихте в обосновании различия руководствуется

именно фактом существования различия, т. е. опытом. Чем должно быть объяснено обнаруженное нами противоречие фихтевского способа обоснования различия его общей методологической установке, мы выясним позже. Сейчас же мы перейдем к рассмотрению способа развития из основоположений дальнейшего содержания наукоучения.

Для этого исследования, так же как это было и в предыдущем, «Наукоучение в его общих чертах» (1810 г.), в силу своей краткости представляющее собой не методичное развертывание содержания, а пересказ содержания наукоучения, не может служить материалом. В остальных изложениях мы встречаем два типа установления содержания наукоучения. В более поздних вариантах изложения — вариантах 1804 и 1812 гг., как уже было отмечено, почти весь текст занимает подъем на точку зрения наукоучения. Поэтому установление остального содержания здесь также осуществляется очень сжатым образом — этим содержанием просто объявляется то, которое было установлено при восхождении на точку зрения наукоучения. Такой способ также не дает достаточного материала для исследования метода развития остального содержания наукоучения. Во втором случае — в наукоучениях 1794 и 1801 гг. — содержание действительно, исходя из установленных принципов, выводится.

В «Наукоучении 1801 г.» развитие содержания, как было уже сказано, начинается с противоположности моментов абсолютного знания — бытия и свободы (для-себя). Далее движение происходит

следующим образом. Моменты абсолютного знания находятся в противоречии друг с другом. При этом знание, являющееся знанием самого себя, должно созерцать или рефлексировать себя. Это требование рефлексии себя знанием является мотивом для поиска объединения противоположностей бытия и свободы. В ходе выяснения возможности знания знанием самого себя Фихте далее определяет противоположности как мышление и созерцание, а еще дальше — как абсолютное бытие и количественность. Количественность представляет собой способность полагать множество, некоторое бесконечное количество. Мышление же «в себе прочно и недвижно» (150, 89). Двойственность моментов в знании знанием самого себя проистекает из первого, оно «приводится мышлением к покою и единственно лишь этим фиксируется для *рефлексии*» (там же, 89). Иначе говоря, благодаря моменту свободы знание необходимо полагает себя как количество (исходно — как бесконечное количество), но благодаря моменту бытия оно сводит себя к единству определенности и потому может рефлексировать себя как себя. Этим результатом заканчивается первая часть данного изложения наукоучения. Далее Фихте указывает на то, что такая саморефлексия знания возможна только в том случае, если свобода (количественность) будет действительно осуществлена. Для того чтобы могла осуществиться рефлексия знанием самого себя как такового, свобода должна дойти до полной определенности бытием, т. е. положить себя как полностью определенное. Причем в каждом шаге этого полага-

ния должны сохраняться моменты бытия, свободы и саморефлексии знания. Анализируя это требование определения свободы бытием и рефлексии этого определения, Фихте полагает весь объем знания.

Выведение определений знания в данном изложении сводится к следующей процедуре. Знание как знание должно знать себя. Знать возможно только нечто определенное. Потому, хотя знание в себе есть полная свобода, оно должно быть определено бытием. Таков общий мотив движения определения и объединения противоположностей. Но каждый частный шаг этого определения осуществляется по другой причине. На каждом шаге определения свободы бытием спрашивается, каким образом возможно достигнутое определение или что содержится в достигнутом результате и таким образом достигается дальнейшее продвижение в определении знания. Как видим, этот способ действий имеет некоторые черты сходства с диалектикой. Единый принцип расходится на противоположности, а последующее исследование их объединяет. Но еще более он схож с уже известным нам по «Наукоучению 1804(2)» методом «подъема» к точке зрения наукоучения. Здесь, как и там, необходимость продвижения в определении вызывается не самим движением содержания, а *внешней ему рефлексией*, имеющей определенные, никак не связанные с каждым данным шагом развития содержания методологическую и целевую установки. Знание должно быть чем-то определенным, следовательно, рефлексия должна исследовать имеющийся материал, пока не удовлетворится каким-

либо его определением (при этом совершенно непонятно, что может заставить ее удовлетвориться и остановить рефлексирование). Кроме того, здесь, как и там, осуществляется рефлексия на основание, и именно с помощью «анализа». Таким образом, в выведении остального содержания наукоучения в данном его изложении мы встречаем ровно тот же метод, метод абстрагирования (здесь называемый анализом) и рефлексии (об основании).

Наиболее методологически продуманным и интересным для нашего исследования представляется развитие содержания в хронологически первом из изложений наукоучения, работе «Основа общего наукоучения». В предшествующем рассмотрении его мы остановились на установлении Фихте трех основоположений. В полном соответствии с требованием использования в философии только тех мыслительных средств, выведение которых уже осуществлено ходом развития самого содержания, Фихте рассматривает здесь установленные основоположения в качестве ведущих к дальнейшему развитию. Второе и третье основоположения, как действия противополога (антитетическое) и объединения противоположностей (синтетическое), являются основанием подобных действий в дальнейшем ходе развития содержания. Фихте так характеризует отношение третьего основоположения к последнему: «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» (154, 98 — 99). То же самое можно сказать о первом и втором основоположениях (действиях положения и противоположения). Это означает, что вся подлежащая выведению сфера задана этими абсолютными действиями и потому в отношении нее применимы вышеобозначенные способы действия. Дальнейшее развитие должно производиться посредством обнаружения противоположностей и синтеза их в некоторой новой деятельности, в которой на следующем шаге исследования вновь будут обнаружены противоположности, снимаемые, в свою очередь, в некоторой новой объединяющей деятельности, и так вплоть до полного исчерпания противоположностей, их абсолютного снятия. Здесь мы уже явным образом встречаем ту разновидность диалектики, которая была обозначена одним из исследователей творчества Фихте (В. Янке) в качестве «лимитативной диалектики», поскольку противоположности объединяются посредством ограничения реальности каждой из них (см., например, 221, 12). Данное обозначение представляется нам довольно точным.

Таким образом, метод дальнейшего движения мысли в «Основе общего наукоучения» обоснован самим определением предмета исследования. Но здесь мы вновь встречаемся со знакомым нам по исследованию проблемы начала затруднением. Три первых шага наукоучения, выделяемых в качестве *основоположений*, играют в нем двойственную роль. С одной стороны, они суть его начальные ступени, и потому самые бедные его определения, с другой

стороны, они, по мысли Фихте, должны представлять высший результат движения мысли, движения самосознания. В качестве последнего, согласно приведенной цитате, они «заключают» в себе все остальные тезисы, антитезисы и синтезы. Но в качестве первых они являются еще только исходными, неразличенными в себе. Как высший синтез, третье основоположение есть абсолютное объединение всех противоречий, а как исходный пункт оно не может быть таковым, поскольку эти противоречия еще не выступили. И потому на той же странице текста, на которой находится приведенная нами цитата, мы встречаем характеристику отношения синтеза третьего основоположения и последующих синтезов, противоположную приведенной: «Нам надлежит [...] заняться разысканием в связанных им (третьим основоположением. — А. И.) Я и не-Я, поскольку они связаны между собой им, *оставшихся* (курсив мой. — А. И.) противоположных признаков, и затем соединить эти признаки через новое основание отношения» (154, 99). Далее первый шаг движения исследования от третьего основоположения характеризуется еще раз: «Прежде всего необходимо заняться разысканием таких (т. е. до сих пор еще не установленных. — А. И.) признаков у установленных понятий (т. е. Я и не-Я. — А. И.)» (там же, 110).

Таким образом, Фихте приходится мыслить отношение первого синтеза с остальными либо так, что в нем еще не объединены оставшиеся противоположности, и тогда дальнейшее развитие вполне может протекать предписанным образом (выявляя

и снимая противоположности), но в этом случае первый синтез не есть высший синтез; либо так, что в нем уже соединены все противоположности и содержатся все синтезы, и тогда этот синтез действительно является высшим, но в таком случае последующее выявление противоположностей в уже абсолютно синтезированном не есть движение самого предмета; сам он уже достиг точки абсолютного покоя, выдвинув и сняв все свои противоположности, а происходящие далее обнаружение противоположностей и их синтезирование, не будучи движением самого предмета, суть действия внешней ему рефлексии. Дальнейший ход развития содержания показывает, что Фихте в этой, в обоих ее вариантах равно неудовлетворительной, альтернативе ближе к последнему варианту, хотя, в силу самой логики отношения начального определения и последующего, показанной нами в предыдущем параграфе данной работы, не может избежать некоторых черт первого варианта понимания этого отношения.

Шаг, с помощью которого он переходит из первой, посвященной установлению основоположений, части «Основы общего наукоучения» к остальному содержанию наукоучения, заключается в указании противоположных признаков в соединенных высшим синтезом Я и не-Я. В полагании ограниченных Я и не-Я, согласно Фихте, содержатся следующие два противоположных утверждения: «Я полагает не-Я как ограниченное через Я» (там же, 112) и «Я полагает себя самого ограниченным через не-Я» (там же, 113). В первом случае ограничивающая деятельность

приписывается самому Я, не-Я же отводится исключительно страдательная роль, во втором — наоборот. Но далее развитие содержания происходит не так, как можно было бы ожидать, ибо противоположности не объединяются сразу же по их выступлению, их объединение переносится в конец исследования. По Фихте, каждое из этих положений является основанием соответственно практической и теоретической частей наукоучения. Правда, это разделение на данном шаге исследования называется им только проблематичным. Согласно Фихте, первое положение непосредственно по его нахождению не может стать предметом исследования, поскольку то, что должно быть в нем ограничиваемо деятельностью Я, на этой ступени его исследования еще не обладает никакой реальностью: «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-либо реальность, которой оно вовсе не имеет, как оно может быть ограничено, когда оно представляет собой ничто» (там же, 112). По Фихте, не-Я сначала должно быть наделено реальностью и только затем исследование сможет перейти к рассмотрению первого положения. Поэтому исследование должно исходить из второго из найденных противоположных положений, и первой должна быть развита теоретическая часть наукоучения. Связь же между установленными положениями, возможность практической части и переход к ней от теоретической части остаются на данной стадии исследования проблематич-

ными. По Фихте, переход от теоретической части к практической должен произойти тем образом, что в теоретической части «мы придем в конце концов к таким противоположностям, которых уже нельзя будет как следует связать между собой, и благодаря этому перейдем в область практической части» (там же, 99 — 100).

Критически рассматривая развернутый Фихте план развития содержания наукоучения, стоит отметить следующие моменты. Во-первых, исходным пунктом для дальнейшего исследования берется второе положение — «Я полагает себя самого ограниченным через не-Я» — на том основании, что не-Я пока не наделено реальностью. Но ведь то Я, о котором идет речь в этом положении, не равно полагающему самого себя абсолютному Я первого основоположения. Оно есть парное понятию не-Я понятие, вводимое вторым и третьим основоположениями вместе с последним. Будучи таковым, оно, в отличие от абсолютного Я, обладает не в большей мере реальностью, чем не-Я. Поэтому, хотя приводимое Фихте основание способа дальнейшего развития содержания, возможно, и содержит здоровое зерно, оно совершенно не проистекает из достигнутых в наукоучении на данном этапе результатов. Иначе говоря, этот шаг не продиктован логикой развития содержания и потому в этом отношении произволен. Во-вторых, и это стоит в связи с только что сказанным, здесь мы видим отклонение от ранее обоснованного Фихте метода развития содержания. Найденные ранее способы действия самого пред-

мета наукоучения дают право только на тот способ объединения противоречий, который заключается в них самих. Здесь же, после того как были выдвинуты противоположности, исследование не перешло к их синтезу, а обособило одну из них, абстрагировало ее и сделало предметом отдельного рассмотрения, каковое действие не имеет своего основания в уже установленных на этом шаге способах движения предмета наукоучения. Описанный Фихте синтетико-аналитический (по сути — диалектический) метод развития содержания заменяется здесь произвольным, не обоснованным движением самого предмета абстрагированием от одной из противоположностей и по той же причине произвольной рефлексией над результатом абстракции — абстрактным предметом.

Дальнейшее развитие содержания в теоретической части наукоучения происходит следующим образом. В уже установленных положениях Фихте посредством анализа находит противоположные утверждения. Здесь мы сталкиваемся с тем же самым способом обнаружения противоположностей, который Фихте уже применял при рассмотрении вопроса о принципе наукоучения. Тогда Фихте, анализируя опытное знание, получал вещь саму по себе и интеллигенцию саму по себе. Полученные таким путем элементы опыта, как признавал и сам Фихте, сами по себе не содержали необходимого способа их синтезирования, отчего им и были указаны в качестве равновозможных два вида философских учений — догматический и идеалистический. Так-

же и здесь вновь находимые противоположности не содержат необходимости их соединения и вполне могут быть рассматриваемы по раздельности (почему и был возможен указанный нами выше произвольный способ перехода от основоположений к теоретической части наукоучения), необходимым образом они соединены только в исходном для анализа, в опыте. Поэтому для соединения найденных противоположностей нужен посторонний им самим мотив — указание на их исходное единство. Такой смысл имеет ссылка Фихте на необходимость сохранения единства сознания (154, 114 и 115). Таким образом, и здесь мы имеем дело не с собственным развитием содержания, а значит, и метода, но с действием рефлексии, которая направляется на синтезирование противоположностей, руководствуясь общим правилом, выставленным в качестве основоположения в начале наукоучения и сохраняющимся неизменным в течение всего хода исследования.

В работе «Основа общего наукоучения» посредством синтеза противоположностей устанавливается ряд видов деятельности Я, каждый из которых играет при этом двойственную роль. С одной стороны, мы имеем здесь дело с постепенным вхождением исследования все глубже и глубже в структуру деятельности Я, так что каждый последующий вид деятельности есть основа и возможность предыдущего. С другой стороны, можно говорить о том, что, по Фихте, все эти виды деятельности существуют наряду друг с другом и как равнозначные друг другу — как «способности» Я. Поэтому теоретиче-

ская часть данной работы распадается на два различных подраздела — на первую часть §4, в которой каждый шаг исследования представляет собой переход посредством синтеза противоположностей к более глубинной деятельности Я, и вторую часть §4, носящую название «Дедукция представления». В первой части действия Я устанавливаются по своему характеру. В ее конце последний из этих видов деятельности без всякого обоснования получает характеристику «способности» — «силы воображения» (там же, 208 и 220). Во второй части дедуцируются уже не просто виды деятельности, лежащие в основе категорий, но именно способности — рассудок, разум, способность суждения, причем в целях установления возможности представления. Мы воздержимся в данном случае от сколько-нибудь подробного комментария, так как методологическая произвольность такого поворота в исследовании вполне очевидна. Причины же такого положения дел будут рассмотрены нами ниже.

Переход к практической части Фихте осуществляет посредством указания на то, что наличие в Я ограниченной деятельности — деятельности представления — противоречит абсолютно и неограниченно деятельной природе Я. Практическая часть данной работы и должна разрешить это противоречие. Решение Фихте заключается в том, что, поскольку в Я все должно быть положено самим Я, постольку ограниченная деятельность Я должна быть полагаема самой бесконечной деятельностью Я, последняя должна быть причиной деятельности

представления. Двигать же выведение практической деятельности Я должно скрытое в данной задаче противоречие. Бесконечная деятельность должна полностью определять конечную (представление), но не может совершить этого, поскольку в противном случае деятельность представления стала бы равной первой; не-Я, производимое ею, исчезло бы, а вместе ним исчезло бы и какое бы то ни было различие в Я. Результатом выведения становится следующая конструкция: направленная на себя деятельность Я (самоопределение, побуждение к деятельности) стремится определить деятельность представления (объективную деятельность), но никогда в полной мере ее не определяет. Таким образом, с точки зрения Фихте, задача оказывается успешно разрешена: деятельность стремления (побуждения) проистекает из самой абсолютной деятельности и направлена на то, чтобы быть причиной деятельности представления. С нашей же точки зрения, дело обстоит противоположным образом. Ради разрешения задачи Фихте принимает также объективную направленность деятельности побуждения. Она устремляет Я к определенному объекту. Разумеется, если *принять* объективную определенность этой деятельности, а тем самым и различие в изначальной деятельности Я, то весь вышеописанный механизм может иметь место. Но проблема как раз в том, каким образом в абсолютное тождество деятельности Я входит различие. Вопрос может быть сформулирован и так: каким образом абсолютная деятельность Я переходит в объектно определенную?

3. Проблема единства предмета и метода

В начале данной работы мы указали на то, что решающим шагом критической философии, который и обусловил ее относительный успех в попытке обоснования возможности познания и принципа поведения, обладающего необходимым характером, была перемена точки зрения на предмет познания и природу морального сознания. Кант открыл, что они возможны только в случае единства познающего и познаваемого, источника норм поведения и действующего. Основание познания и необходимых норм поведения он находит в субъективном разуме, поскольку он посредством опыта познает сам себя и определяет себя как в теоретическом, так и в практическом отношении. Поскольку же обоснование познания и необходимых норм поведения является задачей философии, то и предметом философии у Канта становится субъективный разум, и именно в силу его субъект-объективности. Философия у него становится, таким образом, тождеством познающего и познаваемого. Но при этом в его решении указанной задачи мы встречаем ряд недостатков, сводящихся в конечном итоге к двум принципиальным. Во-первых, кантовский субъект-объект только субъективен. Если в области практического разума, по Канту, должен целиком и полностью определять сам себя (выражением чего и служит категорический императив), то в познании материал последнего поступает извне, и в нем кантовский субъект-объект не представляет собой полного тождества познающего

и познаваемого. Практический разум занимает в кантовской конструкции высшее по отношению к другим способностям положение именно потому, что он в гораздо большей степени отвечает требованиям субъект-объективности. Но как в теоретической, так и в практической области разум является источником только форм; в первой — форм познания, во второй — формы закона поведения. Наряду с субъект-объектом как предметом критической философии Кант принимает существование вещей самих по себе, источника материального момента в познании и поведении. Во-вторых, Кант совершенно не заметил чрезвычайно важного следствия своего открытия субъект-объекта как предмета философии. Как было уже сказано, подвергающийся им критическому исследованию разум, поскольку он берется не в каком-либо частном отношении, а как таковой, должен быть тождествен исследующему его разуму, то есть тождеством познающего и познаваемого должен быть не только предмет философии, но и само его исследование, философия. Отсюда проистекает требование тождества метода философии ходу развития самого ее предмета, требование единства предмета и метода. Последнего мы никоим образом у Канта не наблюдаем.

Нами было показано, что, вопреки распространенному мнению о наукоучении, Фихте в самом его замысле преодолевает первый из указанных недостатков критической философии. Ему до такой степени очевидна непоследовательность принятия в трансцендентальной философии существования

вещей самих по себе, что он, вплоть до ясного и недвусмысленного высказывания самого Канта на этот счет, оспаривал принятие их последним. И именно потому, что автор наукоучения видит необходимость для трансцендентальной философии исходить из принципа абсолютного субъект-объекта. По Фихте, философия должна устанавливать не только необходимые формы познания, превращаясь таким образом в новый вид логики, но и его содержание; она должна быть полным обоснованием *всех* феноменов. Для этого она не должна ограничиваться только субъективным субъект-объектом, но должна проникать до абсолютного. Кантовское решение проблемы, утверждая возможность познания, решало ее дорогой ценой — согласно критической философии, познание возможно только относительно того, каковы вещи для нас, вещи же сами по себе объявлялись недоступными ему. Но собственную цель познания составляет выяснение того, каковы предметы познания по истине, а не того, какими они нам кажутся (пусть даже и по необходимости). Поэтому принцип философии должен быть также и принципом содержания знания, не оставляя места чему-либо невыводимому из него по форме или по содержанию.

Так как все выводимое из принципа наукоучения должно сохранять характер субъект-объективности, то его предметом является субъект-объект. Поскольку же Фихте считает, что таково только знание (которое во всей его совокупности, исключая собственно наукоучение, называется им опытом), то предметом

философии он объявляет знание (опыт). Последнее обстоятельство послужило основанием для истолкования его философии в ключе субъективизма, а также, поскольку в «поздний» период своего творчества Фихте активно пользовался разнообразной, в том числе и религиозной, терминологией, повело к гипотезам об изменениях точки зрения наукоучения. Изменение терминологии наукоучения, как мы показали выше, было вызвано углублением Фихте в проблему достижения точки зрения философии и выдвиганием этой проблемы в центр его методологических поисков.

Почву для истолкования наукоучения в качестве субъективного идеализма дает, кроме того, также и способ достижения им точки зрения наукоучения в ранних изложениях. Напомним, Фихте полагал, что исходный пункт наукоучения должен обладать непосредственной достоверностью. Поэтому своей задачей он видел простое указание на него как на содержащийся в факте сознания. Подвергая анализу последний, он получал сознание Я самого себя и, усматривая внеотношение субъект-объективности, объявлял его интеллектуальной интуицией — абсолютным полаганием субъект-объектом самого себя, принципом наукоучения. В более поздний период, как уже было сказано, Фихте придавал большое значение достижению точки зрения наукоучения, уйдя от простого указания на самосознание, достигнутое посредством абстрагирования от остального содержания эмпирического факта, как на исходный пункт философии. Но и в поздних изложениях ана-

лиз, рефлексия и абстракция остались методами «подъема» к исходному пункту. Необходимо также отметить, что подъем начинался им от уже формализованных фактов сознания. Данный способ действий, вопреки замыслу, не мог привести к абсолютному субъект-объекту, поскольку посредством анализа невозможно достичь конкретного единства, абсолютный же субъект-объект не может не быть конкретным. Как следствие, принцип наукоучения не давал возможности корректным образом развернуть его потенциальное содержание.

В результате указанного способа достижения исходного пункта наукоучения последнее начинается с абстрактного тождества. При этом Фихте полагает, что философия должна начинать со своего принципа. Таким образом, оказывается, что принцип наукоучения, во-первых, есть одно из определений содержания наукоучения, во-вторых, будучи первым, оно представляет собой самое бедное определение, и, в-третьих, вследствие способа его достижения, абстрактное, не содержащее в себе различия тождество. Это приводит к следующему положению. Во-первых, поскольку принцип представляет собой *одно* из определений содержания, то остальные определения, хотя и являются следующими из принципа определениями, суть не собственные определения самого принципа, а определения иного по отношению к нему, отличного от него, того, принципом чего он является, принципиата. Сам же принцип не выходит из своего начального определения, оставаясь простым тождеством (поэтому,

собственно, даже и не субъект-объектом, а лишь *возможностью* субъект-объекта). Во-вторых, начало неизбежно должно быть самым абстрактным бедным определением, но поскольку в наукоучении началом философии является сам ее принцип, то принцип наукоучения — абсолютное Я — не может быть принципом развития и наукоучению приходится искать по сути дела второй, не проистекающий из первого принцип — принцип различия и развития. Ясно, что эти поиски не могут также и опираться на первый принцип и должны предприниматься на других основаниях.

Мы имеем следующую картину. Поскольку первый принцип, абсолютное Я, представляет собой, по Фихте, истинное определение знания, то все остальное содержание наукоучения, поскольку оно не есть определение самого принципа, не может быть ничем иным, кроме как выхождением его из истинного определения знания и возвратным подъемом к исходному определению. Мы, таким образом, в наукоучении дважды встречаем подъем от более низких точек зрения к высшей, точке зрения наукоучения, сначала в качестве введения в точку зрения наукоучения, а затем — уже в качестве собственно-го содержания наукоучения. И это неизбежно, поскольку абстрактный принцип не дает никакого собственного содержания, и наукоучению остается только дофилософское содержание. Это объясняет и «усыхание» содержательной части собственно наукоучения в поздний период творчества Фихте, когда он уже не стремился его вывести, а просто ука-

зывает на пройденные при «подъеме» определения как на его собственное содержание.

Поскольку принцип и исходный пункт наукоучения, определенный как абстрактное тождество, не содержит в себе возможности развития, то попытки Фихте в наукоучении осуществить развитие дальнейшего содержания наиболее очевидным образом демонстрируют несовпадение предмета и метода философии. Уже установив *принцип* философии, Фихте вынужден вновь обращаться к дофилософскому, фактическому знанию. Во всех рассмотренных нами изложениях наукоучения он осуществляет это различными способами, но неизменным остается его обращение к факту существования различия для дофилософского сознания (в виде положения $-A \neq A$; неравенства нашего мышления абсолютного самому абсолютному и т. д.) как к основанию поиска принципа различия. При этом в качестве метода установления принципа различия Фихте также применяет абстрагирующий анализ и рефлексию. Поскольку не сам первый принцип переходит в принцип различия или требует такого перехода, переход вызывается посторонней ему рефлексией. Она же и осуществляет этот переход, не опираясь на методологические возможности, предоставляемые первым принципом.

Похожую картину мы встречаем и в следующем за установлением принципа различия развитии дальнейшего содержания наукоучения. Как уже было сказано, в поздний период своего творчества Фихте, установив принцип различия, просто отсы-

лает к пройденным при «подъеме» к точке зрения наукоучения определениям как к дальнейшему его содержанию, пренебрегая сколько-нибудь удовлетворительным в методологическом отношении выводением этого содержания уже в пределах собственно наукоучения. Более ранние варианты наукоучения, в первую очередь — работа «Основа общего наукоучения», осуществляют такое выводение, но и здесь оно осуществляется принципиально тем же способом. В «Наукоучении 1801 г.» развитие начинается с тех же самых моментов, которые раньше уже были сняты в тождестве принципа наукоучения, дальнейшие же определения устанавливаются путем рефлексии об основании. В «Основе общего наукоучения» переход от высшего (!) синтеза к дальнейшему содержанию происходит посредством поиска оставшихся необъединенными (!) в нем моментов. Эта характеристика отношения третьего основоположения и последующего содержания оставляет только две возможности своего объяснения. Либо первое не является высшим синтезом и потому еще не объединяет все противоположности, которые должны выступить в наукоучении. Либо, если оно есть высший синтез, дальнейшие противоположности не суть его необходимые следствия. Нам представляется, что логика развития, не зависящая от мнения самого автора наукоучения, требует признания верности первого из двух указанных вариантов. Данная работа и представляет наибольший интерес с методологической точки зрения именно потому, что в ней мы встречаем элементы диалектического движения,

пробивающиеся вопреки некоторым логическим установкам его автора. Но сознательной установкой самого Фихте является второй из выдвинутых вариантов. Поэтому дальнейшее развитие содержания, вопреки намерению наукоучителя, не проистекая из предшествующих ему трех основоположений, с методологической стороны не может целиком и полностью опираться на них. Синтез третьего основоположения подвергается не вызванной ими рефлексии, устанавливающей дальнейшие противоположности. Способ развития содержания в данном изложении наукоучения не представляет собой, таким образом, однородного метода. Логика развития диктуется диалектикой самого содержания, сознательная же установка ведет к осложнению этой логики вмешательством произвольной анализирующей рефлексии. Данная рефлексия, поскольку она не вызвана предшествующим ей содержанием наукоучения, может опираться только на нефилософские содержание и методы исследования. Таким образом, при всех различиях способов развития содержания в разных вариантах наукоучения в них присутствует одна общая черта принципиального характера — вопреки намерениям автора, способ развития содержания диктуется в них не внутренней логикой развития самого содержания (или не полностью ей, как в работе «Основа общего наукоучения»), а навязывается ему внешней для него рефлексией.

Итак, наше исследование дало следующие результаты. Фихте, отталкиваясь от критической фи-

лософии И. Канта, усмотрел ее недостатки, и его усилия при создании наукоучения были направлены на преодоление этих недостатков. Наукоучение, по замыслу Фихте, должно обладать абсолютным принципом, принципом как формы, так и содержания знания и воления. При этом, чтобы обладать научным достоинством (ведь только оно и может дать ему право называться учением о науке), наукоучение должно избавиться от второго недостатка критической философии — оно должно быть также абсолютно обоснованным со стороны своих методов. Это возможно только в том случае, если его методы (или метод) также проистекают целиком и полностью только из самого абсолютного принципа. Предметом философии, по Фихте, должны быть, следовательно, не субъективные только формы и не только объективное, внешнее им содержание, но единство субъективного и объективного, познающего и познаваемого. Таким образом, стремление Фихте к построению строго научной философской системы приводит его к требованию единства предмета и метода философии. Но наше исследование показало, что ни одно из рассмотренных нами изложений наукоучения, представляющих все периоды философского творчества Фихте, не удовлетворяет этому требованию. Причем тот факт, что *все* рассмотренные нами изложения не соответствуют ему в одном и том же пункте, позволяет нам, во-первых, с полной уверенностью переносить сделанные на их основе выводы на наукоучение в целом, и, во-вторых, утверждать, что эта неспособность

наукоучения соответствовать требованию единства предмета и метода философии вызвана причиной принципиального, логического характера. Как уже ясно из вышесказанного, оно отступает от него тем образом, что в нем переход от первого принципа — абсолютного Я — к принципу различия, а от последнего — к развитию остального содержания повсюду осуществляется более или менее произвольным образом, посредством не вытекающей из первого принципа (а далее — также и из принципа различия) рефлексии. Мы в данном случае не ставим под вопрос саму задачу наукоучения — выведение всего опыта, но имеем в виду следующее. Для того чтобы оставаться корректным в методологическом отношении, наукоучение при развитии содержания не должно апеллировать ни к чему внешнему по отношению к своему содержанию, в том числе и к определенной до самого наукоучения задаче последнего. Различия, которые должны быть выведены в нем и тем самым обоснованы им, и даже сама возможность какого бы то ни было различия до самого наукоучения, могут быть известны только фактическим образом. Поэтому обращение к ним или хотя бы даже отсылка к необходимости их выведения внутри собственно наукоучения, не происходящая из самого его исходного пункта, является не чем иным, как нарушением единства предмета и метода философии. Фихте же *всегда* осуществляет переход от первого принципа ко второму не путем выведения второго из первого, но посредством отсылки к существующему в опыте различию. Также и

переход от второго принципа (принципа различия) к остальному содержанию всегда осуществляется с помощью не вытекающих из предшествующего содержания наукоучения, а следовательно, нефилософских оснований. Если учесть тот факт, что Фихте признавал требование единства предмета и метода философии, то эти отступления от него не могут объясняться случайными обстоятельствами. С нашей точки зрения, недостатки наукоучения суть следствия одного из принципиальных моментов позиции его автора — *противопоставления тождества и нетождества*, и, как следствие, — непосредственного и опосредованного. В нашем исследовании мы обозначили принципиальную находку кантовской, а вслед за ней и фихтевской философии как открытие единства познающего и познаваемого в качестве предмета философии. Оно также может быть обозначено и как тождество познающего и познаваемого. Но сказанное вовсе не означает, что принцип философии представляет собой тождество, исключаящее какое бы то ни было нетождество. В противном случае всякое различие было бы потусторонним принципу и содержанию философии, не вытекало бы из первого и было бы невыводимо из него. Таким образом, принципом философии может быть только тождество тождества и нетождества, единство единства и различия. Фихте же, постигнув тождество познающего и познаваемого в качестве точки зрения и принципа философии, противопоставил его нетождеству. Но если тождество исключает нетождество, то оно не может быть и опосредовано им.

Оно относится к различию только в смысле отрицания последнего, а следовательно, необходимым образом должно быть непосредственным тождеством. Это дает нам ключ к объяснению большинства черт наукоучения.

Во-первых, это объясняет способ раннего периода творчества Фихте достигать точки зрения наукоучения. Принцип философии, по Фихте, должен обладать непосредственной достоверностью; он не может получать подтверждение посредством вывода. Поэтому способом его достижения здесь является «интеллектуальная интуиция», а задача последовательного «подъема» к точке зрения наукоучения рассматривается им скорее в дидактическом ключе, как задача наведения, наталкивания слушателей и читателей на предмет интеллектуального созерцания, но не как задача действительного вывода этого принципа, задача его доказательства. Хотя в поздний период творчества Фихте посвящает подъему на точку зрения наукоучения основную часть своих лекционных курсов, его представление о непосредственности тождества в принципе наукоучения и здесь, несмотря на довольно значительные находки (заключающиеся в первую очередь в том, что «подъем» мыслится им как движение от мнимых предметов мышления к истинному), мешает его исследованию нащупать руководящую нить и заставляет его более или менее произвольным образом блуждать среди определений. Это неизбежно, поскольку принцип наукоучения, непосредственное тождество, есть не снятие конкретных выступаю-

щих различий, но абстрактное отрицание *всякого* различия. Будучи тождеством познающего и познаваемого, субъекта и объекта, принцип философии в действительности требует такого подъема до себя, в котором в тождество переходили бы не абстрактные субъект и объект, познающее и познаваемое. А это, в свою очередь, требует того, чтобы он совершался не с помощью абстрагирования. В наукоучении же, как мы уже показали выше, он начинается с формализованного, сведенного к схеме факта сознания и продолжается посредством абстрагирования от его содержания. Неудивительно, что подъем зачастую производит впечатление произвольного образа действий; а достигнутый таким путем исходный пункт наукоучения, его принцип, абстрактен и формален вопреки замыслу автора.

Во-вторых, из характера принципа становятся понятны особенности его положения внутри собственно наукоучения. Точкой зрения философии является единство субъекта и объекта, но, вследствие противопоставления Фихте тождества нетождеству, в наукоучении эта точка зрения ограничивается непосредственным тождеством указанных моментов. И таким образом, получается, что точка зрения наукоучения выражается одним-единственным, первым его определением — первым принципом, все же остальное содержание, несмотря на то, что оно должно быть собственно философским содержанием, оказывается внешним философской точке зрения, т. е. нефилософским. Вследствие абстрактности своего принципа, наукоучение, сверх точки

непосредственного тождества, обладает только до- философским содержанием. В этом и заключается причина того, что в поздних изложениях наукоучения Фихте объявлял определения, достигнутые в ходе «подъема» на точку зрения наукоучения, дальнейшим, следующим за установлением первых принципов содержанием наукоучения.

Выше мы уже осветили трудности, возникающие при развитии содержания наукоучения из принципа абсолютного Я. Из всего вышесказанного ясно, что причина их также заключается в противопоставлении тождества нетождеству. Принцип наукоучения, получающий определение абстрактного, исключающего различия тождества, не может содержать в себе достаточных оснований для развития. Поэтому обращение Фихте к нефилософским основаниям при развитии содержания в наукоучении неизбежно.

В-третьих, противопоставленность у Фихте тождества и нетождества дает ключ также и к решению проблемы «эволюции» точки зрения наукоучения. Как мы уже показали, и в поздний период творчества Фихте принцип наукоучения сохраняет характер субъект-объекта, тождества познающего и познаваемого. Чем же тогда объясняется разведение им в этот период понятий абсолютного и знания, всплывающее в его поздних сочинениях под различными обозначениями и дающее почву для гипотез о движении наукоучения в сторону «религиозного», чуть ли не мистического учения? Уже цитировавшееся нами письмо Фихте Шеллингу

(октябрь 1801 г.) делает понятным этот факт в свете противопоставления тождества и нетождества: «Абсолютное не было бы абсолютным, если бы оно существовало в какой-либо форме» (196, 328). И далее, упрекая Шеллинга в следовании противной точке зрения, Фихте указывает причину этой, по его мнению, ошибки: «Собственно потому, что Вы подступаете к абсолютному непосредственно с Вашим мышлением, не замечая Вашего мышления и того, что ведь оно незаметно *формирует* Вам абсолютное посредством своих имманентных законов» (там же, 327 – 328). Мышление, знание, зрение и т. д. и т. п. Фихте совершенно справедливо считает деятельностью, связанной с опосредованием, в основе которого лежит принцип различия, находящий свое место в наукоучении во втором и третьем основоположениях «Основы общего наукоучения», в объективном Я «Наукоучения 1804(2)». Первый же принцип наукоучения — абсолютное Я — по Фихте, в силу своего непосредственного характера, не подлежит им, будучи более высоким принципом и являясь их основой. Поэтому он есть не знание, мышление и т. д., но абсолютное, непосредственное знание, в той же мере, в какой и абсолютное бытие или просто абсолютное. Хотя Фихте только в поздний период недвусмысленно высказался об этом отношении знания и абсолютного, характер принципа оставался неизменным от первого до последнего сочинения по наукоучению, в поздний период лишь стали очевидны некоторые следствия такой определенности первого принципа.

Таким образом, наукоучение, по замыслу его автора, должно быть абсолютным знанием, а его содержание, как следствие, должно было бы составлять тождество познающего и познаваемого, субъекта и объекта. Но логическая позиция Фихте, противопоставление им тождества и нетождества, не позволила ему, вопреки осознанию им требования единства предмета и метода философии, найти соответствующий предмету философии специфически философский метод. Эта позиция повела также к тому, что специфически философское содержание ограничивалось в наукоучении одним моментом — точкой абстрактного тождества, а его место заняло нефилософское содержание. Крупнейшим достижением Фихте было выдвижение требования научности философии и осознание вытекающих из него следствий в отношении ее предмета и метода (единства познающего и познаваемого и единства предмета и метода). Именно его попытка построения строго научной системы философии обнажила проблемы специфики философских предмета и метода и повела к утверждению в последующих философских системах тождества тождества и нетождества в качестве предмета философии и диалектики как специфически философского, соответствующего ее предмету метода философии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аксельрод Л. Против идеализма. Критика некоторых идеалистических течений философской мысли: Сборник статей. М.-Пг.: Государственное издательство, 1922. 240 с.
2. Александров Г. Ф. Очерк истории новой философии на западе. М.: Советская наука, 1939. 392 с.
3. Алексеев П. В., Панин А. В. Философия. Учебник. М.: ПБО-ЮЛ Грачев С. М., 2001. 603 с.
4. Алексеев П. В. Предмет, структура и функции диалектического материализма. М.: Изд-во Московского ун-та, 1983. 343 с.
5. Апарина З. С. Фихте И. Г. — выдающийся представитель домарксовской диалектики // Тезисы докладов на двадцатой научной конференции. Львов, 1965. С. 9—11.
6. Асмус В. Ф. Очерки истории диалектики в новой философии. М.-Л.: Государственное издательство, 1930. 247 с.
7. Асмус В. Ф. Проблема интуиции в философии и математике (Очерк истории: XVI — начало XX века). М.: Мысль, 1965. 312 с.
8. Ахиезер А. С. Об особенностях современного философствования (Взгляд из России) // Вопросы философии. 1998. № 2. С. 3—17.
9. Бакрадзе К. С. Проблема диалектики в немецком идеализме // Бакрадзе К. С. Избранные философские труды. Тбилиси, 1981. Т. 1. 376 с.

10. Батракова И. А. Отношение опыта и разума в философии Канта: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2003. 24 с.
11. Библер В. С. От наукоучения — к логике культуры. Два философских введения в XXI век. М.: Изд-во политической литературы, 1991. 413 с.
12. Библер В. С. Что есть философия? (Очередное возвращение к исходному вопросу) // Вопросы философии. 1995. № 1. С. 159 — 183.
13. Булатов М. А. Диалектика и культура (историко-философский анализ). Киев: Наукова думка, 1984. 216 с.
14. Бур М. От Фихте к Гегелю // Философские науки. 1967. № 2. С. 71 — 78.
15. Бур М. Фихте. М.: Мысль, 1965. 166 с.
16. Введение в философию: Учебное пособие для вузов / Авторский коллектив: Фролов И. Т. и др. М.: Республика, 2002. 623 с.
17. Введение в философию. Часть 1: Учебное пособие / Под ред. В. И. Стрельченко и К. В. Султанова. СПб.: Изд-во Политехнического ун-та, 2004. 366 с.
18. Виндельбанд В. История философии. Киев: Ника-Центр, 1997. 552 с.
19. Вышеславцев Б. Этика преображенного Эроса. М.: Республика, 1994. 367 с.
- 20. Вышеславцев Б. Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии. М., 1914. 437 с.
21. Габитова Р. М. Философия немецкого романтизма (Фр. Шлегель, Новалис). М.: Наука, 1978. 288 с.
22. Гайденко П. П. Парадоксы свободы в учении Фихте. М.: Наука, 1990. 127 с.
23. Гайденко П. П. Философия Фихте и современность. М.: Мысль, 1979. 288 с.
24. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга третья. СПб.: Наука, 1994. 582 с.
25. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 1997. 799 с.
26. Гирндт Г. «Я» первого основоположения «Основ общего наукоучения» в свете наукоучений от 1804 и 1802 гг. // Фи-

лософия Фихте в России. Оренбург: Изд. центр ОГАУ, 1996. С. 9—14.

27. Гогоцкий С. С. Фихте // Философский лексикон. Киев, 1873. Т. 4. Вып. 2. С. 94—121.

28. Готт В. С., Семенюк Э. П., Урсул А. Д. О специфике философии и ее отношении к другим наукам // Философские науки. 1982. № 4. С. 13—23.

29. Громыко Н. В. Иоганн Готлиб Фихте и Жан-Поль Рихтер // Историко-философский ежегодник'88. М.: Наука, 1988. С. 117—134.

30. Громыко Н. В. Мюнхенская школа трансцендентальной философии: историко-философские исследования. Научно-аналитический обзор. М., 1993. 85 с.

31. Гулыга А. В. Немецкая классическая философия. М.: Рольф, 2001. 332 с.

32. Гусейнов А. А. Философия: между знаниями и ценностями // Философские науки. 2001. № 2. С. 47—66.

33. Гуссерль Э. Идея феноменологии // Фауст и Заратустра. СПб.: Азбука, 2001. С. 160—206.

34. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. СПб.: Владимир Даль, 2004. 398 с.

35. Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. С. 667—743.

36. Дебольский Н. Г. Немецкая философия за последние пятьдесят лет // Педагогический сборник. 1876. Кн. 6. С. 595—598.

37. Деборин А. Очерки по истории диалектики. Очерк второй. Диалектика у Фихте // Архив К. Маркса и Ф. Энгельса. М.-Л., 1927. Кн. 3. С. 7—50.

38. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия. М.-СПб.: Институт экспериментальной социологии; Алетейя, 1998. 286 с.

39. Длугач Т. Б. Проблема единства теории и практики в немецкой классической философии (И. Кант., И. Г. Фихте). М.: Наука, 1986. 149 с.

40. Дубровский Д. И. О специфике философской проблематики и основных категориальных структурах философского знания // Вопросы философии. 1984. № 11. С. 62—68.

41. Дюзинг Э. Автономия — социальная гетерономия — теономия. Теория нравственной индивидуальности у Фихте // Историко-философский ежегодник '98. М.: Наука, 2000. С. 156—184.

42. Евлампиев И. И. Неклассическая метафизика или конец метафизики? Европейская философия на распутье // Вопросы философии. 2003. № 5. С. 159—171.

43. Желнов М. В. Предмет философии в истории философии. Предыстория. М.: Изд-во Московского ун-та. 1981. 720 с.

44. Зотов А. Ф. Существует ли мировая философия // Вопросы философии. 1997. № 4. С. 19—37.

45. Иваненко А. А. Идея «Я» у Иоганна Готлиба Фихте // Универсум платоновской мысли: Платонизм и античная психология: Матер. VIII Платоновской конференции 23—24 июня 2000 г. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2000. С. 122—128.

46. Иваненко А. А. И. Г. Фихте об образовании и его роли в истории // Credo new. 2003. № 1. С. 109—120.

47. Иваненко А. А. Концепция «нового воспитания» И. Г. Фихте // Философия человека и современное образование. Сборник статей. СПб.: Изд-во РХГА, 2006. С. 71—79.

48. Иваненко А. А. Наукоучение как метод культурологических исследований (И. Г. Фихте) // Вестник молодых ученых. 2004. № 7 (Сер. Культурология и искусствоведение, 2004. № 1). С. 11—15.

49. Иваненко А. А. Наукоучение как метод построения философии образования (И. Г. Фихте) // Вестник С.-Петербургского ун-та МВД России. 2006. № 3 (31). С. 89—76.

50. Иваненко А. А. Предмет и метод философии в наукоучении И. Г. Фихте // Седьмая Санкт-Петербургская Ассамблея ученых и молодых специалистов. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2002. С. 9.

51. *Иваненко А. А.* Статья И. Г. Фихте «Об основании нашей веры в божественное мироправление» и «Спор об атеизме» // *Credo new*. 2004. № 2. С. 52–61.

52. *Иваненко А. А.* Философские принципы образования у И. Г. Фихте // *Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Матер. III Российского философского конгресса (16–20 сентября 2002 г.)* Т. 1: Философия и методология науки, эпистемология, философская онтология, логика, философия природы, философия сознания, философия техники, философия образования. Ростов-на-Дону: СКНЦ ВШ, 2002. С. 387–388.

53. *Ильенков Э. В.* Диалектическая логика: Очерки истории и теории. М.: Политиздат, 1984. 320 с.

54. *Ильин И.* Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте старшего (опыт систематического анализа) // *Вопросы философии и психологии*. 1912. Кн. 111. С. 1–40; Кн. 112. С. 290–345.

55. *Ильин И.* Философия Фихте как религия совести // *Вопросы философии и психологии*. 1914. Кн. 122. С. 165–185.

56. *История диалектики.* Немецкая классическая философия. М.: Мысль, 1978. 363 с.

57. *Каган М. С.* Философия как мировоззрение // *Вопросы философии*. 1997. № 9. С. 36–45.

58. *Каландаришвили Г. М.* Диалектика в «Основах общего наукоучения» И. Г. Фихте. Тбилиси: Изд-во АН ГССР, 1963. 69 с.

59. *Кант И.* Заявление по поводу наукоучения Фихте // *Кант И. Собр. соч.: В 8 т.* М.: Чоро, 1994. Т. 8. С. 163–164.

60. *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И. Критика практического разума.* СПб.: Наука, 1995. С. 121–258.

61. *Кант И.* Критика способности суждения. М.: Искусство, 1994. 367 с.

62. *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. 591 с.

63. *Кант И.* Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки. М.: Прогресс-VIA, 1993. 240 с.

64. Кант и кантианцы. Критические очерки одной философской традиции. М.: Наука, 1978. 359 с.
65. Каринский М. Критический обзор последнего периода германской философии. СПб., 1873. 333 с.
66. Кедров Б. М. Теоретические вопросы материалистической диалектики // Вопросы философии. 1976. № 12. С. 53—66.
67. Коган Л. А. О будущем философии // Вопросы философии. 1996. № 7. С. 17—30.
68. Колесников А. С. Фихтевская идея трансцендентальной субъективности и духовные ценности // Философия Фихте в России. Оренбург: Изд. центр ОГАУ, 1996. С. 81—84.
69. Конт О. Дух позитивной философии. СПб.: Санкт-Петербургское философское об-во, 2001. 146 с.
70. Копнин П. В. Диалектика, логика, наука. М.: Наука, 1973. 464 с.
71. Копнин П. В. Об объективных основах философского метода и его отношении к методам специальных наук // Философские науки. 1967. № 6. С. 67—74.
72. Круглов А. Н. И. Г. Фихте и Берлинская Академия Наук // Вопросы философии. 2004. № 8. С. 145—153.
73. Кубицкий А. Фихте в йенский период // Вопросы философии и психологии. 1914. Кн. 122. С. 186—226.
74. Кузнецов В. Н. Немецкая классическая философия второй половины 18—начала 19 в. М.: Высшая школа, 1989. 478 с.
75. Ланц Г. Бытие и знание в философии Фихте // Вопросы философии и психологии. 1914. Кн. 122. С. 227—282.
76. Ланц Г. И. Г. Фихте // Вопросы философии и психологии. 1914. Кн. 122. С. 65—120.
77. Ленин В. И. Карл Маркс (Краткий биографический очерк с изложением марксизма) // Ленин В. И. Полное собрание сочинений. 5-е изд. М.: Государственное издательство политической литературы, 1961. Т. 26. С. 43—92.
78. Леонычев Г. М. К вопросу об основоположении наукоучения И. Г. Фихте // Историко-философский сборник. М.: Изд-во МГУ, 1969. С. 24—41.

79. *Леоничев Г. М.* Предпосылки и некоторые принципы теории познания И. Г. Фихте // Вестник московского университета. Сер. 8: Философия, 1970. № 5. С. 62–71.

80. *Линьков Е. С.* Диалектика субъекта и объекта в философии Шеллинга. Л.: Изд-во ЛГУ, 1973. 112 с.

81. *Лопатин Л.* Общее мирозерцание Фихте // Вопросы философии и психологии. 1914. Кн. 122. С. 120–142.

82. *Лукьянов А. В.* Идея духовного в философии И. Г. Фихте: Автореф. дис. ... док. филос. наук. Уфа, 1994. 38 с.

83. *Лукьянов А. В.* Проблема духовного «Я» в философии И. Г. Фихте. Уфа: Башкирский ун-т, 1993. 190 с.

84. *Лукьянов А. В.* Трансцендентальная дедукция образования как фихтевская интерсубъективность // Духовность: традиции и проблемы. Межвузовский научный сборник. Уфа: Башкирский ун-т, 1991. С. 38–45.

85. *Лукьянов А. В.* Философия Иоганна Готлиба Фихте. Оренбург: Изд. центр ОГАУ, 1997. 236 с.

86. *Луначарский А. В.* От Спинозы до Маркса. Очерки по истории философии как мирозерцания. М.: Новая Москва, 1925. 134 с.

87. *Любутин К. Н.* Проблема субъекта и объекта в немецкой классической и марксистско-ленинской философии. М.: Высшая школа, 1981. 364 с.

88. *Любутин К. Н., Пивоваров Д. В.* Диалектика субъекта и объекта. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 1993. 412 с.

89. *Любутин К. Н., Саранчин Ю. К.* История западноевропейской философии. М.: Академический проект, 2002. 238 с.

90. *Майоров Г. Г.* Философия как искание Абсолюта. Опыты теоретические и исторические. М.: Едиториал УРСС, 2004. 414 с.

91. *Макаров М. Г.* Развитие понятий и предмета философии в истории ее учений. Л.: Наука, 1982. 269 с.

92. *Мамардашвили М.* Быть философом — это судьба // Мамардашвили М. Как я понимаю философию. М.: Прогресс, Культура, 1992. С. 27–40.

93. Мамардашвили М. Как я понимаю философию // Мамардашвили М. Как я понимаю философию. М.: Прогресс, Культура, 1992. С. 14 – 26.

94. Мамардашвили М. Проблема сознания и философского призвания // Мамардашвили М. Как я понимаю философию. М.: Прогресс, Культура, 1992. С. 41 – 56.

95. Мамардашвили М. Феноменология – сопутствующий момент всякой философии // Мамардашвили М. Как я понимаю философию. М.: Прогресс, Культура, 1992. С. 100 – 106.

96. Мамардашвили М. Философия – это сознание вслух // Мамардашвили М. Как я понимаю философию. М.: Прогресс, Культура, 1992. С. 57 – 71.

97. Мареев С. Н., Мареева Е. В. История философии (общий курс): Учебное пособие. М.: Академический проект, 2004. 880 с.

98. Маркс К. Капитал // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. М.: Государственное издательство политической литературы, 1960. Т. 23. 907 с.

99. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. Т. 3. С. 1 – 4.

100. Масленников Д. В. Природа логического в немецкой философии. СПб.: С.-Петербургская академия МВД России, 1997. 165 с.

101. Мотрошилова Н. В. Социально-исторические корни немецкой классической философии. М.: Наука, 1990. 205 с.

102. Мудрагей Н. С. Трудный путь философии // Вопросы философии. 2001. № 10. С. 140 – 151.

103. Мурский В. В. К вопросу о периодизации философии И. Г. Фихте // Пятая Петербургская Ассамблея молодых ученых и специалистов. Тезисы докладов. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2000. С. 171 – 172.

104. Мурский В. В. Развитие понятийно-категориального аппарата у Фихте: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2004. 19 с.

105. Налимов В. В. Размышления о путях развития философии // Вопросы философии. 1993. № 9. С. 85 – 93.

106. Нарский И. С. Еще раз о проблеме тождества логики, диалектики и теории познания // Философские науки. 1981. № 5. С. 44 – 55.

107. Нарский И. С. Западноевропейская философия XIX в. М.: Высшая школа, 1976. 584 с.

108. Нарский И. С. К анализу строения основного вопроса философии // Философские науки. 1983. № 6. С. 52 – 62.

109. Науменко Л. К. Монизм как принцип диалектической логики. Алма-Ата: Наука, 1968. 327 с.

110. Науменко Л. К. Эвальд Ильенков и мировая философия // Вопросы философии. 2005. № 5. С. 132 – 144.

111. Никитин Е. П. Об одной тенденции в развитии философии // Вопросы философии. 2005. № 10. С. 37 – 45.

112. Николаи К. Ф. Вотум против принятия Фихте в Берлинскую Академию Наук // Вопросы философии. 2004. № 8. С. 154 – 161.

113. Ойзерман Т. И. Опыт критического осмысления диалектического материализма // Вопросы философии. 2000. № 2. С. 3 – 31.

114. Ойзерман Т. И. Философия как история философии. СПб.: Алетейя, 1999. 447 с.

115. Ойзерман Т. И. Философия Фихте. М.: Знание, 1962. 48 с.

116. Панаев И. Разыскатели истины. СПб., 1878. Т. 2. 497 с.

117. Пушкин В. Г. Сущность метафизики: от Фомы Аквинского через Гегеля и Ницше к Мартину Хайдеггеру. СПб.: Лань, 2003. 480 с.

118. Рассел Б. История философии и ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней. М.: Академический проект, 2000. 767 с.

119. Рассел Б. Логический атомизм // Рассел Б. Философия логического атомизма. Томск: Водолей, 1999. С. 146 – 167.

120. Рассел Б. Проблемы философии. Новосибирск: Наука, 2000. 110 с.

121. Рассел Б. Философия логического атомизма // Рассел Б. Философия логического атомизма. Томск: Водолей, 1999. С. 3 – 108.

122. Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Том 4: От романтизма до наших дней. СПб.: Петрополис, 1997. 849 с.

123. Риккерт Г. Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания // Риккерт Г. Философия жизни. Киев: Ника-Центр, Вист-С, 1998. С. 15 – 164.

124. Риккерт Г. О понятии философии // Риккерт Г. Философия жизни. Киев: Ника-Центр, Вист-С, 1998. С. 447 – 483.

125. Риккерт Г. Философия жизни // Риккерт Г. Философия жизни. Киев: Ника-Центр, Вист-С, 1998. С. 269 – 443.

126. Современные зарубежные исследования классической немецкой философии. М.: ИНИОН АН СССР, 1987. Вып. 2. 148 с.

127. Современные зарубежные исследования классической немецкой философии. М.: ИНИОН АН СССР, 1989. Вып. 3. 156 с.

128. Соколов В. В. Введение в классическую философию. М.: Изд-во Московского ун-та, 1999. 350 с.

129. Соловьёв В. С. Кризис западной философии (против позитивистов) // Соловьёв В. С. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 3 – 128.

130. Соловьёв В. С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В. С. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 1. С. 581 – 745.

131. Соловьёв В. С. Философские начала цельного знания // Соловьёв В. С. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 139 – 288.

132. Солонин Ю. Н., Липский Б. И. Петербургская философия: феномен и возможности // Философские науки: спец. выпуск «Философский Петербург»: приложение к журналу «Философские науки». М.: Гуманитарий, 2004. С. 3 – 9.

133. Спиркин А. Г. Философия: Учебник. М.: Гардарики, 1998. 815 с.

134. Стёпин В. С. Философия и эпоха цивилизационных перемен // Вопросы философии. 2006. № 2. С. 16 – 26.

135. Столович Л. Н. О «системном плюрализме» в философии // Вопросы философии. 2000. № 9. С. 46 – 56.

136. *Торосян В. Г.* Ценность философии // Вопросы философии. 1993. № 9. С. 26 – 35.
137. *Туманова Л. Б.* Фихте и Гегель (в логическом осмыслении XX века) // Историко-философский ежегодник '93. М.: Наука, 1994. С. 296 – 329.
138. *Туровский М. Б., Туровская С. В.* Предмет философии // Философские науки. 1991. № 5. С. 45 – 58.
139. *Фейербах Л.* К критике философии Гегеля // Фейербах Л. Сочинения: В 2 т. М.: Наука, 1995. Т. 1. С. 23 – 55.
140. *Фейербах Л.* Необходимость реформы философии // Фейербах Л. Сочинения: В 2 т. М.: Наука, 1995. Т. 1. С. 64 – 69.
141. *Фейербах Л.* Основные положения философии будущего // Фейербах Л. Сочинения: В 2 т. М.: Наука, 1995. Т. 1. С. 90 – 145.
142. *Фейербах Л.* Предварительные тезисы к реформе философии // Фейербах Л. Сочинения: В 2 т. М.: Наука, 1995. Т. 1. С. 70 – 87.
143. *Фейербах Л.* Против дуализма тела и души, плоти и духа // Фейербах Л. Сочинения: В 2 т. М.: Наука, 1995. Т. 1. С. 146 – 167.
144. *Фейербах Л.* Сущность христианства // Фейербах Л. Сочинения: В 2 т. М.: Наука, 1995. Т. 2. С. 5 – 320.
145. *Философия: Учебник для вузов / Под ред. Г. В. Стельмашука.* СПб.: ЛГОУ, Химиздат, 2001. 319 с.
146. *Философия Фихте в России.* СПб.: Изд-во РХГИ, 2000. 365 с.
147. *Фихте И. Г.* Второе введение в наукоучение, для читателей, уже имеющих философскую систему // Фихте И. Г. Сочинения: В 2 т. СПб.: Мифрил, 1993. Т. 1. С. 477 – 546.
148. *Фихте И. Г.* Наставление к блаженной жизни. М.: Канон+, 1997. 400 с.
149. *Фихте И. Г.* Наукоучение в его общих чертах // Фихте И. Г. Сочинения: В 2 т. СПб.: Мифрил, 1993. Т. 2. С. 771 – 790.
150. *Фихте И. Г.* Наукоучение 1801 г. М.: Логос-Прогресс, 2000. 192 с.

151. *Фихте И. Г.* Об основании нашей веры в божественное мироправление // *Credo new*. 2004. № 2. С. 62 – 70.
152. *Фихте И. Г.* О понятии наукоучения, или так называемой философии // *И. Г. Фихте Сочинения: В 2 т.* СПб.: Мифрил, 1993. Т. 1. С. 7 – 64.
153. *Фихте И. Г.* Опыт нового изложения наукоучения // *Фихте И. Г. Сочинения: В 2 т.* СПб.: Мифрил, 1993. Т. 1. С. 547 – 562.
154. *Фихте И. Г.* Основа общего наукоучения // *Фихте И. Г. Сочинения: В 2 т.* СПб.: Мифрил, 1993. Т. 1. С. 65 – 338.
155. *Фихте И. Г.* Очерк особенностей наукоучения по отношению к теоретической способности // *Фихте И. Г. Сочинения: В 2 т.* СПб.: Мифрил, 1993. Т. 1. С. 339 – 434.
156. *Фихте И. Г.* Первое введение в наукоучение // *Фихте И. Г. Сочинения: В 2 т.* СПб.: Мифрил, 1993. Т. 1. С. 443 – 476.
157. *Фихте И. Г.* Система учения о нравах согласно принципам наукоучения; Наукоучение 1805 г.; Наукоучение 1813 г.; Наукоучение 1814 г. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. 619 с.
158. *Фихте И. Г.* Сочинения. Работы 1792 – 1801 гг. М.: Ладомир, 1995. 655 с.
159. *Фихте И. Г.* Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о сущности новейшей философии // *Фихте И. Г. Сочинения: В 2 т.* СПб.: Мифрил, 1993. Т. 1. С. 563 – 668.
160. *Фишер К.* История новой философии, т.6: Фихте, его жизнь, сочинения и учение. СПб.: Издание Д. Е. Жуковского, 1909. 733 с.
161. *Хайдеггер М.* Введение к «Что такое метафизика?». Возвращение к основе метафизики // *Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления.* М.: Республика, 1993. С. 27 – 35.
162. *Хайдеггер М.* Время картины мира // *Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет.* М.: Гнозис, 1993. С. 126 – 147.
163. *Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики // *Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления.* М.: Республика. 1993. С. 327 – 344.
164. *Хайдеггер М.* О сущности истины // *Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге.* М.: Высшая школа, 1991. С. 8 – 27.

165. Хайдеггер М. Преодоление метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 177–191.

166. Хайдеггер М. Послесловие к «Что такое метафизика?» // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 36–40.

167. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 192–220.

168. Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 16–26.

169. Хайдеггер М. Что это такое — философия // Вопросы философии. 1993. № 8. С. 113–123.

170. Хёсле В. Гении философии нового времени. М.: Наука, 1992. 224 с.

171. Хёсле В. Трансцендентальная прагматика как фихтевская интерсубъективность // Духовность: традиции и проблемы: Межвузовский научный сборник. Уфа: Башкирский ун-т, 1991. С. 31–37.

172. Хёсле В. Трансцендентальная прагматика фихтевской интерсубъективности // Фихте и конец XX в.: «Я» и «не-Я». Уфа, 1992. С. 22–29.

173. Чичерин Б. Н. Наука и религия. М.: Республика, 1999. 495 с.

174. Шеллинг Ф. В. Й. К истории новой философии (Мюнхенские лекции) // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 2. С. 387–560.

175. Шеллинг Ф. В. Й. Система мировых эпох. Мюнхенские лекции 1827–1828 гг., в записи Э. Ласо. Томск: Водолей, 1999. 320 с.

176. Шеллинг Ф. В. Й. Философия откровения. СПб.: Наука, 2000. Т. 1. 699 с.

177. Шлегель Фр. Литература // Шлегель Фр. Эстетика. Философия. Критика. М.: Искусство, 1983. Т. 2. С. 21–34.

178. Шлегель Фр. Об изучении греческой поэзии // Шлегель Фр. Эстетика. Философия. Критика. М.: Искусство, 1983. Т. 1. С. 91 – 190.

179. Шлегель Фр. Развитие философии в двенадцати книгах // Шлегель Фр. Эстетика. Философия. Критика. М.: Искусство, 1983. Т. 2. С. 102 – 190.

180. Шлегель Фр. Фрагменты // Шлегель Фр. Эстетика. Философия. Критика. М.: Искусство, 1983. Т. 1. С. 290 – 316.

181. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 6 т. М.: Терра-Книжный клуб; Республика, 1999. Т. 1. С. 4 – 349.

182. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 6 т. М.: Терра-Книжный клуб; Республика, 2001. Т. 2. 569 с.

183. Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания // Шопенгауэр А. О четверояком корне достаточного основания. Мир как воля и представление, т. 1. Критика кантовской философии. М.: Наука, 1993. С. 5 – 124.

184. Энгельс Ф. Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведенный господином Евгением Дюрингом // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. М.: Государственное издательство политической литературы, 1961. Т. 20. С. 5 – 342.

185. Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. М.: Государственное издательство политической литературы, 1961. Т. 20. С. 343 – 628.

186. Якоби Ф. Г. Письмо Ф. Г. Якоби к И. Г. Фихте // Гаман И. Г., Якоби Ф. Г. Философия чувства и веры. СПб., 2006. С. 206 – 264.

187. Яковенко Б. В. Жизнь и сочинения Иоганна Готлиба Фихте. СПб.: Наука, 2004. 455 с.

188. Яковенко Б. В. О Логосе // Яковенко Б. В. Мошь философии. СПб.: Наука, 2000. С. 56 – 90.

189. Яковенко Б. В. Путь философского познания // Яковенко Б. В. Мошь философии. СПб.: Наука, 2000. С. 244 – 263.

190. Яковенко Б. В. Что такое трансцендентальный метод? // Яковенко Б. В. Мошь философии. СПб.: Наука, 2000. С. 45 – 55.

191. Яковенко Б. В. Что такое философия (введение в трансцендентализм) // Яковенко Б. В. Моцъ философии. СПб.: Наука, 2000. С. 91 – 163.

192. Beeler-Port J. Zum Stellenwert der *Grundlage* aus der Sicht von 1804. Eine Interpretation des Wechsels von analytisch-synthetischer und genetischer Methode in § 5 der *Grundlage* // Fichte-Studien. Bd. 10: Die *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/1795 und der transzendente Standpunkt. Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1997. S. 67 – 78.

193. Engels F. Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. Ditz Verlag, Berlin, 1978. S. 96.

194. Fichte J. G. Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben // J. G. Fichtes sämtliche Werke. 8 Bd. Berlin, Veit&Comp., 1845/1846. Bd. 8. S. 361 – 407.

195. Fichte J. G. Briefe / Hrsg. von Dr. Manfred Buhr. Leipzig, Philipp Reclam jun., 1986. S. 317.

196. Fichte J. G. Briefe. Leipzig, Philipp Reclam jun., 1986. S. 642.

197. Fichte J. G. Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus dem Jahre 1801 // J. G. Fichtes sämtliche Werke / Hrsg. von I. H. Fichte. 8 Bd. Berlin, Veit&Comp., 1845. Bd. 2. S. 1 – 163.

198. Fichte J. G. Grundlage des Naturrechtes nach Principien der Wissenschaftslehre // J. G. Fichtes sämtliche Werke. 8 Bd. Berlin, Veit&Comp., 1845/1846. Bd. 3. S. 1 – 383.

199. Fichte J. G. Thatsachen des Bewußtseins (1813) // J. G. Fichtes nachgelassene Werke / Hrsg. von I. H. Fichte. 3 Bd. Bonn, Adolf Marcus, 1834/1835. Bd. 1. S. 401 – 574.

200. Fichte J. G. Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie oder transscendentale Logik // J. G. Fichtes nachgelassene Werke / Hrsg. von I. H. Fichte. 3 Bd. Bonn, Adolf Marcus, 1834/1835. Bd. 1. S. 103 – 400.

201. Fichte J. G. Die Wissenschaftslehre: 2. Vortrag im Jahre 1804 vom 16. April bis 8. Juni. Hamburg, Meiner, 1986. S. 631.

202. Fichte J. G. Die Wissenschaftslehre (1812) // J. G. Fichtes sämtliche Werke / Hrsg. von I. H. Fichte. 8 Bd. Berlin, Veit&Comp., 1834/1835. Bd. 10. S. 315 – 492.

203. *Fichte J. G. Die Wissenschaftslehre (1813) // J. G. Fichtes nachgelassene Werke / Hrsg. von I. H. Fichte. 3 Bd. Bonn, Adolf Marcus, 1834/1835. Bd. 2. S. 1 – 86.*

204. *Fichte J. G. Von den Pflichten der Gelehrten Berlin, Akademie-Verlag, 1972. S. 204.*

205. *Fichte J. G. Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, für Leser, die schon ein philosophisches System haben // J. G. Fichtes sämtliche Werke / Hrsg. von I. H. Fichte. 8 Bd. Berlin, Veit&Comp., 1846. Bd. 1. S. 451 – 518.*

206. *Girndt H. Das «Ich» des ersten Grundsatzes der Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre in der Sicht der Wissenschaftslehre von 1804 (2) // Fichte-Studien. Bd. 10: Die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794/1795 und der transzendente Standpunkt, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1997. S. 47 – 56.*

207. *Girndt H. Die fünffache Sicht der Natur im Denken Fichtes // Fichte-Studien. Bd. 1. Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1990. S. 108 – 120.*

208. *Girndt H. Strukturprobleme der Wissenschaftslehre 1804. Das Denken des Absoluten in Asien und Europa. Eine kritische Reflexion auf Fichtes Diktum: «Alle Philosophie vor Kant hat das Absolute in das Sein gesetzt» // Fichte-Studien. Bd. 17: Die Spätphilosophie J. G. Fichtes. Rodopi, Amsterdam-Atlanta, 2000. S. 149 – 161.*

209. *Gloy K. Fichtes Dialektiktypen // Fichte-Studien. Bd. 17: Die Spätphilosophie J. G. Fichtes. Rodopi, Amsterdam-Atlanta, 2000. S. 103 – 126.*

210. *Hammacher K. Fichtes praxologische Dialektik // Fichte-Studien. Bd. 1. Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1990. S. 25 – 40.*

211. *Hegel G. W. F. Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie // Hegel G. W. F. Werke in 20 Bd. Suhrkamp, 1970. Bd. 2. S. 10 – 138.*

212. *Hegel G. W. F. Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie. Stuttgart, Philipp Reclam, 1982. S. 147.*

213. *Hegel G. W. F. Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtische Philosophie //*

- Hegel G. W. F. Werke in 20 Bd. Bd. 2. Jenaer Schriften 1801–1807. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996. S. 287–433.
214. *Hennigfeld J.* Schellings Identitätssystem von 1801 und Fichtes Wissenschaftslehre // Fichte-Studien. Bd. 12. Fichte und die Romantik. Hölderlin, Schelling, Hegel und die späte Wissenschaftslehre Rodopi, Amsterdam-Atlanta, 1998. S. 111–119.
215. *Henrich D.* Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie. Stuttgart, Philipp Reclam, 1982. S. 518.
216. *Henrich D.* Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795). Stuttgart, Klett, 1991. S. 629.
217. *Irie Yukio.* Dialektik und Entschluß bei Fichte // Fichte-Studien. Bd. 5: Theoretische Vernunft. Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1993. S. 98–110.
218. *Ivanenko A. A.* Der zweideutige Begriff des Seins in der Wissenschaftslehre vom Jahre 1812 // Fichte-Studien. Bd. 28. Fichtes letzte Darstellungen der Wissenschaftslehre Amsterdam-New York, Rodopi, 2006. S. 153–160.
219. *Jacobs W. G.* Johann Gottlieb Fichte. Reinbek bei Hamburg, Rowohlt Taschenbuch, 1998. S. 160.
220. *Jacobs W. G.* Kommentar // Johann Gottlieb Fichte Werke. Bd. 1: Schriften zur Wissenschaftslehre, Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag, 1997. S. 733–935.
221. *Janke W.* Besonnenheit. Der philosophiegeschichtliche Ort von Fichtes Spätphilosophie // Fichte-Studien. Bd. 17. Die Spätphilosophie J. G. Fichte. Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 2000. S. 1–18.
222. *Janke W.* Intellektuelle Anschauung und Gewissen. Aufriß eines Begründungsproblems // Fichte-Studien. Bd. 5. Theoretische Vernunft. Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1993. S. 34–45.
223. *Janke W.* Limitative Dialektik. Überlegungen im Anschluß an die Methodenreflexion in Fichtes Grundlage 1794/1795 § 4 // Fichte-Studien. Bd. 1. Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1990. S. 9–24.
224. *Lauth R.* Hegel vor der Wissenschaftslehre. Mainz-Stuttgart, Steiner-Verlag-Wiesbaden, 1987. S. 576.

225. Lauth R. Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski. Hamburg, Meiner, 1989. S. 477.
226. Looock R. Das Bild des absoluten Seins beim frühen und späten Fichte // Fichte-Studien. Bd. 17. Die Spätphilosophie J. G. Fichte, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 2000. S. 83 – 102.
227. Lu De Vos. Die Rezeption der Wissenschaftslehre Fichtes in den Versionen der Hegelschen Wissenschaft der Logik // Fichte-Studien. Bd. 12. Fichte und die Romantik. Hölderlin, Schelling, Hegel und die späte Wissenschaftslehre. Rodopi, Amsterdam-Atlanta, 1998. S. 71 – 79.
228. Meckenstock G. Beobachtungen zur Methodik in Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre // Fichte-Studien. Bd. 10. Die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794/1795 und der transzendente Standpunkt. Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1997. S. 127 – 138.
229. Medicus F. J. G. Fichte. Dreizehn Vorlesungen. Berlin, 1905. S. 485.
230. Mittelstraß J. Fichte und das absolute Wissen // Fichtes Wissenschaftslehre 1796: Philosophische Resonanzen. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995. S. 93 – 120.
231. Nagasawa Kunihiko. Die Absolutheit des absoluten Wissens in der Wissenschaftslehre von 1801 // Fichte-Studien. Bd. 17. Die Spätphilosophie J. G. Fichte. Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 2000. S. 141 – 148.
232. Siep L. Der Weg der «Phänomenologie des Geistes». Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000. S. 383.
233. Stahl J. System und Methode. Zur methodologischen Begründung transzendentalen Philosophierens in Fichtes «Begriffsschrift» // Fichte-Studien. Bd. 10. Die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794/1795 und der transzendente Standpunkt. Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1997. S. 174 – 185.
234. Stolzenberg J. Absolutes Wissen und Sein. Zu Fichtes Wissenschaftslehre von 1801/1802 // Fichte-Studien. Bd. 12. Fichte und die Romantik. Hölderlin, Schelling, Hegel und die späte Wissenschaftslehre Rodopi, Amsterdam-Atlanta, 1998. S. 82 – 91.

235. Stolzenberg J. Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung: die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/1794 – 1801/1802. Stuttgart, Klett-Cotta, 1986. S. 413.

236. Stolzenberg J. Fichtes Begriff des praktischen Selbstbewußseins // Fichtes Wissenschaftslehre 1796: Philosophische Resonanzen. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995. S. 51 – 67.

237. Stolzenberg J. Zum Theorem der Selbstvernichtung des absoluten Wissens in Fichtes Wissenschaftslehre von 1801 // Fichte-Studien. Bd. 17: Die Spätphilosophie J. G. Fichtes. Rodopi, Amsterdam-Atlanta, 2000. S. 127 – 140.

238. Traub H. Transzendentes Ich und absolutes Sein. Überlegungen zu Fichtes «veränderter Lehre» // Fichte-Studien. Bd. 16: Zur Einheit der Lehre Fichtes. Die Zeit der Wissenschaftslehre nova methodo. Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1999. S. 72 – 81.

239. Traub H. Wege zur Wahrheit. Zur Bedeutung von Fichtes wissenschaftlich- und populärphilosophischer Methode // Fichte-Studien. Bd. 10: Die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794/1795 und der transzendente Standpunkt. Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1997. S. 103 – 112.

240. Zöller G. Das Absolute und seine Erscheinung. Die Schelling-Rezeption des späten Fichtes // Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus. 2003. N 1. S. 54 – 71.

241. Zöller G. Denken und Wollen beim späten Fichte // Fichte-Studien. Bd. 17: Die Spätphilosophie J. G. Fichtes. Rodopi, Amsterdam-Atlanta, 2000. S. 283 – 298.

242. Zöller G. Leben und Wissen. Der Stand der Wissenschaftslehre beim letzten Fichte // Der transzendentalphilosophische Zugang. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung. Frommann-Holzboog, 2001. S. 211 – 229.

П Р И Л О Ж Е Н И Я

СТАТЬЯ И. Г. ФИХТЕ «ОБ ОСНОВАНИИ НАШЕЙ ВЕРЫ В БОЖЕСТВЕННОЕ МИРОПРАВЛЕНИЕ» И «СПОР ОБ АТЕИЗМЕ»

Статья И. Г. Фихте «Об основании нашей веры в божественное мироправление» была опубликована осенью 1798 года в первом номере восьмого тома «Философского журнала общества немецких ученых», соиздателями которого были Фридрих Иммануил Нитхаммер и сам Иоганн Готлиб Фихте, профессора Йенского университета (в большинстве документов того времени, касающихся «Спора об атеизме», Йенский университет называется академией, в данной же статье, в целях удобства, он именуется университетом). Этой небольшой по объему статье суждено было сыграть важную роль в личных судьбах ее автора, возбудив так называемый «Спор об атеизме», а тем самым, косвенным образом, и в его философском творчестве.

Летом или в начале осени издатели «Философского журнала» получили для публикации от Карла Фридриха Форберга, до 1797 г. — приват-доцента

Йенского университета, а на тот момент — соректора учебного заведения в г. Заалефельд, статью «Развитие понятия религии». В соответствии с законами Саксен-Веймарского герцогства Фихте и Нитхаммер, как профессора Йенского университета, были освобождены от цензуры, и тем самым вся ответственность за публикации в «Философском журнале» лежала на самих издателях. Последние не были полностью довольны полученной статьей, которая была выдержана в ключе, приближавшем ее к атеизму. Издатели не разделяли степень критичности автора в отношении религии. Фихте вообще хотел уклониться от публикации, по-дружески советуя Форбергу отказаться от своего намерения. Форберг же настаивал на публикации, и издатели, не в чьих правилах было препятствовать публичному выражению научной позиции, тем более если она касается столь важного вопроса, заострившегося до резкой проблематичности, решились на публикацию. Но, так как они предвидели возможную реакцию на статью, скептицизм которой в отношении религии легко мог бы быть истолкован как пропаганда атеизма, они обратились к Форбергу, предлагая снабдить его статью постраничными комментирующими сносками. Последние должны были, с одной стороны, смягчить впечатление от нее, а с другой стороны — отграничить позицию Форберга от позиции издателей «Философского журнала». Форберг категорически отверг и это предложение, не желая, чтобы его текст перемежался чужеродными вставками. Фихте было очевидно, что остающийся в данной ситуации выход — предпослать статье Форберга свою собственную — недостаточен, что исправляющий и истолковывающий постранич-

ный комментарий в гораздо большей степени способствовал бы достижению указанных целей, но научная и издательская этика не оставляла ему ничего иного. Этой вводной статьей и является работа «Об основании нашей веры в божественное мироправление».

24 октября 1798 г. книгоиздательство Габлера опубликовало первое объявление о выходе в свет номера журнала, содержащего статьи Форберга и Фихте. А уже 29 октября того же года Дрезденская оберконсистерия направила курфюрсту Саксонскому Фридриху Августу доклад о статье Форберга. Последний обвинялся ею в пропаганде атеистических воззрений. В качестве мер, призванных остановить распространение неверия, оберконсистерия предлагала конфискацию указанного номера журнала и направление дворам тех саксонских герцогов, в чьем ведении находился Йенский университет, писем с предложением разобраться и наказать тех преподавателей университета, которые замечены в распространении опасных учений. Убедительности просьбе курфюрста, по мнению оберконсистерии, могла бы придать угроза запрещения подданным курфюрста Саксонского учебы в Йенском университете. Также в докладе предлагалось призвать и прусское правительство к принятию мер, аналогичных рекомендуемым Саксонскому двору. В документе не называется имя Фихте, но последнее предложение, так как Форберг не имел в тот момент отношения к Йенскому университету, вполне могло бы указывать на Фихте. Над текстом доклада неизвестной рукой была добавлена пометка: «Первая статья (т. е. статья Фихте. — А. И.), особенно с. 15—18, ничуть не лучше». Ясно, что надпись могла принадлежать только руке приближенной

к курфюрсту особы или самого курфюрста. Курфюрст полностью одобрил предлагаемые меры, и 26 ноября в ратуше Лейпцига было объявлено о конфискации первого номера восьмого тома «Философского журнала» из-за «грубейших атеистических высказываний, содержащихся как в первой, так и во второй статьях». 18 и 19 декабря 1798 г. четырем Саксонским герцогам были направлены официальные послания с предложением сурово наказать авторов статей — Фихте и Форберга, а также издателей журнала. В противном случае курфюрст не находил возможным дальнейшее обучение своих подданных в учебных заведениях указанных четырех герцогств, что, без сомнения, было бы сильным ударом для последних. Фихте и Форберг обвинялись в распространении взглядов, несоединимых не только с откровением, как оно дано в христианской религии, но и с естественной религией, и направленных на распространение атеизма. Тогда же были отправлены письма схожего содержания и к правительствам Пруссии, Брауншвейг-Вольфенбюттеля и Ганновера. Последним было предложено присоединиться к мерам Саксонского двора, т. е. конфисковать указанный номер журнала и предпринять все необходимое для искоренения подобных взглядов в учебных заведениях, находящихся в ведении данных правительств.

В начале февраля следующего года члены Берлинской оберконсistorии единогласно признали, что нет причин запрещать данный номер журнала. Правда, в своей записке в департамент внешних дел оберконсistorия осудила содержание статей Фихте и Форберга, заявив, что подобного рода сочинения в Пруссии не были бы допущены в печать. Департамент внешних

дел Пруссии все же предложил конфисковать номер, но оберконсистерия настаивала на своем первом решении. Король принял ее сторону. В ответном письме курфюрсту Саксонии он выдвинул следующие доводы против предложений последнего. Во-первых, по его мнению, как сам журнал, так и рассматриваемые статьи не обладают той значимостью, которую им могла бы придать конфискация. Журнал практически не известен в пределах Пруссии, а статьи написаны таким языком, который вряд ли способен привлечь заметное число читателей. Во-вторых, и главное, недостаток запрета в подобном случае состоит в том, что он косвенным образом налагается и на возможные опровержения запрещаемых воззрений. Вместо того чтобы быть в достаточной мере опровергнутыми, эти ложные представления, уже став предметом общественного внимания, не в последнюю очередь из-за запрета, из-за запрета же и останутся единственными высказанными о спорном предмете. И в-третьих, гораздо большего внимания, чем школьные словопрения, требуют и в гораздо большей степени достойны запрета действительно вредные для общественной нравственности книги, проповедующие эгоизм, осыпающие непристойными остротами святые истины и расписывающие всеми красками прелести греха.

Герцог Брауншвейгский не запретил журнал, но предписал своим рескриптом университету Хельмштедта всячески противостоять заблуждениям, которые возможно содержатся в указанных статьях, и, в любом случае, всемерно способствовать восстановлению тех истин, которые пострадали в ходе последних событий. В Ганновере журнал был строжайшим образом

запрещен — рескрипт угрожал крупным денежным штрафом за любое содействие в его распространении. Его запрещено было иметь в читальнях, а почтовым служащим даже запрещалось принимать его к пересылке как внутри, так и ввне Ганновера.

В начале декабря 1798 г. Фихте уже было известно о мерах саксонского правительства. Считая себя ущемленным в своих правах ученого, он пишет статью «Апелляция И. Г. Фихте к публике по поводу атеистических высказываний, в которых он был обвинен рескриптом о конфискации Саксонского курфюрста. Статья, которую просят прочитать, прежде чем конфисковывать» (см.: J. G. Fichtes Appellation an das Publikum über die durch ein Kurfürstliches Sächsisches Konfiskationsreskript ihm beigemessenen atheistischen Äußerungen. Eine Schrift, die man erst zu lesen bittet, ehe man sie konfisziert. In: J. G. Fichte Gesamtausgabe, 1, 5, Stuttgart—Bad Cannstatt, 1977, Frommann (в дальнейшем указывается как GA, последующие цифры обозначают: первая — серию, вторая — том, третья — страницу)). Работа была издана в январе 1799 г. отдельной брошюрой. Тон статьи очень резок, Фихте обвиняет самих своих противников в атеизме, называет конфискацию журнала первым шагом к кострам инквизиции, а далее разъясняет выдвинутое им понятие Бога. Статья имела очень широкий общественный резонанс, и общественное мнение признало Фихте свободным от обвинений в атеизме. Шиллер в личном письме уверял Фихте в том, что общим мнением государственных деятелей Веймарского герцогства является убежденность в его невиновности (GA, 3, 3, 184). Гете иронически высказался о Фихте: «Ребенок поет в темноте, когда боит-

ся привидений. Ему (Фихте. — А. И.) уже припекает... вот он и кричит о кострах инквизиции» (ГА, 3, 3, 177). А. В. Шлегель, напротив, полагал, что если Фихте потерпит поражение, «то костры инквизиции очень приблизятся» (J. G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen. Bd. 1—3, Stuttgart—Bad Cannstatt, 1978, Bd. 2. S. 39 (в дальнейшем указывается как J. G. Fichte im Gespräch)). Большинство опубликованных рецензий на «Апелляцию к публике» Фихте не только признавали последнего невиновным, но и отстаивали право философов на обсуждение даже и откровенно атеистических положений.

Веймарское правительство, однако, не разделяло точку зрения большей части общественности. Решающим моментом для него была угроза Саксонского курфюрста запретить своим подданным учебу в Йенском университете в случае, если не будет принято надлежащих мер. Кроме того, многих, в том числе и Гете, задел тон «Апелляции к публике». Герцог Саксен-Веймар-Айзенах Карл Август был сильно раздражен происшествием, для него Фихте был откровенным революционером (вероятно, из-за его ранних статей в защиту Французской революции и свободы мысли). Герцог досадовал на непонятливость Фихте, его неспособность из вежливости промолчать тогда, когда высказывание вредно, и обзывал его деревенщиной (J. G. Fichte im Gespräch, Bd. 2. S. 30). Сохранение благополучного положения университета, а также доброй славы просвещенного двора — вот два мотива, которые двигали Веймарским правительством в деле Фихте. Никто из правительственных кругов не объявил его виновным, но и ничего не предпринять правительство

также не могло. 10 января 1799 г. академический сенат Йенского университета получил распоряжение потребовать отчета у издателей «Философского журнала», а 18 марта Фихте и Нитхаммер направили непосредственно самому герцогу «Оправдательное сочинение» («Verantwortungsschrift», см. GA, 1, 6). Оно состояло из двух частей — Фихте в качестве автора защищался от упреков в атеизме, Нитхаммер защищал позицию издателей (при этом вторая часть была подписана обоими издателями «Философского журнала»). В своей части Фихте отстаивал право публикации атеистических сочинений, но утверждал при этом, что обе обвиняемые в атеизме статьи не являются таковыми. Вслед за этим сочинением 22 марта Фихте направил члену Веймарского правительства К. Г. Фойгту неофициальное письмо, выдержанное в довольно резком тоне. Фихте выражал свое изумление тем фактом, что в Веймарском герцогстве его обвиняют в атеизме, в то время как генерал-интенданта (которым был И. Г. Гердер) этого же герцогства, чьи философемы (подразумевалось, по всей видимости, сочинение И. Г. Гердера «Бог») сходны с атеизмом, как одно яйцо с другим, — нет (GA, 3, 3). Далее Фихте называл свой способ действий в данном деле достойным похвал и подчеркивал, что в любом случае не потерпит выговора себе, так как безупречность считает условием своего существования. В случае же если выговор последует, то ему не останется ничего иного, как ответить на него прощением об отставке и опубликовать данное письмо, текст выговора и прощение об отставке. Письмо было личного характера, но Фойгт представил его герцогу, который не мог упустить такого прекрасного повода для удаления «революционе-

ра» и причины треволнений. Срочным образом были написаны текст выговора и положительный ответ на прошение Фихте об отставке (которое официальным образом даже и не подавалось). Оба документа были отправлены в Йену 1 апреля 1799 г. Такой оборот событий был наиболее удачен для правительства: с одной стороны, Саксония должна была быть полностью удовлетворена, с другой — Фихте был уволен по его собственной просьбе, и его увольнение не должно было выглядеть поступком мракобеса.

Выговор был предельно мягким — об атеизме в нем вообще не упоминалось, сенат должен был только указать издателям журнала на неосмотрительность их поступка. В письме к сенату также содержались сообщение о принятии прошения Фихте об отставке и распоряжение о выплате ему жалованья по июнь включительно. Вопреки распоряжению герцога сенат воздержался от выговора и лишь поставил Фихте в известность о содержании письма. Профессор теологии Йенского университета Г. Е. Г. Паулюс, принимавший деятельное участие во всем процессе на стороне Фихте, склонил его к написанию еще одного письма к Фойгту. В нем Фихте объяснял угрозу отставки опасением за свою свободу преподавателя, такое же небольшое внушение, какое последовало, он вполне мог бы принять. Но Веймарское правительство никак не среагировало на последнее письмо Фихте. Оно добилося того, чего хотело, воспользовавшись поводом, который сам Фихте ему дал, и не собиралось больше ничего менять. В конце июня — июле Фихте покинул Йену. В его жизни наступал новый этап — в дальнейшем вся его деятельность оказалась связанной с Пруссией.

Что же в этой небольшой по объему статье вызвало такую несоразмерную ее объему реакцию как власть предрешающих, так и общественных кругов доброй половины Германии? Что же заставило одних требовать примерного наказания атеиста, а других — активно отстаивать позицию самого этого «атеиста»? Яблоком раздора здесь явилось, конечно, революционно новое понятие Бога, выдвинутое Фихте. Вместо Бога традиционных религиозных представлений — отдельного существа, наличного наряду с другими существами и всем миром конечных определений, представляемого тем самым в качестве конечного, Фихте впервые в Новое время выдвинул понятие Бога как принципа мироустройства, принципа и основы существования всего существующего. В первом случае мы имеем внутренне противоречивое представление о Боге. Бог и здесь, конечно, в связи с существенным в его понятии должен быть чем-то бесконечным — всевластным и вездесущим. Но представление, что наряду с ним, как нечто, что существует само по себе и вне связи с ним, сохраняется весь мир конечного, ограничивает и самого Бога, делает Бога конечным — не всевластным и не вездесущим. Философское же понятие Бога, даваемое Фихте, не могло не казаться многим атеизмом, ведь оно отнимало у Бога именно то, за чем обыденное сознание единственно только и удерживает определение бытия. Обыденное сознание считает существующим только то, что конечно, Фихте же как раз и лишил понятие Бога конечности. Что всеобщее существует и даже, что преимущественно всеобщее и существует, эта мысль многим и до сих пор кажется чуждой, в те же времена она, впервые прозвучав из уст Фихте, не могла не вызвать бурной реакции.

В наше время, когда указание на родство философии с религией перестало звучать смертным приговором научной ценности философии, когда сама религия готова выйти из темного угла суеверия, возвращение к подслеповатому религиозному обскурантизму представляется совершенно бесплодным. Но место и роль церкви в обществе, ее внутреннее устройство стоят в жесткой связи с тем представлением о Боге, которое внутренне одушевляет ту или иную церковь. Нельзя добиться качественного прогресса в первом, не добившись качественных изменений в последнем. И в этом плане статья И. Г. Фихте «Об основании нашей веры в божественное мироправление» за более чем 200 лет со дня ее написания не потеряла ни капли своей актуальности.

ОБ ОСНОВАНИИ НАШЕЙ ВЕРЫ
В БОЖЕСТВЕННОЕ МИРОПРАВЛЕНИЕ

Автору данной статьи уже давно было ясно, что предоставить результаты своих размышлений об указанном выше предмете, каковые он до сих пор излагал лишь в лекционном зале, для проверки и совместного обсуждения также и более широкой философской публике является его обязанностью.¹ Он хотел осуществить это с той определенностью и точностью, к которой обязывает любого писателя святость предмета для столь многих достойных сердец, к тому же время его было занято другой работой, и исполнение этого замысла постоянно отодвигалось в будущее.

Из-за того, что он ныне, в качестве соиздателя данного журнала, должен представить публике нижеследующую статью превосходного философского писателя, он испытывает, с одной стороны, облегчение — он может отсылать к ней, так как многие соображения, содержащиеся в этой статье, совпадают с его собственными убеждениями, и ее автору может предоставить право говорить и от своего имени; с другой стороны, однако, — настойчивую потребность объясниться, так как многие другие соображения, содер-

¹ Перевод осуществлен по изданию: *Fichte J. G. Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung // J. G. Fichtes sämtliche Werke / Hrsg. von I. H. Fichte. Bonn-Berlin, 1834—1846. Bd. 5.*

жащиеся в этой же статье, не то чтобы противоречат его убеждениям, но скорее не дозрели до последних, а ему все-таки представляется важным, чтобы способ мышления об этой материи, проистекающий из его взгляда на философию, с самого начала был предъявлен публике во всей полноте. На сей момент, однако, он вынужден довольствоваться изложением хода своей мысли лишь в основных чертах, оставляя за собой право позднее вернуться к более подробной разработке вопроса.

Что до сих пор почти повсеместно искажало и, вероятно, еще долго будет продолжать искажать точку зрения на этот вопрос, так это убежденность в том, что так называемое моральное или какое-нибудь иное философское доказательство божественного мироправления является *доказательством* в собственном смысле слова; убежденность в том, что лишь посредством таких доказательств человечеству впервые сообщается и доказывается вера в Бога. Бедная философия! Если таковой еще нет в человеке, то я хотел бы знать, по крайней мере, откуда же твои представители, которые ведь тоже, пожалуй, люди, сами берут то, что они намерены дать нам силою своих доказательств; или, если эти представители и в самом деле существа более высокой природы, как они могут рассчитывать найти доступ к нам, остальным, сделаться нам понятными без того, чтобы предположить в нас нечто аналогичное их собственной вере? — Но это не так. Философия может лишь *объяснять* факты, ни в коем случае — создавать какие бы то ни было, за исключением того, что она порождает сама себя как факт. Как не посещает философа желание подталкивать людей к тому, чтобы им все-таки захотелось

на самом деле мыслить объекты как материю в пространстве, а их изменения — и в самом деле следующими во времени друг за другом, так и не должно входить в его намерения уговаривать их верить в божественное мироправление. И то и другое происходит ведь, пожалуй, и без его содействия; он исходит из этого как из факта; и его дело заключается лишь в том, чтобы вывести эти факты как таковые из необходимых способов действия каждого разумного существа. Итак, мы ни в коем случае не намерены считать наше рассуждение изобличением неверующих, но выводением убеждения верующих. Мы должны лишь ответить на вопрос о причине, вопрос: как человек приходит к этой вере?

Решающим моментом при ответе на этот вопрос является то, чтобы при этом данная вера не была представляема как произвольное принятие, которое человек может осуществить или не осуществить, смотря по тому, что ему по нраву, как свободное решение принимать за истинное то, чего сердцу хочется, потому, что ему этого хочется, как дополнение или замену надеждой достаточного для убеждения основания. То, что основано в разуме, просто необходимо; а то, что не необходимо, именно поэтому и неразумно. Принятие его за истинное есть миф и греза, как бы набожно при этом не грезили.

В чем же станет философ, предполагающий такую веру, искать ее необходимое основание, которое он должен извлечь на свет божий? Может быть в мнимой необходимости заключать от существования или устройства чувственного мира к существованию его разумного создателя? никоим образом, ведь ему слишком хорошо известно, что лишь запутавшаяся философия, пытающаяся объяснить то, существование чего

она отрицать не в силах, но истинное основание чего от нее сокрыто, способна на такое умозаключение, но ни в коем случае — сам находящийся под опекой разума и руководимый его механизмом изначальный рассудок. Чувственный мир рассматривают или с точки зрения обыденного сознания, которую можно также назвать точкой зрения естествознания, или с трансцендентальной точки зрения. В первом случае разум принужден оставаться при бытии мира как чем-то абсолютном; мир есть, просто потому, что он есть, и он таков, просто потому, что он таков. Занимая эту позицию, исходят из абсолютного бытия, а это абсолютное бытие именно и есть мир, эти понятия тождественны. Мир будет здесь обосновывающим себя самого, в себе самом замкнутым и именно потому организованным и организующим целым, которое содержит в себе самом и в своих имманентных законах основание всех встречающихся в нем феноменов. Объяснение мира и его форм из целей интеллигенции, поскольку должны быть объяснены действительно лишь *мир и его формы*, и мы, таким образом, остаемся в области чистого, я подчеркиваю — *чистого*, естествознания, является полной бессмыслицей. Кроме того, положение: интеллигенция является творцом чувственного мира, ничем не помогает нам и не продвигает нас ни на шаг вперед, ведь оно не содержит ни капли понятности, и вместо ответа на вопрос, который нам не следовало бы и поднимать, одаривает нас парой пустых слов. Определения интеллигенции суть ведь, вне всякого сомнения, понятия; каким образом последние превращаются в материю в чудовищной системе творения из ничего или изменяют уже имеющуюся материю в не более

разумной системе, говорящей о только лишь обработке вечной самостоятельной материи, — обо всем этом до сих пор не прозвучало ни одного разумного слова.

Если же взглянуть на чувственный мир с трансцендентальной точки зрения, то все эти сложности, разумеется, исчезнут; в этом случае не остается никакого существующего для себя мира — во всем, что мы видим, мы видим лишь отражение нашей собственной внутренней деятельности. Но невозможно спрашивать об основании того, что не существует; для его объяснения невозможно предположить что-либо вне его.²

² Должны были все-таки спросить и об основании самого Я. Среди и вправду оригинальных вопросов, с которыми обращались к наукоучению, исключительное авторское право на этот вопрос принадлежит новейшему метафизику из Гёттингена, который и в самом деле поднял его в своей рецензии наукоучения в «Гёттингенских научных ведомостях». С какими только людьми не приходится иметь дело, если в наш философский век пускаешься в философствование! Разве может Я объяснить само себя или даже просто хотеть этого без того, чтобы выйти из самого себя и перестать быть Я? То, об объяснении чего можно хотя бы спросить, совершенно точно не является чистым (абсолютно свободным и самостоятельным) Я, ведь любое объяснение делает зависимым.

Того же рода и порожден тем же духом следующий упрек того же рецензента: наукоучение, мол, свое основоположение, так и написано — свое основоположение, не доказало. Если бы положение, из которого оно исходит, могло бы быть доказано, то последнее, именно поэтому, и не было бы основоположением, таковым было бы высшее положение, посредством которого оно и было бы доказано и из которого, таким образом, исходило бы. Всякое доказательство предполагает нечто само по себе недоказуемое. — То, из чего исходит на-

Таким образом, не существует пути, по которому можно было бы подняться от чувственного мира до принятия морального миропорядка, если только чувственный мир мыслят чисто, а не так, как это происходит у тех философов, которые уже заранее, не замечая того, предполагают моральный порядок последнего.

Таким образом, эта вера должна бы быть обоснована посредством нашего понятия сверхчувственного мира.

уоучение, невозможно ни понять, ни сообщить с помощью понятий, его можно лишь непосредственно созерцать. Для не обладающего подобным созерцанием наукоучение необходимым образом останется беспочвенным и лишь формальным, и с ним этой системе просто нечего делать. Это добровольное признание излагается здесь далеко уже не в первый раз, но таков уж виден обычай, чтобы человек оставался обязан, несмотря на то что он сразу напомнил о чем-то в виде общего правила, разъяснять это позже отдельно каждому новому оппоненту и чтобы он ни в малейшей степени не выказывал раздражения по этому поводу; и я хочу в соответствии с этим исполнить со всем дружелюбием свой долг по отношению к данному оппоненту. Прѡтѡν ψεѡδѡς последнего состоит в следующем: ему еще не стало достаточно ясно, что если вообще есть истина, а в особенности опосредованная (посредством вывода достигнутая) истина, то это значит, что должно быть нечто непосредственно истинное. Как только он усмотрит это, он станет искать это непосредственное и будет искать до тех пор, пока не найдет его. Лишь тогда он окажется способен судить о системе наукоучения, ведь лишь тогда он начнет ее понимать, чего до сих пор, несмотря на его многократные уверения в обратном, не произошло; возможно, и ему самому это покажется вероятным по трезвому размышлению над всем вышеизложенным (примечание И. Г. Фихте).

Такое понятие есть. Я нахожу себя свободным от любого влияния чувственного мира, абсолютно деятельным в себе самом и посредством себя самого, следовательно, в качестве силы, превышающей все чувственное. Эта свобода, однако, не неопределена, у нее есть цель, только получает она ее не извне, но ставит ее сама себе посредством себя самой. Я сам и моя необходимая цель суть сверхчувственное.

В этой свободе и в этом ее определении я не могу сомневаться, не отказываясь от самого себя.

Я не могу сомневаться, говорю я, не могу даже мыслить возможность противоположного, того, что это не так, что этот внутренний голос обманывает, что он должен только откуда-нибудь извне получать свои права и обосновываться; я вовсе не могу, таким образом, объяснять это дальше, умничать и толковать об этом. Это выражение есть нечто абсолютно позитивное и категорическое.

Я не могу продвигаться далее, если я не хочу разрушить самое мое существо; я не могу продвигаться дальше только потому, что я не могу *хотеть* продвинуться дальше. Здесь заключено то, что полагает пределы полету рассуждения, в противном случае необузданному, что связывает ум, потому что связывает сердце, здесь — точка, объединяющая мышление и воление в Одно и вносящая гармонию в мое существо. Я мог бы, разумеется, продвигаться дальше, если бы хотел привести себя в противоречие с самим собой, ведь для рассуждения в нем самом нет имманентной границы, оно свободно уходит в бесконечность, и оно должно быть способным на это, ведь я свободен во всех своих выражениях, и только я сам посредством воли могу положить себе пределы. Убеждение в нашем мо-

ральном назначении само вытекает, таким образом, из моральной настроенности и есть *вера*, и потому совершенно правильно говорят, что вера есть стихия всякой достоверности. — Так это и должно быть, ведь моральность, в той мере, в какой она есть моральность, может возникнуть исключительно только посредством самой себя и ни в коем случае не может быть сконструирована логическим принуждением мысли.

Далее, если бы уж мне захотелось в чисто теоретическом плане броситься в беспредельную беспочвенность и совершенно отказаться от какой бы то ни было твердой точки опоры, если бы я захотел этим ограничиться, то саму эту достоверность, которая сопровождает все мое мышление и без глубокого чувства которой я был бы не в состоянии даже и пуститься в спекуляции, я нашел бы совершенно необъяснимой. Ведь нет никакой иной твердой точки опоры, кроме указанной, основывающейся не на логике, а на моральной настроенности; и если наше рассуждение или не доходит до нее, или идет дальше ее, то мы имеем бескрайний океан, в котором каждая волна гонима следующей.

Тем, что я схватываю эту, положенную мне посредством моей собственной сущности, цель и делаю ее целью моих действительных поступков, я одновременно полагаю возможным ее достижение посредством действительных поступков. Эти два положения тождественны, ведь «я ставлю нечто себе целью» означает — «я сделаю его действительным когда-либо в будущем», ведь в действительности необходимым образом соплагается возможность. Я должен нацелиться на первое, на достижение той цели, если только я не хочу отречься от самой своей сущности; я должен, следовательно,

принять также и второе, ее достижимость: ведь здесь, собственно, нет чего-то первого и чего-то второго, есть лишь абсолютно Одно; они на самом деле не два акта, но один и тот же неделимый акт души (Gemüth).

Отметим здесь отчасти абсолютную необходимость опосредованного, если только мне будет позволено еще мгновение рассматривать достижимость нравственной конечной цели в качестве опосредованного. Здесь нет желания, надежды, размышления и взвешивания аргументов за и против, свободного решения принять нечто, противоположное чему считают тоже, пожалуй, возможным. Это принятие совершенно необходимо при условии решения повиноваться в своем внутреннем существе закону; оно непосредственно содержится в данном решении, оно само есть это решение.

Теперь обратим внимание на порядок хода мысли. Заключается не от возможности к действительности, а наоборот. Говорится не «я должен, так как я могу», а «я могу, так как я должен». Что я должен и что я должен есть первое, непосредственнейшее. Это не требует никакого дальнейшего объяснения, оправдания, подкрепления авторитетом, оно известно себе и для себя истинно. Оно не обосновывается и не определяется какой-либо другой истиной, но, скорее, все остальные истины определяются этой. — Эта последовательность мысли очень часто упускалась из виду. Ведь тот, кто говорит: «Прежде чем я смогу решить, должен ли я, мне нужно знать, могу ли я», тот или уничтожает примат нравственного закона, а посредством этого и сам нравственный закон, если он так судит о практическом, или совершенно не осознает изначальный способ действия разума, если он так рассуждает спекулируя.

То, что я должен безусловно ставить перед собой цель моральности, что ее достижение возможно и возможно посредством меня, означает, как показывает простой анализ, что любое действие из тех, которые я должен совершить, и мои состояния, которые обуславливают эти действия, относятся к стоящей перед мною цели как средство. Все мое существование, существование всех моральных существ, чувственный мир как арена нашей совместной деятельности связаны теперь с моральностью; и наступает совершенно новый порядок, в котором чувственный мир, со всеми его имманентными законами, является лишь покоящимся фундаментом. Этот мир для того спокойно следует, в соответствии со своими вечными законами, своим путем, чтобы образовывать сферу для свободы; но он не обладает ни малейшим влиянием на нравственность или безнравственность, ни малейшей властью над свободным существом. Автономно и независимо парит оно над всей природой. Действительное осуществление цели разума может быть достигнуто только посредством действия свободного существа, но зато уж и помешать ее достижению посредством последнего ничто не в силах вследствие высшего закона. Правый образ действий (Rechtthun)³ возможен, и каж-

³ Труднопередаваемая игра оттенков значений, *recht* означает — правильный, правый (и в нравственном и в познавательном отношении), справедливый, но также — соответствующий цели, ведущий к ее достижению. Т. о. в данном слове у Фихте сплелись две стороны его учения о непосредственной основе — *prius* нравственности и оформление ее в качестве цели.

дая ситуация благодаря этому высшему закону рассчитана на него; нравственный поступок неизбежно достигнет, вследствие такого устройства, своей цели, а безнравственный неизбежно не достигнет. Весь мир приобретает для нас совершенно изменившийся вид.

Это изменение воззрения станет еще более ясным, если мы поднимемся на трансцендентальную точку зрения. Мир есть не что иное, как ставший наглядным, в соответствии с постижимыми законами разума, вид наших собственных, как чистой интеллигенции, внутренних действий в пределах непостижимых границ, в которые мы раз и навсегда заключены, — говорит трансцендентальная теория; и не стоит упрекать человека, если ему при таком полном исчезновении почвы под ногами становится не по себе. Постичь возникновение этих границ, правда, невозможно, но какое тебе до того дело? — говорит практическая философия, — их значение яснее и вернее чего бы то ни было, они суть твое определенное место в моральном порядке вещей. То, что ты в соответствии с ним воспринимаешь, обладает реальностью, единственной, которая тебя касается и которая для тебя существует; оно есть непрекращающееся истолкование требования долга, живое выражение того, *что* ты должен, так как ты просто должен. Наш мир есть ставшее наглядным материальное нашего долга, оно — собственно реальное в вещах, истинная основоматерия любого явления. Принуждение, с которым нам навязывается вера в его реальность, есть моральное принуждение, единственно возможное по отношению к свободному существу. Никто не в состоянии, пока он жив, настолько отказаться от своего морального назначения, чтобы оно не сохранялось

для него, как залог будущего исправления, по крайней мере, в виде этих границ. — Итак, принцип этой веры в реальность чувственного мира, усмотренный в качестве результата морального миропорядка, можно совершенно точно назвать откровением. Наш долг — вот то, что в нем себя открывает.

Это — истинная вера; этот моральный порядок есть то *божественное*, которое мы принимаем. Она конструируется посредством правого образа действий. Единственно возможное вероисповедание — радостно и непринужденно выполнять то, к чему призывает каждый раз долг, не пускаясь в сомнения и умничанья о последствиях. Тем самым это божественное становится для нас живым и действительным; каждое наше действие совершается при предпосылке его, и лишь в нем сохраняются все результаты действия.

Истинный атеизм, собственно неверие и безбожие состоит в том, что пускаются в умничанья о последствиях своих поступков, не хотят послушаться голоса своей совести до тех пор, пока не посчитают, что успех обеспечен, и так свои собственные догадки ставят выше божественных советов, а себя самих делают Богом. Тот безбожник, кто полагает, что, причиняя зло, можно добиться добра. При моральном мироправлении зло ни в коем случае не может привести к добру, и если ты веришь в первое, то ты не можешь мыслить последнее. — Ты не имеешь права солгать, даже если бы правда грозила гибелью миру. Но это всего лишь оборот речи; если бы ты на самом деле мог бы верить, что миру грозит гибель, то это значило бы, по меньшей мере, что твоя сущность совершенно противоречива и уничтожает сама себя. Но ты как раз и не веришь в это, ты и не можешь

и не имеешь права в это верить; ты знаешь, что план его сохранения совершенно точно не рассчитан на ложь.

Но только что выведенная вера есть к тому же вера всецело и совершенно. Этот живой и действующий моральный порядок есть сам Бог, мы не нуждаемся ни в каком ином Боге и не в состоянии постичь никакого иного. Нет никакого разумного основания выходить за пределы этого морального миропорядка и посредством заключения от обоснованного к основанию приходить к принятию еще одной сущности как его причины; итак, изначальный рассудок не совершает, конечно, такого заключения и не знает никакой такой особой сущности, лишь сама себя непонимающая философия заключает подобным образом. Разве этот порядок — нечто случайное, то, что могло бы быть, а могло и не быть, могло бы быть *так*, как оно есть, а могло бы и иначе, так что его существование и состояние могли бы быть объяснены лишь из некоторого основания, и посредством указания этого основания вера в него впервые приобретала бы законные права? Если вы перестанете прислушиваться к требованиям ничтожного учения и обратитесь с вопросом к своему собственному внутреннему существу, то вы обнаружите, что этот миропорядок есть абсолютно. Первое всякого объективного познания, так же как ваша свобода и нравственное назначение есть абсолютно первое всего субъективного, что все остальное объективное познание должно быть им обосновано и определено, оно же вообще не может быть определено чем-либо иным, так как выше его нет ничего. Вы не можете даже предпринять попытки такого объяснения, не принижая в себе значения его принятия, не делая его шатким.

А значение это таково, что оно абсолютно достоверно посредством самого себя и не терпит никакого умничанья. Вы же делаете его зависимым от умничанья.

А это умничанье, как же оно для вас возможно? После того, как вы сделали шатким непосредственное убеждение, чем же вы укрепите его? О, ваша вера находится в щекотливом положении, если вы можете утверждать ее только вместе с утверждением того основания, которое вы установили, и она должна пасть с падением последнего.

Даже если позволить вам такое заключение, а посредством него и принятие особой сущности как причины этого морального миропорядка, то что же, собственно, принимается здесь вами? Эта сущность должна быть отлична от вас и от мира, она должна действовать в последнем в соответствии с понятиями, следовательно, должна быть способной иметь понятия, обладать личностью и сознанием. И что же вы называете личностью и сознанием? Разве не то самое, что вы нашли в себе самих, с чем вы познакомились на примере самих себя и что обозначили этим именем? Но сама малейшая толика внимания к конструированию вами этого понятия покажет вам, что вы вовсе не мыслите, да и не можете мыслить его без ограничения и конечности. То есть, вы делаете эту сущность посредством придания этого предиката конечной, существом, подобным вам, и вы мыслите не Бога, как вам хотелось, а лишь самих себя, мысленно умноженных. Из этой сущности вы также мало способны объяснить моральный миропорядок, как и объяснить его из себя самих, он остается необъясненным и абсолютным, как и прежде; и когда вы произносили такого рода слова, вы, на деле, вовсе не мыслили, а просто сотрясали воз-

дух. Что с вами случится нечто подобное, вы легко могли бы усмотреть заранее. Вы конечны; а как конечное могло бы охватить и понять бесконечность?

Так вера остается при непосредственно данном и утверждается непоколебимо; если же она делается зависимой от понятия, то она становится шаткой, ведь понятие невозможно и полно противоречий.

Поэтому высказывание «Не известно, есть ли Бог или нет» — недоразумение. Вовсе не сомнительно, но наидостовернейшее из всего, что есть, даже основа всякой иной достоверности, единственное абсолютно значимое объективное состоит в том, что есть моральный миропорядок, что каждому разумному индивидууму предустановлено его определенное место в этом порядке, и он рассчитан на его работу, что каждый в своих судьбах, насколько он — не производное от своего собственного поведения, есть результат этого плана, что без этого плана волос не падет с его головы, а в сфере его действия — воробей с крыши, что каждый истинно хороший поступок достигнет своей цели, а каждый дурной — без сомнения, не достигнет и что тем, кто и вправду любит только добро, все на свете должно служить только во благо. С другой стороны, у того, кто поразмыслит об этом хотя бы одно мгновение и захочет честно признаться себе в результатах этого размышления, также мало останется сомнений в том, что понятие Бога, как особой субстанции, невозможно и противоречиво: и это позволено признать откровенно, прекратив школьную болтовню, чтобы тем самым возвысилась истинная религия радостного правого образа действия.

Два превосходных поэта неподражаемо прекрасно выразили это вероисповедание разумного и

доброго человека. «Кто имеет право сказать»,⁴ — говорит первый устами одного из своих персонажей:

...кто имеет право сказать:

«Я верю в Бога»?

Кто имеет право его *назвать*⁵ (искать для него понятие и слово)⁶

И *признаться*:

«Я верю в него»?

Кто имеет право почувствовать,

И себе уступить,

Сказать: «Я не верю в него»?

Всеохватывающий (после того лишь, собственно, как его схватили моральным чувством, а не теоретической спекуляцией, и мир рассматривается уже в качестве поля деятельности моральных существ)

Всехранитель,

Разве он не охватывает и не сохраняет

Тебя, меня, себя самого?

Разве небо не высится там наверху?

Разве земля не тверда здесь внизу?

И разве не встают здесь,

⁴ В данном месте Фихте цитирует «Фауста» И. В. Гёте. Эти строки — ответ Фауста на вопрос Маргариты о его вере в Бога (часть первая, сцена «Сад Марты»). В немецкой издательской традиции это стихи 3426, 3427 и 3432 — 3458 (см., например: Goethes Werke, Band 3. Beck, München, 1993. S. 109 — 110), стихотворный перевод на русский язык см., например: Гёте И. В. Фауст. СПб.: Азбука, 2000. С. 156 — 157; перевод Н. А. Холодковского.

⁵ Слова в цитатах выделены И. Г. Фихте.

⁶ Здесь и далее в скобках — комментарии И. Г. Фихте.

Приветливо улыбаясь, вечные звезды?
Разве я не гляжу глаза в глаза тебе,
И разве не проникает всё
Тебя до головы и сердца,
И разве не творит в вечной тайне
Незримым образом зримо рядом с тобой?
Исполни этим твое сердце, так велико это,
И, если ты в чувстве полностью блажен,
Назови тогда это как хочешь,
Назови его счастьем! Сердцем! Любовью! Богом!
У меня нет имени
Для этого. Чувство — все,
Имя — пустой звук,
Затуманивающий небесное пламя.

А второй поет:

Некая святая *воля* живет,
Как и слабая человеческая;
Высоко над пространством и временем творит
Полная жизни высшая *мысль*;
И хотя все кружится в вечной смене,
Не меняется в смене спокойный дух.⁷

⁷ Здесь И. Г. Фихте цитирует строфу из стихотворения И. Х. Ф. Шиллера «Слова веры» («Die Worte des Glaubens»), датированного в русскоязычном Собрании сочинений И. Х. Ф. Шиллера 1797 годом. Оно было опубликовано в *Musen-Almanach für das Jahr 1798*. Hg. von Schiller. Tübingen. S. 221 – 222). Ср. анонимный стихотворный перевод на русский язык: *Шиллер И. Х. Ф. Собрание сочинений*: В 8 т. Т. 1. М.-Л.: Academia, 1937. С. 173.

О РАЗЛИЧИИ ДУХА И БУКВЫ В ФИЛОСОФИИ¹

Первая лекция

О духе и теле вообще

Уважаемые слушатели! Среди прочих познаний ученый должен приобрести некоторые философские познания. Это пункт, которого мы достигли² и на котором мы остановимся на некоторое время. — Я намеревался устранить господствующие предрассудки, которые мешают основательному изучению философии; я намеревался в общих чертах указать средства, с помощью которых можно приобрести полное познание этой науки. На предыдущей лекции я стремился опровергнуть обычный предрассудок, а именно когда полагают, что философия совершенно бесполезна и вполне мож-

¹ Текст лекций И. Г. Фихте «О различии духа и буквы в философии» впервые был опубликован в следующем издании: *Über den Unterschied des Geistes und des Buchstaben in der Philosophie. Drei akademische Vorlesungen nach der Handschrift erstmalig herausgegeben von Siegfried Berger. Leipzig, 1924.*

² Данные лекции являются последней частью курса «Об обязанностях ученого», прочитанного И. Г. Фихте в Йенском университете в 1794/95 учебном году. Первая часть этого курса была опубликована осенью 1794 г. под названием «Несколько лекций о назначении ученого» и существует в русском переводе.

но обойтись без тех глубокомысленных и изощренных исследований, которые производит и должна производить, в особенности, новейшая философия. Я показал, что в обычных делах земной жизни, конечно, вполне можно обойтись без этих исследований и что без них очень хорошо можно быть деловым автоматом; но также и то, что без них, поскольку состояние человечества в высших сословиях сейчас таково, сложно быть причисленным к разумным, свободным и сверхчувственным существам. Я мог бы коснуться еще какого-нибудь предрассудка по отношению к философии и исправить его, но я полагаю, что нанесу удар по их общему корню и уничтожу их все, что охватывает все правила по изучению философии в целом, если вместе с Вами предприму рассмотрение вопроса *о различии духа и буквы в философии* и если мне удастся сделать это различие ясным и понятным. Я нахожу это тем более необходимым, что наша эпоха обладает решительной склонностью к бездуховности и поскольку также и в философии бездуховные буквоеды, с тем остроумием, на которое одно только и способен буквоед, т. е. с помощью намеков и игры словами, начали без стыда и страха насмехаться над духом и довольно громко высказывать свое искреннее мнение о том, что в философии вообще нет никакого духа.

Сегодня я буду говорить о различии духа и буквы или тела вообще; я намерен сделать ясным, что я вообще понимаю под *духом* как свойством разумно чувственного существа; укажу, в чем вообще проявляют себя дух и бездуховность.

Дух вообще есть то, что также иначе называют *продуктивной способностью воображения*. Репродуктивная способность воображения возобновляет то, что уже

было в эмпирическом сознании, хотя и не именно в той связи, в какой оно присутствовало, она также может составить новое целое из соединения различных целых; но все же она, строго говоря, остается только лишь репродуктивной. Продуктивная способность воображения не возобновляет: она, по меньшей мере для эмпирического сознания, есть полностью творец и творит из ничего. — Я знаю, уважаемые господа, что я в этом исхожу из мнения самой новейшей философии, нужно лишь правильно понять некоторые намеки одухотвореннейшего среди мыслителей — Канта; однако я тем самым не имею в виду чего-либо такого, чего я не мог бы доказать и что в свое время не будет мной доказано. Но здесь я могу ограничиться простым утверждением и вынужден позволить бездуховности считать это утверждение безвкусным.

Продуктивная способность воображения, говорю я, создает материал представления, она есть единственная образовательница (*Bildnerin*) того, что появляется в нашем эмпирическом сознании, она есть творец самого этого сознания. Однако способность воображения, также и в этой своей продуктивной мощи, есть все же не вещь сама по себе, но способность единственной непосредственно данной нам вещи самой по себе — Я. Сама ее творческая мощь должна тем самым иметь свою основу в Я; т. е., выражаясь другим, более удобным для нашего исследования образом, хотя для сознания продуктивная способность воображения есть творец, для Я вообще она может быть только образовательницей, и то, из чего она образует, должно заключаться в Я.

Так это и обстоит на самом деле. То, что способность воображения образует и держит перед сознанием,

заключается в чувстве. Чувство, которое я не могу и не должен здесь объяснять подробнее, есть материал всего представляемого, а дух вообще, или продуктивная способность воображения, может быть поэтому описан как *способность поднимать чувства до сознания*.

Тот, кто обладает представлениями, обладает духом в этом наиболее общем смысле, ведь всякое представление возникает указанным, и никаким иным, образом. Поэтому все люди обладают духом, а быть полностью бездуховным означает быть без сознания или мертвым. Дух и жизнь суть Одно, и только безжизненное есть абсолютно бездуховное.

Но что имеют в виду, когда какому-либо человеку приписывают дух преимущественным образом, а другого называют бездуховным?

Сначала кажется, что тем самым выражено вовсе не позитивное и просто положенное, но лишь относительное различие, исключительно различие между людьми в степени. Так это, конечно, и есть. Чем быстрее и деятельнее способность воображения какого-либо человека поднимает его чувства до представления, чем сильнее, и именно из-за первого, роятся в его духе представления, тем он богаче духом; чем медленнее он понимает и схватывает и чем более вяло развивается нить его сознания, тем бездуховнее человек.

Однако можно все же указать и более высокое различие, которое хотя и не полностью разграничивает, но, по меньшей мере, проводит границу между двумя не полностью изолированными классами людей в отношении духа и бездуховности. Собственно, у всех людей имеются чувства, и у всех некоторые из этих чувств образуются посредством продуктивной способности

воображения и поднимаются до отчетливого сознания. Однако сами эти чувства серьезно различаются между собой; некоторые из них связаны исключительно с животной жизнью человека. Они лежат не так уж глубоко и поднимаются до сознания легче всего, надежнее всего и самым необходимым образом (правда, не как чувства, речь здесь не об этом, но как представления). В основе этих чувств, связанных с представлением лишь чувственного, находящегося под действием законов природы мира явлений, лежат другие чувства, которые связаны не с исключительно животной жизнью человека, а с его разумной и духовной жизнью, не с порядком явлений как действием лишь законов природы, а с более глубоким порядком явлений и всех разумных духовных существ как действием законов нравственного порядка, духовной гармонии, объединения всех в царство истины и добродетели. Они расположены, я сказал бы, уровнем глубже в нашем духе, в его самом тайном святилище; чтобы достичь этой более высокой духовной жизни, необходимо сначала пройти насквозь мир явлений, умереть для чувственности. Если чувства первого рода обозначают и охватывают область понятий, то чувства второго рода создают поле идей и идеалов. Кто проник в последнюю область, тот есть дух и обладает духом в более высоком значении слова; и теперь дух можно описать как способность поднимать до сознания идеи, представлять идеалы; а бездуховность — как неспособность к представлению идеалов, неспособность, которая, к сожалению, с давних пор встречалась среди людей, но которая никогда не встречалась в такой высокой степени и не была так широко распространена, как в нашу нервную эпоху,

среди наших наций, нервированных рабством, роскошью и многознанием.

Тот, кто научно измерит область человеческого духа, кто действительно проникнет до самых внутренних, самых тайных его глубин, а не останется при пустой и мертвой букве, тот обладает духом и возвышает свой дух, как мы в свое время увидим; но это научное измерение глубин человеческого существа — не единственное средство обрести дух. Можно быть богатым духом и не быть в состоянии научно описать, что такое дух и откуда возникает в человеке то, что мы называем духом. Откуда-то, невидимо для Тебя и вообще для глаза смертного, нисходит в Тебя искра, которая силой охватывает Тебя и ведет Тебя в те таинственные глубины, без того, чтобы ты постиг, как Ты попал туда. В таком положении находились великие мужи древности, о которых я говорил в прошлой лекции. Необъяснимым для них самих и всех их современников образом добирались они до тех возвышенных идей, которые они передали нам и которым мы бы поразились, если бы были способны постичь их.

Следующее суть самые общие формы идей, в представлении которых показывает себя дух. От необходимых форм тел в пространстве дух взмывает к свободному ограничению прекрасоты, с которой ничто не сравнится в этом чувственном мире; от смены восприятий во времени — к свободному ограничению увлекательного, где чувства теснятся, но не изменяются; от ограничения всего воспринятого во времени и пространстве взмывает он, от времени и пространства, к восхищению правозвышенным; от смены своих убеждений — к чувству вечной истины, от всякого влияния чувственности — к самой возвышенной идее,

идее полностью состоявшегося нравственного совершенства или божества.

Для нас все вступает в телесный мир, также и духовные идеи чувственных существ. Свободный дух облекается телом.

Как я уже подробно показал в данном курсе лекций, в человеке есть необоримое стремление принять существование вне себя подобного себе существа. Для одухотворенного человека лучшая часть удовольствия пропадает, если ему не с кем его разделить. Но в качестве средства сообщения с другими духовными существами он имеет только телесный мир. Духовные существа не могут воздействовать друг на друга непосредственно: духовное существо свободно и не может быть *определено*, но должно *само себя* определять в связи с каким-либо явлением в чувственном мире. Оно, чтобы быть в состоянии вступить во взаимодействие с другими, должно произвести вне себя явление, которое выражает его духовную идею, насколько тела способны выразить дух; оно делает это, и это называется — оно изображает (*darstellen*) дух в теле.

Его представление есть представление духа только для того, кто сам обладает духом. Для безжизненного нигде нет жизни, для бездуховного — духа. Оно не может хотеть воздействовать на дух другого; этого оно не может, если бы даже и имело на это право; оно может только хотеть вступить во взаимодействие с ним; оно может только хотеть дать другому, посредством своего изображения (*Darstellung*), повод для развития из самого себя заключенных в нем духовных идей посредством собственной деятельности. Его произведение, конечно, было об-

работано духовно, но оно не есть сам дух, автор забрал его с собой, осталось мертвое тело. Вдохнуть в него живое дыхание из себя самого — это дело того, кто созерцает последнее.

В качестве примера: я сам нахожусь с Вами в этом моменте и все время в том же положении. Я преподношу Вам некоторый продукт, в который, как я надеюсь, вдохнул некоторые идеи; но я не даю Вам сами идеи, их я не могу Вам дать; я даю только тело, мои слова, которые Вы слышите, суть это тело. Эти слова сами по себе суть не более чем пустой звук, колебание воздуха, который нас окружает. Смысл, который они имеют *для Вас*, — если они для Вас имеют разумный смысл — придаю им не я, его придаете Вы, Вы вкладываете *для себя* смысл, как я в них вкладывал смысл *для себя*. Чем ближе этот смысл к тому, который я хотел в них вложить, тем лучше Вы меня понимаете, чем дальше он от него, тем меньше; чем больше сходства у идей, которые Вы по их поводу развиваете в себе, с теми, которые я при работе развил во мне, тем гармоничнее наш настрой.

Посредством этой борьбы духовных существ с духовными существами все больше развивается дух в человеческом роде, и весь род становится духовнее. Дух будущей эпохи упражняется на результатах первого грубого опыта, побужденный им, все больше развивается из самого себя, так же как из себя развился впервые произведший, и дает более совершенное изложение себя, от которого следующий за ним вновь продвинет-ся вперед и оставит еще более совершенное.

Человечество, как известно нашей истории, уже в ранние эпохи было на правильном пути этого образования духа. Как дело обстоит с этим сейчас, Вы увидите,

если оглянитесь вокруг, и чем дальше Вы будете себя образовывать, тем полнее Вы будете видеть. Что задержало человечество на его пути к цели, может сказать Вам любой исследователь истории, знакомый со своей задачей. Деспотизм, отъявленный враг всего доброго, прекрасного и благородного, отъявленный враг Бога и человечества, грубым кулаком уничтожал свободу, мать духа. Но оставим его ныне стоять над руинами попорченной человечности и продолжим наш путь.

Изображение (*Darstellung*) духовных идей появлялось к восхищению и радости всех тех, в ком был дух. Его громко хвалили, это приносило славу и, вероятно, сверх того еще и выгоды — истинный стимул для бездуховных людей стать автором какого-нибудь такого произведения. В толпе стояли люди, которые, правда, не могли понять, что тут можно увидеть и что тут так хвалить, но слава и выгода им нравились; и именно потому, что они видели не дух, но лишь одно тело, они полагали, что изготовить что-нибудь подобное легко. Они примечали отношения частей к целому и приступали к делу, дерево или камень они находили повсюду, бодро брались за работу, заканчивали ее и всерьез полагали, что они сделали то же самое, что сделал тот; а так как в бездуховных подмастерьях нигде нет недостатка, то и кроме них многие так считали.

Пигмалион показывает народу шедевр своего резца, которому он сообщил жизнь, дыхание и тепло, вложил биение сердца и воление в члены; ничто не мешает нам продолжить сказание и добавить его творению сверх того волшебную силу оставаться мертвым для того, кто сам не причастен духовной жизни. Приходит добросовестный ремесленник, который также владеет

резцом, слышит вздохи восхищенных знатоков, смотрит и видит — статую, как все другие статуи. Если для славы ничего больше не требуется, думает он про себя, то я ее вскоре добьюсь; хватает циркуль и линейку, измеряет и рассчитывает отношения, приступает, работает, заканчивает и полагает, что повторил произведение Пигмалиона; и парень прав: то, чем произведение Пигмалиона было *для него*, он, конечно, повторил.

Дух получает правило изнутри, от себя самого, ему не нужен никакой закон, он — закон самому себе; бездуховный получает его извне, и он не может ничего, кроме как подражать, он не в силах ничего совершить, если кто-нибудь не скажет ему, как он должен это сделать. Бездуховный следует правилу и одухотворенный следует тому же правилу, но в том, как они ему следуют, заключено большое различие. Одухотворенный действует по правилу так, как будто его и не существует, и для него действительно правила нет, ведь оно для него есть природа; бездуховный действует по тому же правилу, но так, что постоянно видны правило и его боязнь погрешить против него. Бездуховный есть ученик, который при каждом движении пера оглядывается на образец, и, хотя совершает его именно так, как он сделан в образце мастера, по недостатку единства и легкости в его чертах, по их боязливости, по некоторому впечатлению, о котором не всегда можно дать себе отчет, видно, что он не более чем ученик, и это письмо для него не естественно.

Почти все человеческие дела могут быть совершаемы с духом, почти во всех встречается бездуховность.

Человек настолько и в такой мере человек, в какой он обладает духом; он только в той мере положитель-

но воздействует на развитие человечности вовне себя, в какой он обладает духом. Если человечество должно в какой-нибудь момент облагородиться, быть поведено к его цели и продвинуться по этому пути, то все это возможно только при том условии, что его вожди и воспитатели будут обладать духом.

Вы знаете, с какой точки зрения я рассматриваю ученых; Вам не приходится только на этом занятии узнавать, с какой точки зрения я рассматриваю в особенности Вас, уважаемые господа. Вам не приходится только на этом занятии узнавать, что в Вас я вижу надежду будущих поколений, в Вас, как в небольшом образе, — грядущую эпоху. Мне нет поэтому нужды уверять Вас в жаре и живости пожелания, которым я заканчиваю сегодняшнюю лекцию, а именно чтобы дух, невидимый для моего глаза, действительно жил среди Вас и чтобы я был в состоянии время от времени чем-нибудь помогать в этом, мог разжигать в Ваших душах искры, пробуждающие и могуче охватывающие его.

В т о р а я л е к ц и я

Уважаемые слушатели! Я вознамерился в нескольких лекциях побеседовать с Вами о различии духа и буквы в философии, чтобы, насколько это зависит от меня, устранить многочисленные предрассудки, которые мешают основательному изучению философии, и одновременно познакомить Вас с моими мыслями об организации такого изучения. На предыдущем занятии я стремился объяснить Вам в целом и в общих чертах, что я понимаю под духом и каким образом я отличаю его

от буквы. Дух вообще есть способность продуктивной способности воображения поднимать чувства до представлений. В этом смысле слова все существа, обладающие представлениями, обладают духом. *Дух в специальном* значении, обладание которым, как представляется, вполне справедливо совершенно отрицают за некоторыми людьми, есть способность поднимать до сознания чувства, лежащие более глубоко, в основе наших чувств, связанных с чувственным миром, чувства связанные со сверхчувственным порядком вещей; или, короче, способность представлять идеалы и идеи. Я показал, как эти представления чисто духовного облачаются в тело ради целей сообщения между духовными существами и в нем, насколько возможно, выражаются; как бездуховный застревает на этом мертвом теле, не поднимаясь посредством него к созерцанию выраженного в нем идеального; и как он затем, подражая, формирует тела, которые не обладают духом.

Вы знаете, что я предпринял это общее исследование с тем намерением, чтобы применить его основоположения к философии.

А такое применение, конечно, необходимо и стоит труда, ведь нет никакого сомнения в том, что найдется достаточно людей, которые обеими руками будут за все, что я сказал на предыдущем занятии, действительно поймут и прочувствуют это, и все же станут мне возражать: «В изящных искусствах, в поэтическом искусстве, живописи, музыке и т.д. дух, конечно, может быть потребен, но что ему делать в философии»? А другие, признающие возможность применения способности воображения в философствовании, объявят такой способ действий вредным, противным цели и прин-

ципиально неприемлемым. «Философия, — скажут они, — должна исследовать холодно, с торжественной серьезностью, рассчитывая каждый шаг; способность воображения должна быть строго удерживаема вне ее пределов, в ней способность воображения не дала бы ничего, кроме пустых химер и бессвязных галлюцинаций, неустойчивых, бессильных и не истинных». И они полностью правы, если они говорят о беспорядочной, не удерживаемой в узде холодным разумом способности воображения; но если они говорят о ней, то они недостаточно точно высказываются. Не только в философствовании, но и во всех делах человеческого духа вредно и пагубно вверяться безудержной способности воображения. В изящных искусствах, так же как и в философии, она производит авантюрные, бесформенные порождения. Но ведь такая мечтательная способность воображения и не есть дух; это, скорее, самая безвкусная бездуховность, какая только может быть, она не продукт чисто духовного в нас, а порождение дикой природной силы, она не поднимает до сознания основанные в нашей душе (*in unserem inneren*) идеи и идеалы, а складывает из имеющегося вне нас многообразного странные фигуры; она не приносит в природу более высокий порядок, а с дикой силой разрушает тот, который находит; она не обращается к внутреннему человеческого сердца, а с диким жаром бушует на поверхности вещей вокруг нас; она — во все не продуктивная, а беспорядочно репродуктивная способность воображения. Уже совсем скоро, когда мы познакомимся с отправлениями духа, мы сможем отличить в философии опустошения такой мечтательности от творений в ней духа.

Материал всей философии есть сам человеческий дух, во всех его отправлениях, делах и способах действия; и лишь после полного исчерпания этих способов действия философия есть наукоучение. Философ наблюдает человеческий дух в его отправлениях, удерживает его и фиксирует то, что в нем изменяется и переходит. Он схватывает его способы действия. Для этого дела *схватывания* и *фиксирования* необходим дух в установленном значении слова. Сегодня я остановлюсь на этом пункте, поскольку он ярко освещает всю сущность философствования, и в особенности философствования по критическому методу.

Человеческий дух есть деятельность, и ничего кроме деятельности. Познакомиться с ним — означает познакомиться с его действиями, ведь в нем больше не с чем знакомиться. Вопиющего представления о душе, которая есть еще нечто иное, чем деятельная сила, — что-то вроде вещи в пространстве, которая где-то сидит, обладает, не знаю, то ли круглой, то ли угловатой фигурой, на что-то, не знаю на что, нажимает то ли в голове, то ли в сердце, то ли в нервах, как палец на клавишу фортепиано, — такого представления я надеюсь не встретить ни у кого из моих слушателей. Мы хотим знать, *как действует* человеческий дух. Большого мы не можем о нем узнать, поскольку больше тут нечего и узнавать.

Мы сознаем свою деятельность лишь опосредованно, лишь посредством объекта деятельности, лишь посредством предмета, на который направлена наша деятельность. Нашу деятельность как таковую мы не осознаем никогда и, в силу законов человеческого духа, не можем ее осознать. Если же мы хотим ее осо-

знать, то это возможно лишь при том условии, что на эту деятельность *вновь* будет направлена деятельность, что она станет объектом деятельности, и деятельность такого рода называют *рефлексией*. Я представляю телесный мир и постольку я сознаю лишь телесный мир. Если я должен осознать *мою деятельность* в этом представлении, то это возможно только посредством того, что я представляю мое *представление* телесного мира. Здесь я нахожусь на более высокой точке зрения; я рефлексирую о своей, заключенной в собственном представлении деятельности, и такая рефлексия возможна. Для тех, кому это необходимо, попутно напомним, что сущность трансцендентальной философии состоит в том, что не просто представляют, а представляют *представление*, что рефлексируют не по способу обычного человеческого рассудка, непосредственно о представляемом, но о представляющем, и только посредством него — о представляемом. С тех пор как был открыт и проторен этот путь философствования, стало ясно, что только на нем можно достичь основательного познания, так что остается удивляться только тому, как же так вышло, что философствующая способность суждения не с самого начала его открыла (это новое доказательство того, что людям труднее всего открыть именно самое легкое). Вернемся к нашему исследованию. Чтобы иметь материал для мысли, помыслите различные *ступени* рефлексии; я, собственно, могу рефлексировать о своем представлении; я могу снова рефлексировать о представлении этого представления, и так я мог бы уходить в рефлексии в бесконечность, хотя это занятие по праву и не продолжают дольше, чем оно полезно, до тех пор, пока не

создадут, собственно, чистую общую логику. Однако я не могу рефлексировать не *абстрагируясь*, поскольку в сознании не могут одновременно находиться два ясных представления; как только я поднимаю одно к ясности, другое оттесняется в область смутных чувств и должно быть туда оттеснено — это именно то, что обозначается выражением абстрагирования. В беге нашего сознания одно представление за другим без какого-либо нашего содействия возвращается в темноту согласно слепому закону ассоциаций, прежнее впечатление вытесняется новым. Философ должен *произвольно, сознательно* и посредством *самодетельности* своего духа вытеснить имеющееся представление, он должен абстрагироваться; он должен поместить на его место некоторое другое, он должен рефлексировать. Все это занятие называют *вниманием*; не стоит и напоминать, что тот, кто не может *внимать*, не может и *философствовать*.

Вернемся к уже приведенному примеру. Поскольку в моем сознании присутствует представление о телесном мире, постольку в моей способности воображения присутствует образ этого телесного мира. Из моей последней лекции Вы знаете, что, в соответствии с моим утверждением, которое в свое время нужно будет доказать и которое вполне может быть положением *правильно понятого* кантианства, этот образ есть не что иное, как продукт абсолютно творческой способности воображения, который эта наша способность воображения очерчивает наилегчайшим образом и без всякого труда с тех пор, как мы знаем себя самих. Вполне может быть и даже вероятнее всего, что в первые дни, первые недели, первые месяцы нашего существова-

ния в чувственном мире очерчивание таких образов стоило способности воображения больших усилий; но так как никакое сознание совершенно невозможно до продуцирования и даже до легкого продуцирования таких образов, то мы, естественно, не осознавали этих усилий. Но мы, так как мы ведь верим, пожалуй, нашим родителям в том, что мы — я выражаюсь здесь не строго философски — что мы, говорю я, существовали на первом, втором, третьем году нашей жизни, несмотря на то, что мы не можем вспомнить ни самого нашего сознания в эти годы, ни какого-либо воспоминания об этом сознании; и так как мы полагаем, что однажды, при всех условиях для сознания, вооруженные в чувственном мире способностью к разуму, мы, выражаясь обычным языком, существовали без сознания, то какое же основание этого отсутствия сознания мы могли бы указать? Если мы основательно рассмотрим дело, то никакого другого, кроме того, что тогда наша способность воображения еще не обладала достигаемой только посредством упражнения легкостью схватывания чувств как образов чувственного мира; что нам тогда недоставало духа в самом общем смысле слова.

Так же как наше рождение — позвольте мне высказать то, что хотя и может показаться самонадеянным, однако может быть строго доказано, но даже и без доказательства может показаться самонадеянным только тому, кто этого не понимает, — так же как наше рождение ввело нас в этот чувственный мир, так и трансцендентальная философия, но не обычная популярная философия, которая вовсе и не философия, намерена ввести нас посредством полного возрождения в новый более высокий мир. Первое помещает нас в ряд опре-

делений *представляемого*, вторая намерена поднять нас в ряд определений *представляющего*. Именно то же самое препятствие, которое задерживало нас при проникновении в тот первый мир, задерживает нас и при проникновении во второй.

Правило указывает нам, от чего мы должны абстрагироваться, и это последнее действительно имеется в нас без какого-либо нашего содействия; то, о чем мы должны рефлексировать, не имеется без нашего содействия, также и правило не может нам его дать, оно может лишь сказать: рефлексируй о том, что останется для тебя после осуществленной абстракции. Если для нас ничего не остается, о чем мы тогда философствуем? Ясно, что ни о чем. В таком случае мы не абстрагировались, ведь имеющееся может быть вытеснено только другим, которое занимает его место. Если никакое другое не заняло его место, то это означает, что оно, как и прежде, осталось на месте. Если же мы все-таки философы или полагаем быть таковыми, что же мы в таком случае получили? Явным образом ничего, кроме правила: абстрагируйся от этого, абстрагируйся от того и рефлексируй о том, что остается; правило, которое мы, пожалуй, слишком хорошо помним и формулировку которого мы, пожалуй, слишком учено комментируем, но которому мы никогда не следовали. Мы получили мертвое тело вместо духа, билет на путешествие по обетованной земле вместо самой обетованной земли.

Новый ряд вещей, в который мы должны быть введены, есть сам ряд действий человеческого духа, а уже не ряд объектов этих действий. Эти действия должны быть представлены; никакое представление невозмож-

но без образа, поэтому должны иметься образы этих действий. Однако все образы, а значит, и эти производятся посредством абсолютной спонтанности способности воображения. Часть таких образов, хотя еще далеко и не высших действий человеческого духа, известна из произведений Канта под именем схем, а способ действий с ними способности воображения — под именем схематизма. Трансцендентальная философия целиком должна и может быть не чем иным, как верной схемой человеческого духа вообще.

Кто не заметит, что это ставит перед способностью воображения совершенно новую, неслыханную задачу, не на много более легкую для нее, чем при начале земной жизни задача очерчивания образов вообще? Кто не заметит, что чувства для этих образов залегают в человеческой душе (Gemüth) уровнем глубже и что способность их очерчивать есть собственно совершенно то самое, что мы описали как дух? Кто поэтому не заметит, что возможность материала какой бы то ни было философии предполагает дух и что без духа всякое философствование совершенно пусто и есть философствование об абсолютном ничто.

Приведу в отношении этого исчерпывающий пример. Наверняка среди Вас нет такого, кому было бы совершенно неизвестно, что под именем наукоучения разрабатывается строго научная трансцендентальная философия и что она возводится на том, что, после того как абстрагировались от всего, от чего только можно абстрагироваться, остается как чистое Я. Такая наука не может дать никакого другого правила, кроме следующего: абстрагируйся от всего, от чего можно абстрагироваться, пока не останется что-то, от чего совершен-

но невозможно абстрагироваться; это остающееся есть чистое Я, которое в качестве чистого Я, именно посредством этой невозможности от него абстрагироваться, одновременно совершенно определено как регулятив способности мышления; оно есть то, от чего просто невозможно абстрагироваться, потому что оно есть само абстрагирующееся или, что означает то же самое, то, что просто полагает само себя. Это положение можно назвать *регулятивом как таковым* способности мышления; в ходе исследования ничто не должно ему противоречить; из него совсем легко показать несостоятельность всех систем, в которых принимается что-нибудь, сколь угодно малое, в отношении чего Я было бы страдательно, так как к Я, поскольку оно Я, не относится ничего, кроме того, что оно себе припишет и потому выступит деятельным в отношении его.

Однако даже если это положение сразу начинают совершенно правильно использовать, то все равно остается возможность того, что научились лишь его букве, но не ухватили его дух. Формулу, в которой выражено это положение, используют, потому что приняли ее на веру или потому что заметили ее годность для определенного объяснения всего того, что философия должна объяснить; однако не обладают ничем, кроме формулы, если не обладают созерцанием того, что посредством нее выражено; и даже если кто-то излагает систему, которая для другого может обрести дух и жизнь, то *для нас* она их не имеет, для нас она есть лишь формальная философия.

Если не обладают созерцанием того, что обозначено этой формулой, сказал я; ведь если меня не обманывает моя собственная способность воображения,

то с помощью привычки к строгой упорядоченной абстракции и все выше поднимающейся рефлексии можно поднять себя до сознания, разумеется, внутреннего созерцания чистого Я. Как представляется, Кант мыслит так же, когда где-то говорит о Я как предмете интеллектуального созерцания. Но я не собираюсь на этом настаивать, в особенности потому, что я не стал бы непременно советовать возгонять себя на высшие ступени спекуляции, прежде чем достаточно времени провели на более низких.

Однако, даже если это созерцание не осознано достаточно ясно, это вовсе не означает, что оно не наличествует. Налицо ли оно в духе человека или нет, это видно по последствиям, которые необходимым образом имеет его присутствие.

Оно имеет последствия для его теоретического способа мышления. Тот, кто философствует в соответствии с голой формулой, а не с внутренним созерцанием, есть тот самый ученик, который постоянно боязливо оглядывается на образец; по прерывистости его философем, беспрестанному обрыванию нити, которую он вынужден постоянно вновь отыскивать и по новой скреплять, по отсутствию ровности, устойчивости, смелости вы видите, что он постоянно боязливо возвращался мыслью к формуле. И все же рано или поздно он забывается, и привычка, ставшая его второй природой, одерживает верх над ней. Все трансцендентные выражения в системах, которые должны быть трансцендентальными, суть такие победы привычки над еще не ставшим природой правилом. Кто действительно внутренне чувствует в себе то, от чего невозможно абстрагироваться, для того физически

невозможно хотя бы на миг настолько забыть себя, чтобы поверить в то, что от него можно абстрагироваться, хотя бы на миг возомнить, что ему может быть дано что-нибудь, что дано ему не в его сознании и не в соответствии с законами последнего. Он моментально вскрыет любое заблуждение другого в отношении этого пункта, и обмануть его здесь невозможно. Ведь — я считаю целесообразным заявить об этом вполне громко и решительно — вовсе не верно, что заблуждение, при котором вещи во времени и в пространстве принимают за вещи сами по себе, неизбежно. С ними, впрочем, необходимо *обращаться* таким образом, как если бы они были таковыми; ведь само наше действие проходит сквозь опосредующую среду представления; невозможно действовать, не представляя заранее образа своего действия; действие же и подвергаемое воздействию необходимым образом должны быть рассматриваемы с одной и той же точки рефлексии. Техническо-практическое же заблуждение неизбежно. Ни эксперимент, ни продукт искусства невозможны без приписывания предмету форм чувственности, поскольку их в действии вынуждены приписывать себе, по причине, которую я в свое время и на своем месте обстоятельно изложу. Так *действовать* по отношению к ним необходимо, но вовсе не необходимо так их *мыслить*, когда их просто мыслят, чтобы мыслить. Это заблуждение в мышлении основывается на привычке останавливаться на самой низшей точке рефлексии. Эта привычка может быть вытеснена новой, приобретаемой посредством непрекращающегося основательного размышления, постоянного внимания к себе самому. Действие постоянно тянет нас вниз на более

низкую ступень; однако при малейшей рефлексии о себе самом в любой момент можно вновь совершенно отчетливо осознать, что живешь лишь в мире явлений; посредством малейшей рефлексии о себе самом можно вновь подняться в область чистого разума и чистой истины и, по меньшей мере в соответствии со своим духом, жить и шествовать по этому высшему миру. Если к этому еще не готовы, это значит, что дух философии еще не сделали своим собственным; можно знать философию, но не быть философом, в лучшем случае, быть на пути к тому, чтобы им стать; когда-нибудь, возможно, мы сможем насладиться философией, но пока она для нас еще мертва и пустое знание.

Такое созерцание, и даже именно посредством его последствий для теоретического способа мышления, обладает широчайшими последствиями для практического устроения человека. Что может повлиять на того, кто в каждый момент своей жизни готов сказать и повторить и обладает силой верить в это: «Все, что меня окружает, есть голое явление, которого для меня не существует, которое существует только в той мере, в какой я хочу, чтобы оно для меня существовало; которое для меня есть не что иное, как то, что я делаю из него для себя; которое не обладает на меня никаким влиянием кроме того, какое я ему даю». Что может сбить его с толку, изменить его твердые планы? Земные радости? Он знает, что живет в мире заблуждения и хочет жить только там, где он должен жить, и никто не свободнее него от противоразумной глупости бесцельной борьбы против природы. Он предается милому обману и позволяет ему играть с собой до тех пор, пока Он этого хочет, а не пока этого хочет обман. Он больше не хочет и делает

знак колдовству, и оно исчезает; и Он вновь здесь, один и тверд, основан на себе самом. — Или на него могут повлиять земные страдания? Но что же это такое, что должно быть для него страданием? Насколько жизнь для него еще стоит того, чтобы жить, т. е. насколько он для себя стоит жизни, а жизнь со своей стороны стоит его, настолько у него все еще большие радости, чем страдания; ведь он обладает высшей, все перевешивающей радостью — радостью от себя самого, которая становится тем сильнее и приносит тем более высокое наслаждение, чем больше страдания загоняют его в него самого. А самое страшное из того, что может с ним случиться, что же это? Это то, что обычно называют смертью. А что же такое эта смерть, это так часто пугающее, самое ужасное из того, что можно встретить на земле? Смерть есть явление, как и все другие явления; но никакое явление не затрагивает Я; она пугает, когда мнят, что она затрагивает Я. Однако для того, кто чувствует свою самостоятельность, физически невозможно даже помыслить что-нибудь подобное. Смерть для него — конец определенного ряда явлений и ничего более. Что будет в конце этого ряда, он не знает, и это самая малая из его забот. Он пребудет, это он знает; для него невозможно помыслить, что его не будет, ведь Я есть то, от чего он не может абстрагироваться. Пытаться помыслить себя не существующим есть полнейшая бессмыслица.

Это умонастроение, уважаемые господа, есть философия, и это единственная философия. Философия не то, что вертится в нашей памяти, не то, что можно прочесть в наших книгах, но то, что охватывает и пересоздает наш дух и вводит в более высокий духовный порядок вещей, это — философия. В нас, в нас долж-

на быть философия, само наше существо в целом, весь наш дух и строй сердца должен быть философией.

Вот философия, к которой устремлены и должны стремиться все наши спекуляции. Не заблуждайтесь, уважаемые господа, все, что я или какой-нибудь преподаватель может Вам преподать, это не философия. Может быть, для нас, если только мы сами обладаем ею, передать же ее вовне мы не можем. Все наши философе́мы суть тела, и ничего, кроме тел, которые мы передаем Вам, чтобы Вы с их помощью развили философию в самих себе из самих себя и посредством самих себя. Но без этих тел это не может произойти.

Я должен объяснить — и намерен свободно пускаться в разъяснения при любой опасности превратного понимания, — что напрасно ожидают удовольствия, которое готовит философия, напрасно ожидают этой твердости духа, этой непоколебимой возвышенности души (Seele), этого равнодушного презрения ко всему чувственному, этой внутренней жизни в себе самом, если не хотят дать себе труда, вступив в нее тернистым путем спекуляции. Эта спекуляция, которая и без того мучительна только сначала, вскоре приносит с собой свои собственные радости, одновременно дает и материал и силы его охватить и постичь, которых узкие души не имеют. Кто хочет лишь почерпнуть с поверхности результаты, а доказательства, которыми они подтверждены, оставляет в стороне, получает даже и не результаты, а лишь их голые формулы. Он хочет тепла без света; но его тепло не будет долговечным, ведь оно не имеет основы и первый же ветерок возражений или сомнения выстудит его. Вот философия, о которой я утверждал, что она делает излишними все прежние

средства помощи и спасения, которые и без того уже не применимы; что она преображает человека и подымает его к новой жизни; что с ее открытием начинается совершенно новая эпоха человеческого рода, или, если угодно, начинается совершенно новый человеческий род, для которого все предшествующее человеческое существование и деятельность на земле должны быть рассматриваемы в лучшем случае как подготовка, если вообще будут иметь какую-нибудь ценность. Это философия, к которой мы все призваны нашей эпохой и в возделывании которой мы сможем принять участие, как только захотим этого.

Третья лекция

Уважаемые слушатели! В этих лекциях мы говорим о различии духа и буквы в философии. Сам материал философии есть продукт духа; и тот, кто философствует без духа, тот философствует о ничто, а так как о ничто философствовать невозможно, то он вообще не философствует, а просто повторяет правила того, как надо философствовать. Таково было содержание нашей предшествующей лекции.

Мы доказали это следующим образом. Философия есть систематическая история человеческого духа в его всеобщих способах действия. Если возможна систематическая история этих способов действий, то необходимо от всего, что имеется в нашем сознании, отделить то, что не принадлежит к этим способам действий, что есть, например, предмет, на который направлена деятельность человеческой души (*Gemüth*). Поэтому

для возможности философии необходимо *абстрагироваться*; вытесняются все представления, присутствующие без нашего сознательного содействия. На их место должны быть поставлены другие, которые подвергаются рефлексии. Но представления, о которых должно рефлексировать в философии, не добываются посредством и с помощью одной только абстракции, сначала они, по меньшей мере отчасти, т. е. в той мере, в какой в них содержится созерцание, должны быть произведены способностью воображения. Эта способность силы воображения, в особенности поскольку она поднимает до сознания более высокие, не встречающиеся в обычном опыте образы, называется духом. Поэтому без духа не возможен даже и материал философии.

Во всем этом исследовании предполагалось, что правило в отношении того, от чего надо абстрагироваться и о чем надо рефлексировать, дано, что путь, которым производится материал возможной философии, известен. Поэтому ясно, что более высокий вопрос: откуда получают вообще правило философской рефлексии и как можно убедиться в его верности, пока еще остается совершенно без ответа.

Я попытаюсь сделать понятней, о чем, собственно, идет речь в этом исследовании. Тот, кто принимает возможность философской системы, принимает, если он действительно понимает сам себя, то, что человеческий дух действует по твердым, неизменным и необходимым законам. Оба положения или вовсе не сообщают ничего определенного, или гласят Одно и то же. Если бы действия человеческой души (*Gemüth*) не следовали устойчивым законам, то как бы вообще кому-нибудь могло прийти в голову установить о ней что-либо определен-

ное и общезначимое, сказать: «Это так, было так и так будет всегда»? Тот, кто принимает возможность философской системы, принимает то, что в этих законах есть определенный порядок и иерархия; что между ними существуют устойчивые отношения; что есть наивысший всеобщий закон (тот, что от Я невозможно абстрагироваться), а для того, что в его сфере остается еще неопределенным этим законом, — также особенные законы, для того же, что в их сфере остается неопределенным, — еще более особенные законы и т. д. Так все солнца, а с ними и все возможные небесные тела вращаются во всеобщем движении вокруг, разумеется, только мыслимой мировой оси; все же планеты в их особенном движении, а с ними и их луны вращаются вокруг своих солнц; а луны в их особенном движении — вокруг своих планет.

Однако эта система законов не навязывает нам себя и не может стать нам известной без нашего содействия. Всякое событие в нашем духе происходит по самым всеобщим, более всеобщим, особенным и индивидуальным законам, которые все имеют место в одном и том же событии, проявляются как Один закон, если только они вообще проявляются как законные, и в этом едином событии вовсе не могут быть различены. Это так же невозможно, как невозможно для астронома, который бы наблюдал только Одну звезду и ничего больше, в ее движении, которое ему представляется единственным, различать разные законы, по которым происходит это движение, или ее многообразные движения, которые должны быть различаемы посредством этих законов, — ее движение, общее ей со *всем космосом*, движение, общее у нее только с *некоторыми* другими звездами, и движение, свойственное только ей *одной*.

Именно для того, чтобы различать эти многообразные, *всеобщие, общие и особенные* законы, которые могут иметь место в одном и том же действии человеческого духа, нужно от *чего-то* абстрагироваться, о *чем-то* другом рефлексировать, и таким путем философская рефлексия должна подниматься от особенного к общему, от общего к всеобщему.

Ясно, что верность результатов зависит от верности пути, которым идет рефлексия; зависит от того, действительно ли в ходе рефлексии абстрагировались сначала от единичного, потом — от особенного закона, а затем — от еще на одну ступень более высокого и т. д.; не был ли пропущен какой-нибудь член, не был ли какой-нибудь помещен в более низкий или более высокий порядок, чем тот, к которому он принадлежит. Ясно, что для возможности такой рефлексии предполагается не меньше, чем должно быть найдено; а именно, по каким законам действует наш дух и как эти законы относятся друг к другу в плане их большей или меньшей всеобщности — короче, что намеченное исследование или *невозможно*, так как до исследования нельзя знать того, что только посредством него и должно быть найдено, или *бесполезно*, так как то, что искомо, уже известно.

Короче и яснее! Я хочу знать, по каким законам действует мой дух. Я не могу усмотреть этого никаким другим образом, кроме как сравнив его действие с законом. Но в таком случае мне уже должен быть известен закон, по которому я намерен проверять действие. Зачем тогда я исследую то, что я знаю? Или, если я не знаю, как же я могу исследовать? Если знание есть единственное условие исследования? Совершаю ли я

тогда посредством того, что я называю исследованием, что-нибудь, кроме того, что просто повторяю то, что я уже заранее знал?

Из этого круга невозможно выйти, опираясь на голые размышления; и возможность какой бы то ни было философии, какой бы то ни было систематической истории человеческого духа, была бы полностью исключена и уничтожена, если бы человек был бы не более чем *мыслящим* существом и если бы он не обладал еще другой способностью, кроме той, которую мы называем *разумом* в узком смысле слова.

Здесь в качестве средства выступает стремление к истине, которое, если его дают образовать и образуют, становится *чувством* истины. Предчувствие того, что тут или там должно нечто быть; что, чтобы найти, нужно идти тем или этим путем. Нашли или не нашли, выигрыш есть в любом случае, в первом случае — истина, во втором — тот урок, что на этом пути невозможно ничего найти и что его следует вычестить из суммы путей, которые надо пройти.

Кто не увидит того, что чувство истины есть не что иное, как чувство, и что, для того чтобы им воспользоваться, нужно поднять его до сознания, сделать для себя внятным его намеки, по меньшей мере настолько, чтобы двинуться в указываемую им сторону; что ему, для возможности сделать хотя бы первый шаг к философии, принадлежит способность поднимать чувства до сознания, т. е. то самое, что мы в узком смысле слова называли *духом*?

Так было всегда. Все, кто когда-либо становились изобретателями в философии, все, кто разрабатывали новые системы, даже если они и не утверждали этого

о себе, но все же были *одной* из необходимых попыток человеческого духа по созданию наукоучения, все они, говорю я, обладали духом. Их последователи, которые были лишь последователями, учили *наизусть* и пересказывали то, что те *чувствовали* и *мыслили*; вместо духа, которого они не заметили, выставляли бесполезную букву. Приводить примеры здесь неуместно.

Дух необходим также еще и в другом отношении, для решимости следовать в указанном им направлении. Чувство указывает путь, которым можно прийти к истине, но оно ведь только *указывает*, оно не *дает* истины. Всем тем из Вас, уважаемые господа, кто когда-либо меня слушал, известно, что я все в человеческом духе возвожу на чувство; Вы, однако, поняли бы меня совершенно неправильно, если бы посчитали, что, по моему мнению, в отношении какого-нибудь предмета нужно оставаться при чувстве. Чувство должно быть прояснено и развито, оно должно быть обособлено и определено способностью суждения. Поднимать свое чувство до ясного сознания — вот что такое дух; опираться на свое голое чувство как на доказательство — это бездуховность, обильный, никогда неискоренимый источник всякого фантазерства. Я сказал, что мы должны следовать указанию чувства, но, чтобы на это хотя бы решиться, необходим дух. Всегда остается возможность того, что в конце нашего пути мы ничего не обретем, что плохо; или что мы найдем, что вообще нет ничего верного, истинного, твердого, основательного, что то, за что одно мы до сих пор крепко держались и на чем мы возводили наши задушевные убеждения, есть не что иное, как мечта — и это было бы еще хуже. И мы должны подвергнуть усилия долгой работы и

глубоких размышлений этой опасности? Что могло бы побудить нас к этому, кроме чистейшей любви к истине ради нее самой — глубочайшего чувства нашего собственного высокого достоинства и нашего великого назначения; его же не может постичь никто, кто не обладает духом, причем в значительной мере. Тот, кто не способен на это умонастроение, не способен принять такое решение: я *хочу* добраться до истины, чего бы это ни стоило и какой бы не оказалась истина; я *хочу* знать, в чем тут дело, и, если я найду, что все это пустое, я никогда не стану изобретателем, по крайней мере, в философии.

«Но ведь и мы этого не хотим, — могли бы сказать многие из Вас. — Так как речь здесь идет лишь об изобретении новых, лучших, более охватывающих и плодотворных методов, то эти замечания могут касаться философов по профессии, и в особенности тех, кто стремится к продвижению науки. Но это не наша задача; мы выбрали другую специальность и совершим в ней то, что в ней положено совершить, насколько мы это понимаем. Философия для нас лишь вспомогательная наука, и мы надеемся, что наш преподаватель философии познакомит нас с наилучшими методами из тех, что есть, и пройдет их с нами. В этом вопросе мы должны положиться на него и довериться ему».

В этом возражении кое-что верно, а кое-что нет. Верно, что не стоит и думать об изобретении методов, касающихся значительной части целого или даже всего целого до тех пор, пока не обозрешь целое и не привыкнешь мыслить остро, делать общие обзоры, произвольно переходить от одной точки зрения к другой, сравнивать их и быстро схватывать объемистое целое.

Но в то же время верно и то, что каждый должен по-своему постичь и воспринять в свою индивидуальную систему мышления отдельные моменты философской системы. *Самая совершенная лекция может и обязана только сузить круг*, в пределах которого находятся возможные заблуждения; но в этом как можно более узком круге истина есть *лишь одна-единственная точка* и учащийся должен сам, посредством своих сил, ухватить и постичь *ее*. Никакой преподаватель не может и не обязан полностью индивидуализироваться. Как кто-нибудь должен воспринять нечто в свой индивидуальный способ мышления, как соединить это с тем, что он до сих пор считал истинным и решенным, — такой метод каждый должен изобрести для себя сам, и ему никто не может его дать. А это возможно, только если есть, хотя бы в какой-то степени, *дух*. Буквоед ничего не постигает ясно, а заучивает и пересказывает. Он ничего не схватывает способностью воображения и рассудком, только лишь памятью. В его памяти болтается масса вещей, которые, однако, ему не принадлежат, но совершенно ему чужды. «Тот-то сказал то-то, это напечатано в такой-то книге» — вот последнее и высшее доказательство, которого мы можем ожидать от него. Философии сильно вредило и в особенности вело к дурной славе о ней даже среди порядочных людей то, что за каждым великим человеком сразу следовали другие, не настолько великие, превращавшие его произведение, созданное и постижимое только в духе, в катехизис, который можно заучить и который вскоре и начинали заучивать. Философии кроме прочего можно помочь еще тем, что начать излагать ее так, чтобы ее невозможно было заучить; и для этого имеются

подходящие средства, которые будут действенны как минимум еще долго. Тот, кто чувствует в себе потребность и желание, отдается работе без остатка до тех пор, пока не постигнет, и кроме знаний достигает еще и укрепления сил. Тот, кто совершенно об этом не заботился — если, конечно, среди молодежи есть такие, во что я не верю, — поостережется, по крайней мере, говорить о вещах, о которых ему должно быть известно, что он их не понимает...

Я должен обратить Ваше внимание еще на один момент в философствовании, в каком отношении для него необходим дух в прежде установленном значении слова.

Главное правило всякого целесообразного философствования состоит в том, что мы должны постоянно видеть *целое*; что мы при каждом, даже кажущемся незначительным, мелочным, исследовании должны, по меньшей мере, чувствовать его; что это чувство всегда должно сопровождать нас на нашем пути и что мы не должны совершать ни единого шага на этом пути, не руководствуясь духом целого. Вот то, что отличает *настоящего философа* от *рассуждателя*, — отличие, которое мы чувствуем, даже если и не всегда сразу ясно мыслим. Рассуждатель отличается от истинного философа вовсе не глубиной спекуляции. Спекуляции не ведома никакая граница, кроме границы человеческого разума, той, что от Я невозможно абстрагироваться. Бессмысленно и глупо пытаться положить ей какую-нибудь другую. Рассуждатель не может забраться глубже, чем истинный философ. Обычно он забирается вовсе не так уж глубоко, оставаясь, по сравнению с ним, на поверхности. Но отличие состоит в том, что

рассуждатель философствует без чувства целого, а истинный исследователь — с ним.

Рассуждатель бросается в исследование отдельных вопросов, как будто все дело в *них*, от *них* все зависит, как если бы они были для себя сущим целым. В то время как он занят их исследованием, он не видит ничего, кроме них, они для него и есть его мир. Истинный философ все связывает с целым; всё есть для него то, что оно и есть на самом деле — часть целого. Поэтому первый порождает вымороченные, сухие, маленькие мысли, за которые нельзя взяться без опасения их разбить, которые не обладают ни твердостью, ни надежностью, ни силой; второй придает своим тончайшим исследованиям надежность и твердость тем, что подходит к ним от целого и внутренне связывает их с ним. Поэтому первый проваливается в пропасть, в которой ничто не дает ориентира и где он не находит духовной пищи; второй посредством связи с целым всегда имеет предписание, насколько глубоко он должен зайти, и он не предпринимает ничего излишнего. Первого, при всех его стараниях, ничто не поддерживает и не вознаграждает, кроме заинтересованности в своем собственном маленьком остроумии; второй при каждом своем исследовании, и при кажущемся малозначительным, и при кажущемся важным, исходит из интереса к истине, человечности и совершенствованию, и одно ему настолько же свято, как и другое, потому что принадлежат одному возвышенному целому.

Изысканные люди, люди, как они это называют, большого света смеялись над некоторыми затрагиваемыми философами вопросами, как над пустой вездливостью и педантичным витанием в облаках; а так

как никто не может быть полностью неправ, то можно принять, что даже изысканные люди не совершенно неправы. И они, конечно, правы, и их насмешки попадают в цель, если они направлены против рассуждателя, который с боязливой внимательностью исследует свои вопросы, не зная, зачем ему нужны искомые им ответы; он поднимает их ради них самих. Их насмешки не достигают цели, а обращаются против них самих, если они направлены против того, кто усматривает важность этих исследований для системы в целом, их, хотя и опосредованную, но все же внутреннюю взаимосвязь с теми истинами, на которых целиком покоятся нравственность и умиротворение человека.

Кто не увидит, что это постоянное, непрестанное созерцающее чувство целого в исследованиях, которые уже и сами по себе требуют всего нашего внимания и напряжения сил, возможно только при том условии, что философию превратят в себя самих, что ее дух сделают своим собственным духом, короче, что совершенно перенесутся в то состояние души (Seele), которое я описал восемь дней назад;³ описание, которое я сейчас не могу и не хочу повторять. Тогда, и только тогда наука священна для нас; только тогда мы относимся к ней в каждой из ее частей достойным образом; только тогда мы можем принимать такое же сердечное участие в самых незначительных исследованиях, как и в непосредственно наиважнейших, так как в этом случае мы всегда живо чувствуем, что первые ведут к последним.

Тогда, и только тогда философия воздействует на наше практическое уmonoстроение так, как должна,

³ Т. е. на предыдущей лекции.

ведет к согласию с самими собою в мышлении и действии. Если в жизни признают те заблуждения, которые опровергают в кабинете; если в мире восхищаются тем или опасаются того, что презирают за письменным столом или за кафедрой; если придают значение своим стараниям, заботам и поту, а в своих сочинениях объявляют их неважными, ничтожными, тщетными — это вернейшее доказательство того, что философию в своем духе еще не постигли; что она для нас остается еще чуждой, не принадлежащей нам добавкой; что она для нас парадная одежда, в которую мы облачаемся по большим праздникам и сбрасываем с себя там, где не видим больше необходимости принуждать себя. Кто философствует духом, в высказываниях и поступках того всем показывают себя его теоретические основоположения; из каждого из них тот, кто сам обладает духом, может заключить ко всей системе этого человека, ведь они взаимосвязаны с системой в целом и с отдельными ее моментами. Если он здесь, то он здесь всегда целиком, и если он действует, то действует всегда целиком, ведь он Одно и в нем нет разделения.

Тогда, и только тогда философия дает то, без чего даже единственно истинное блаженство, уважение к самому себе и согласие с самим собой, остается неполным и ненадежным, — *обоснованное доверие к себе самому*. Лишь тот способен на возвышенную мысль — я всегда буду руководствоваться теми основоположениями, которыми я руководствуюсь сейчас, — кто полностью воспринял эти основоположения в свою душу (*sein inneres*), для кого они стали его самостью (*Selbst*) и кто в каждый миг своей жизни чувствует физически невозможным отделить себя от них, если только он не хочет

отделить себя от себя самого. Все вне нас изменчиво и ненадежно; мы можем потерять все и в свое время все потеряем; все может нас покинуть и все в свое время нас покинет. Горько осознавшему это, если он не чувствует свое Я и не может постичь того, что *он сам* останется верным себе. Что нам встретится, этого мы не знаем и не можем знать. Мы можем знать только то, как мы будем действовать; и блажен тот, кто это знает, ведь лишь на этом покоится все наше значение и благополучие.

Чтобы породить в себе это настроение, необходим дух, та степень духа, на которую я много раз указывал и которую описывал, которой я Вам желаю самым искренним образом и которую я всем тем, что я Вам говорю, пытаюсь вызвать, пробудить, возжечь в Вас.

ОБ ОЖИВЛЕНИИ И ПОВЫШЕНИИ ЧИСТОГО
ИНТЕРЕСА К ИСТИНЕ

Напрасно надеются найти истину с помощью какого-нибудь счастливого случая, если не чувствуют себя вдохновленными живым интересом искать ее, отрекшись от всего кроме нее.¹ Поэтому для каждого, кто намерен утвердить в себе достоинство истины, важен вопрос: что я должен сделать, чтобы пробудить в себе чистый интерес к истине или, по меньшей мере, сохранить, повысить и оживить его?

Интерес к истине, так же как и любой интерес, основывается на изначально имеющемся в нас стремлении. Среди наших чистых стремлений есть и стремление к истине. Никто не *хочет* заблуждаться, и каждый заблуждающийся считает свое заблуждение истиной. Если бы можно было убедительным для него образом доказать ему, что он заблуждается, то он тут же отказался бы от заблуждения и вместо него ухватился бы за противоположную истину.

Если добавляется нечто, что связано с этим чувством, открывают ли, как в нашем случае, истину как таковую, или познают заблуждение в качестве заблуждения, то необходимым образом возникает одобрение

¹ Данная статья впервые была опубликована в журнале И. К. Ф. Шиллера «Оры» в 1795 г. Т. 1. Тетрадь 1. Перевод осуществлен по изданию: Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke. 8 Bände. Berlin, Veit & Comp., 1845/46. Bd. 8.

первой, отвращение от последнего; и то, и другое совершенно вне зависимости от содержания и следствий этой истины и этого заблуждения. Из повторения чувств такого рода возникает интерес к истине вообще. Поэтому такой интерес не может быть *создан*; возможность его основана на сущности разума, а выражаться он начинает, будучи разбужен в опыте миром вне нас, без всякого нашего сознательного содействия; однако этот интерес можно *повысить*.

Это, как и любое нравственное действие, осуществляется посредством свободы. Однако все правила применения свободы уже заранее предполагают ее; и разумно только следующее обращение: воспользуйся своей свободой, кто уже ею воспользовался! Этот первый акт свободы, это разрывание цепей природной необходимости происходит без нашего осознания того, как он произошел. Как мы не осознаем наш первый шаг в царство сознания вообще, так не осознаем мы и наш переход в царство моральности. Неведомо откуда в нашу душу (Seele) ниспадает искра, которая долго, наверное, тлеет, потаенная во мраке. Она разгорается, распространяется, превращается в пламя, пока не охватит, наконец, всю душу.

Любой практический интерес в человеке сам себя сохраняет и оживляет; в этом состоит его сущность. Любое удовлетворение усиливает его, обновляет его, еще больше выделяет его для сознания. Чувство увеличившейся потребности — единственное удовольствие для конечного существа. Потому главное предписание для повышения любого интереса в человеке, а тем самым и интереса к истине, звучит так: *Удовлетворяй свое стремление!* Отсюда для нашего случая проистекают

два следующих правила: устраняй всякий интерес, который противоречит чистому интересу к истине, и стремись к любому удовольствию, которое поддерживает чистый интерес к истине!

Пусть Вас не смущает рекомендация удовольствия, справедливо подозрительная в других случаях. Поскольку ведь каждое стремление, которое основано в разумной природе человека, образуется посредством удовольствия и только посредством него. Удовольствие, основывающееся лишь на удовлетворении животной чувственности, пожирает и уничтожает себя в себе самом, и о нем здесь речь не идет. Духовное удовольствие, как, например, эстетическое, само повышает себя. Поэтому также верно, что выставленное выше правило — единственное, которое может быть указано для повышения какого-либо духовного интереса. Совершенно другой вопрос, *всякое* ли духовное удовольствие нужно непременно рекомендовать. Ответ на него зависит от ответа на более высокий вопрос: непременно ли должно повышать стремление, с которым связано удовольствие? А этот — от еще более высокого: не должно ли это стремление подчинять другому? Так эстетическое стремление в человеке, разумеется, должно подчинять стремлению к истине и высшему из всех стремлений, стремлению к нравственному благу. Может ли стремление к истине войти в конфликт с более высоким, станет ясно само собой из нашего исследования. Но избегать каких-либо выражений, потому что они были опорочены, я не считаю нужным, по меньшей мере здесь.

Наш интерес к истине должен быть *чистым*; истина, только потому, что она истина, должна быть по-

следней конечной целью всего нашего учения, мышления и исследования.

Но сама по себе истина *формальна*. Истина есть согласие и взаимосвязь во всем, что мы принимаем, в то время как противоречие в нашем мышлении есть заблуждение и ложь. Все в человеке, тем самым и его истина, подчинено этому высшему закону: будь всегда в согласии с самим собой! В применении к нашим *поступкам* вообще это означает: поступай так, чтобы суть твоего поступка, насколько ты можешь это знать, могла бы стать вечным законом твоих поступков; что, в применении к нашим *суждениям*, означает: суди так, чтобы суть этого твоего суждения ты мог бы мыслить как вечный закон для всех твоих суждений. Суди об этом определенном случае так, как ты считал бы разумным судить во всех случаях. Никогда не делай исключений в своих заключениях. Всякое исключение есть софистика. Здесь друг истины отличается от софиста. Если рассматривать утверждения обоих сами по себе, то, возможно, первый заблуждается, а последний прав; и все же первый есть друг истины, даже если он заблуждается, а последний — софист, даже тогда, когда он высказывает истину, потому что она служит его цели. В высказываниях друга истины нет, однако, ничего противоречивого, он идет своим прямым путем, не сворачивая ни вправо, ни влево, софист постоянно изменяет свой путь и выписывает свою кривую линию так, чтобы достичь желательного для него пункта. Первый вообще не имеет в виду никакого пункта, а ведет свою прямую линию, какой бы пункт при этом не встретился.

Этому интересу к истине ради ее голой *формы* как раз противоположен всякий интерес к *определен-*

ному содержанию положений. Для этого материального интереса важно, не как было что-либо найдено, а что найдено.

Мы прежде утверждали нечто, снискали, вероятно, этим одобрение и почет и были тогда в этом искренни. Наше утверждение тогда было, правда, не *всеобщей* истиной, которая основывается на сущности разума, а истиной для нас, которая основывалась на нашем тогдашнем способе мыслить и воспринимать. Мы заблуждались, но не обманывали ни себя, ни других. С тех пор или мы сами продвинулись дальше в исследовании, еще больше приблизили наш индивидуальный способ мыслить к идеалу всеобщего и необходимого способа мышления, или другие указали нам на наше заблуждение. То содержательное положение, которое прежде было для нас формальной истиной, стало для нас, по той же причине, по которой оно было ею, формальным заблуждением; и если мы верны самим себе, то мы сразу же откажемся от него. Но тогда мы должны познать, что мы заблуждались; может быть, что другой видел дальше, чем мы. Если наш интерес к истине не чист и не достаточно силен, то мы станем защищать себя, насколько только сможем, от проникающего к нам убеждения; и тут для нас дело идет не о форме, а о материи положения; мы защищаем ее, потому что она наша, и потому для нас суетная слава важнее, чем истина.

Мнение льстит нашей гордости, нашей самонадеянности, нашему стремлению к господству. Его потрясают сильнейшими доводами, против которых мы ничего не можем возразить. Позволим ли мы себя убедить? Но в таком случае мы должны или отказаться от наших несправедливых претензий, или признать се-

бя людьми, сознательно и обдуманно попирающими справедливость. Стоит ожидать, что мы станем противодействовать этому убеждению, насколько только это будет в наших силах, и что во всех извивах своего сердца мы будем искать лазейки, чтобы избежать его.

Вторым препятствием для чистого интереса к истине является леность духа, робость перед трудностью размышлений. Человек от природы представляющее существо, но посредством нее и ничего больше. Природа определяет ряд его представлений, как она определяет сочленение частей его тела. Его дух есть машина, как и тело, только машина другого рода, представляющая машина, определенная воздействием извне и своими необходимыми природными законами изнутри. Он может много знать, много изучить, много читать, много слышать, и все же ничего более. Он позволяет обрабатывать себя писателям или ораторам и в комфортном покое созерцает, как одно представление в нем сменяется другим. Как неженкам Востока в их банях специальные мастера разминают суставы, так подобные люди дают искусникам другого рода разминать их дух, и удовольствие тех не намного менее благородно, чем этих.

Деятельно противостоять этой слепой склонности, вмешиваться в механизм следования идей и повелевать им, направлять его к определенной цели и не уклоняться от этого направления, пока цель не будет достигнута — все это вопреки природе и требует напряжения и отречения.

Бездеятельное попустительство прямо противоречит интересу к истине. В такой ситуации обращают внимание не на истину или неистину, а только на раз-

влечение, которое нам приносит эта смена представлений. Посредством этого мы также не приходим к истине; ведь истина есть единство, а оно должно быть произведено деятельно и свободно, посредством напряжения и приложения собственных сил. Если предположить, что на этом пути по воле счастливого случая действительно напали бы на представления, которые сами по себе были бы истинны, то они все же не были бы истинными *для нас*, ведь мы не были бы убеждены своим собственным размышлением в их истинности.

Оба безобразия объединяются, когда избегают всякого исследования, боясь, что оно потревожит их покой и их веру. Что может быть недостойней разумного существа, чем такая отговорка? Если их покой, их вера обоснованы, то зачем тогда бояться исследования? Благость их дела необходимым образом выиграет ведь от ярчайшего освещения. Но может быть, они просто опасаются наших обманчивых умозаключений, нашего искусства убеждать? Однако если они не слышали и не хотят слышать наших умозаключений, то откуда они знают, что они обманчивы? Или они не доверяют способности своего рассудка разрушить любую ложную видимость, которая противится их убеждениям, хотя в то же время они доверяют ему в несравнимо большем, в том, что он без особых размышлений отыскал единственно возможную чистую истину? Или их покой, их вера беспочвенны, и им, следовательно, вовсе нет дела до того, обоснована она или нет, лишь бы их сладкий уют не был потревожен? Им важна вовсе не истина, а лишь привилегия считать истинным то, что они до сих пор считали таковым, все равно, из-за привычки ли или из-за того, что его содержание льстит их

лености и испорченности. С ее помощью они получают надежду стать добродетельными и блаженными без всякого своего содействия, а может быть, — и без добродетели блаженными, хорошенько наслаждаться, ничего не делая, позволить другим работать за себя, если нравится быть ленивыми и испорченными.

Все интересы указанного рода ложны, и первый шаг к повышению чистого интереса к истине состоит в их искоренении. Второй — предаться всем удовольствиям, которые дает чистый интерес к истине. *Истина сама по себе*, поскольку она состоит в гармонии всего нашего мышления, доставляет удовольствие, и удовольствие чистое, благородное, высокое.

Душа, которой вне зависимости от важности предмета безразлично, заблуждается она или нет, подла. Дело здесь, собственно, вовсе не в содержании и следствиях положения, а лишь в единстве и согласии всей системы человеческого духа. Человек *обязан* быть согласен с самим собой, он *должен* создать собственное, состоятельное целое. Только при этом условии он человек. Тем самым сознание полного согласия с самим собой в нашем мышлении или же добросовестного стремления к такому согласию есть непосредственное сознание нашего утвержденного человеческого достоинства и приносит моральное удовольствие.

Стремлением и производимой им гармонией доказывают себе, что образуют самостоятельное, независимое от всего, что не есть наша самость (Selbst), существо. Становятся причастны возвышенному чувству: я есть то, что я есть, потому что я этого хочу. Я мог бы захотеть позволить колесам необходимости продолжать двигать мною, я мог бы захотеть позволить определить

мои убеждения впечатлениям, которые я получил в силу природы, склонностям моих страстей, мнениям, которые мне хотели привить мои современники; но я этого не хотел. Я вырвался, самостоятельно искал определенного мной самим направления; я стою ныне в этом определенном пункте и я добрался сюда посредством себя самого, собственного решения, собственными силами. Становятся причастны возвышенному чувству: я всегда останусь тем, что я есть сейчас, потому что я всегда буду хотеть этого. *Содержание* моих убеждений будет, правда, изменено продолжающимися исследованиями, но важно не это. Никогда не изменится их *форма*. Я никогда не признаю за чувственностью, за какой-нибудь вещью вне меня влияния на образование моего способа мыслить; я всегда буду оставаться, насколько будет хватать моего кругозора, в согласии с самим собой, потому что я всегда буду хотеть этого.

Это строгое и резкое отличие нашей чистой самости от всего, что не есть мы Сами, есть истинный характер человечности; сила и охват этого чувства самости определяет степень нашей гуманности; а она — все наше достоинство и все наше блаженство.

С этой непоколебимой убежденностью в том, что он всегда останется в согласии с собой, решительный друг истины спокойно шествует путем исследования, не боясь ожидающих его препятствий. Того, кто еще не стал по-настоящему Одним с собой, чего он, собственно, ищет и хочет, больше всего пугает, когда он на своем пути встречает положения, противоречащие всем его прежним мнениям и мнениям его современников и предшественников; и эта пугливость определенно есть одна из основных причин, почему человечество

так медленно продвигается вперед по пути к истине. Тот, кто ищет истину ради нее самой, полностью свободен от этой пугливости. Он отважно смотрит в лицо любому, сколь угодно странному следствию. Вопрос не в том, имеет оно странный или привычный вид, противоречит ли оно его мнению и всем прежним мнениям. Вопрос состоит в том, согласуется ли оно, насколько можно об этом судить, с законами мышления или нет, это он и исследует. Выяснится, что согласуется, — он примет его как священную досточтимую истину; выяснится, что не согласуется, — он отбросит его как заблуждение, не потому, что оно противоречит общему мнению, а потому, что оно, насколько он может судить, противоречит законам мышления. До тех пор он совершенно нейтрален в отношении него; он не поднимает вопроса о его содержании, оно ему известно, он должен исследовать его форму.

С холодным спокойствием и твердой решимостью смотрит он на суматоху человеческих мнений вообще и своих собственных соображений и сомнений. Она взвихряется и бушует *вокруг него*, но не *в нем*. Он сам спокойно смотрит на эту бурю из своей недостижимой твердыни. В свое время он прикажет ей и она, волна за волной, уляжется. Он желает лишь гармонии с самим собой и осуществляет ее настолько, насколько далеко он продвинулся. Далее в его мнениях еще беспорядок, это не его вина, ведь туда он еще не добрался. Он доберется и туда, и тогда этот беспорядок претворится в прекраснейший порядок.

Что же, в конце концов, было бы самым трудным на этом пути? Предположим, что в качестве последнего результата своего стремления к истине он на-

шел бы, что вообще нет никакой истины и достоверности, или потому, что конечный разум ограничен, что, впрочем, невозможно, или потому, что он как индивидуум ограничен. Он подчинился бы даже и этой судьбе, горчайшей из тех, что могли бы ему выпасть; ведь он, хотя и несчастен, но безвиновен; он знает о честности своего исследования, и это заменяет ему любое счастье, какое он может иметь.

Так же спокоен — если стоит упоминать об этом обстоятельстве — останется решительный друг истины в отношении того, что станут говорить о его убеждениях *другие*, если он будет обязан им о них сообщить; а ученый всегда обязан, так как он исследует не только для себя, но и для других. Ведь вопрос не в том, мыслим ли мы согласно с другими, а в том, согласно ли с собой. Если да, то мы, без всякого нашего содействия и опроса мнений, можем быть уверены в том, что оно согласуется и с мышлением других, тех, кто в согласии с самим собой; ведь сущность разума во всех разумных существах. Одна, и повсюду та же. Как мыслят *другие*, мы не знаем и не можем исходить из этого. Мы можем постичь, как должны мыслить *мы*, если хотим мыслить разумно; и так, как должны мыслить *мы*, должны мыслить все разумные существа. Все исследования должны происходить изнутри, а не снаружи. Я не должен мыслить, как мыслят *другие*; но я должен принять, что другие должны мыслить так же, как должен мыслить я. Достойная ли это цель для разумного существа — стремиться к согласию с теми, кто не согласен с самим собой?

Чувство силы, прилагаемой ради формальной истины, приносит чистое, благородное, непреходящее удовольствие.

Такое удовольствие нам может принести только то, что есть наша собственность, что мы приобрели себе достойным употреблением своей свободы. То, что, напротив, дано нам извне без нашего содействия, не приносит чистого самоудовольствия. Оно не наше и может быть также вновь забрано у нас, как было дано; в нем мы наслаждаемся не самими собой, не нашей собственной заслугой и нашей собственной ценностью. Так обстоит дело, в особенности, с силой духа. То, что называют светлой головой, врожденным талантом, улыбкой природы, не является предметом разумного самоудовольствия, ведь в этом не имеют никакой собственной заслуги. Если я получил более чувствительную, деятельную организацию, если с момента моего вступления в жизнь на нее было произведено более сильное и целесообразное воздействие, то что совершил здесь я? Разве я придумал эту организацию, выбрал ее среди многих, усвоил ее себе? Разве я рассчитал и осуществил те воздействия, которыми встретила меня при моем вступлении жизнь?

Моя сила есть *моя*, лишь насколько я произвел ее посредством свободы; но кроме ее направления я не в состоянии ничего в ней произвести; и в этом-то и состоит истинная сила духа. Слепая сила не есть сила, скорее бессилье. Однако направление я даю ей посредством свободы, ее правило состоит в том, чтобы всегда действовать в согласии с самой собой; до того она была чуждой силой, силой Безвольной и Бесцельной природы во мне.

Эта сила духа укрепляется и повышается употреблением, и это повышение приносит удовольствие, ведь оно есть заслуга. Оно приносит подъем сознания;

я был машиной и мог остаться машиной; я своими силами, по собственному побуждению сделал себя самостоятельным существом. Тем, что я теперь с легкостью, свободно направляюсь к моей собственной цели, я обязан себе самому. Этим доверием к себе, этой смелостью, с которой я предпринимаю то, что я должен предпринять, этой надеждой на успех, с которой я приступаю к работе, я обязан себе самому.

Силой духа одновременно укрепляется моральная способность, и она сама моральна. Обе внутренне взаимосвязаны и взаимно воздействуют друг на друга. Любовь к истине подготавливает к моральной доброте и в себе уже есть ее вид. Тем самым, что все свои склонности, излюбленные мнения, соображения, все, что есть вне нас, свободно подчиняют законам мышления, привыкают склоняться и умолкать перед идеей закона; и это свободное подчинение само есть моральное действие. Господствующая чувственность в равной степени ослабляет интерес как к истине, так и к нравственности. Если первый ее побеждает, то одержана победа и для добродетели. Свобода духа сбрасывает с него в *Одном* отношении оковы и — во всех остальных. Тот, кто в разыскании истины пренебрегает всем, что находится вне его, тот научится пренебрегать им и вообще во всех своих действиях. Решительность в мышлении необходимым образом ведет к моральной доброте и моральной силе.

Я не добавлю больше ни слова, чтобы дать почувствовать достоинство этого строя мысли. Кто способен на него, тот чувствует его уже по одному описанию; для того, кто не чувствует, он навечно останется неизвестным.

ВЕРА И ЗНАНИЕ,
ИЛИ РЕФЛЕКСИВНАЯ ФИЛОСОФИЯ
СУБЪЕКТИВНОСТИ В ПОЛНОТЕ СВОИХ ФОРМ
КАК ФИЛОСОФИЯ КАНТА, ЯКОБИ И ФИХТЕ

В последнее время культура настолько поднялась над старой противоположностью разума и веры, философии и положительной религии, что это противопоставление веры и знания получило совсем иной смысл и ныне перемещено вовнутрь самой философии.¹ Что разум является слугой веры — как выражались в прежние времена и вопреки чему философия непреодолимо утверждала свою абсолютную автономию, — такие представления и выражения исчезли, а разум, пусть даже он здесь и выступает не тем образом, каким должно бы носящему это имя, приобрел в позитивной религии такое значение, что сама борьба философии против положительного, чуда и тому подобного считается чем-то отброшенным и невежественным и что Кант в своей попытке оживить положительную форму религии, придав ей смысл исходя из своей философии, потерпел неудачу не потому, что при этом менялся бы собственный

¹ Перевод первой части работы Г. В. Ф. Гегеля «Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie» осуществлен по первому изданию в *Kritisches Journal der Philosophie* (Bd. II, Stück 1, [Juli] 1802) и сверен с изданием: *Hegel G. W. F. Werke in 20 Bänden. Suhrkamp Verlag, 1970. Bd. 2.*

смысл этих форм, но потому, что последние больше уже не казались достойными этой чести. Но остается вопросом, не выпала ли победителю разуму та же судьба, какая постигает победоносную силу варварских наций в отношении побежденной слабости образованных, — сохранять внешнее господство, в духе же — пасть жертвой побежденного. Славная победа, которую просвещающий разум одержал над тем, что он, в соответствии с малой мерой своего понимания религии, рассматривал в качестве противоположной ему веры, при свете дня имеет следующий вид: ни положительное, с которым он боролся, не осталось религией, ни он, победивший, не остался разумом, а выродок, который, торжествуя, скачет по их трупам в качестве общего, объединяющего обоих дитя умиротворения, так же мало имеет в себе от разума, как и от подлинной веры. Разум, который в себе и для себя был обессилен уже тем, что принял религию не идеалистически, а лишь в качестве чего-то позитивного, не мог сделать ничего лучшего, чем по окончании борьбы обернуться на себя, подняться до самопознания и признать ничтожность своего бытия (*Nichtssein*) путем полагания лучшего, чем он сам, поскольку он ведь только рассудок, в качестве *потустороннего* в *вере* *вне и над собой*, как это произошло в *философских учениях Канта, Якоби и Фихте*, и тем, что он снова делает себя слугой веры. По *Канту*, сверхчувственное не может быть познано разумом; высшая идея в то же время не обладает реальностью. По *Якоби*, разум стыдится попрошайничать, а для занятий раскопками у него нет ни рук, ни ног;² человеку дано лишь чувство и созна-

² *Jacobi. Werke. Bd. 4. Abt.1. S. 214.*

ние своего незнания истинного, лишь предположение истинного в разуме, который есть лишь нечто вообще субъективное и инстинкт. По *Фихте*, бог есть нечто непостижимое и немислимое; знание не знает ничего, кроме того, что оно ничего не знает, и вынуждено спасаться в вере. В соответствии со всеми абсолютное, по старой дилемме, не может быть ни в отношении к разуму, ни для разума, оно — над разумом. — Отрицательный способ действий просвещения, положительная сторона которого в его тщеславной суете была лишена зерна, создал себе последнее тем, что ухватил саму свою отрицательность и, отчасти, освободил себя посредством чистоты и бесконечности отрицательного от пошлости, отчасти, однако, именно поэтому же снова оказался в состоянии обладать для положительного знания лишь конечным и эмпирическим, а вечным — лишь как потусторонним, так что последнее пусто для познания и это бесконечное пустое пространство знания может быть заполнено лишь субъективностью стремления и предчувствия; и то, что раньше расценивалось в качестве смерти философии, — что разум должен отказаться от своего бытия в абсолютном, совершенно исключить себя из него и относиться к нему лишь негативно, — стало ныне высшим пунктом философии, а ничтожность бытия просвещения превратилась посредством осознания его в систему.

Несовершенные философские учения вообще вследствие того, что они несовершенны, непосредственно принадлежат эмпирической необходимости и потому сторона их несовершенства постигается из и в последней; эмпирическое, то, что находится в мире как обычная действительность, в философиях эмпириче-

ского присутствует в форме понятия как одно с сознанием и оправданным этим. С одной стороны, общий субъективный принцип вышеуказанных философских учений вовсе не является ограниченной формой духа непродолжительной эпохи или малого числа людей, с другой стороны, могучая форма духа, которая является их принципом, несомненно, достигает в них полностью выраженным образом полноты своего осознания, своего философского оформления и познания.

Но великая форма мирового духа, которая познала себя в этих философских учениях, — это принцип севера и, рассматривая дело с религиозной стороны, протестантизма, субъективность, в которой красота и истина выступает (*darstellt*) в чувствах и убеждениях, в любви и рассудке. Религия строит в сердце индивидуума свои храмы и алтари, а воздыхания и молитвы ищут бога, в созерцании которого отказано, так как есть опасность со стороны рассудка, который может принять созерцаемое за вещь, дубраву — за дрова. Правда, внутреннее должно все же стать внешним, намерение — достичь действительности в поступке, непосредственное религиозное чувство — выразиться во внешнем движении, а вера, избегающая объективности познания, — стать себе объективной в мыслях, понятиях и словах; но рассудок строго отличает объективное от субъективного, и оно становится тем, что не обладает никакой ценностью и есть ничто, также и борьба субъективной красоты направлена как раз на то, чтобы в достаточной мере защититься от необходимости, в соответствии с которой субъективное становится объективным. И если бы какая-нибудь красота захотела в нем стать реальной, достаться объективно-

сти, а сознание захотело бы обратиться к осуществлению и объективности самого себя, формированию явления или захотело бы отобразиться в нем, то от этого должно было бы совершенно отказаться, так как это было бы опасным излишеством и злом, поскольку рассудок мог бы превратить его в какое-нибудь нечто, так же и прекрасное чувство, перейди оно в безболезненное созерцание, стало бы суеверием.

Власть, признаваемая субъективной красотой за рассудком, которая кажется сначала противоречащей ее тоске (*Sehnsucht*), устремляющейся прочь от конечного, ничтожного для нее, является такой же необходимой стороной, как и ее борьба против рассудка, и это станет очевидно в дальнейшем, при изложении философских систем этой субъективности. Именно из-за ее бегства от конечного и прочного бытия (*Festsein*) субъективности прекрасное для нее превращается в просто вещи, роща — в дрова, картины — в вещи, которые имеют глаза и не видят, имеют уши и не слышат, и если идеалы не могут быть включены в понятную реальность в виде чурбанов и камней, то они превращаются в выдумки, а любое обращение к ним представляется пустой игрой или зависимостью от объектов и суеверием.

Но наряду с этим рассудком, усматривающим повсюду в истине бытия лишь конечность, религия в качестве чувства, вечно полной страстной тоски любви, обладает своей возвышенной стороной в том, что она не цепляется ни за какое преходящее созерцание или наслаждение, но стремится к вечной красоте и блаженству. В качестве стремления (*Sehnen*) она есть нечто субъективное; но то, чего она жаждет и чего она не может узреть, есть абсолютное и вечное; если бы стремление

достигло своего предмета, то преходящая красота субъекта как единичного стала бы его счастьем, совершенством существа, принадлежащего миру. Но в той мере, в какой она действительно превращала бы ее в единичность, в такой же мере она переставала бы быть прекрасным; однако эмпирическое существование (Dasein) в качестве чистой плоти внутренней красоты само перестает быть преходящим и чем-то своеобразным. Намерение в качестве действия остается незапятнанным своей объективностью, а поступок, так же как и наслаждение, не восстает, превращаемый рассудком в нечто, против истинного тождества внутреннего и внешнего; высшим познанием было бы познание того, что такое эта плоть, в которой индивидуум не единичен, а стремление достигает полноты созерцания и блаженного наслаждения.

Когда пришло время, бесконечное стремление вон из тела и мира примирилось с существованием, но таким образом, что реальность, с которой примирились, объективное, получившее признание субъективности, в действительности было лишь эмпирическим существованием, обычным миром и действительностью, и, таким образом, само это примирение не потеряло характера абсолютного противоположения, присущего прекрасной тоске, оно лишь перекинулось теперь на другую сторону противоположности, к эмпирическому миру; и хотя из-за его абсолютной слепой природной необходимости она уже была внутренне уверена в себе, она все же нуждалась в объективной форме этого убеждения, и бессознательная достоверность погружения в реальность эмпирического существования должна была в то же время, как раз в соответствии с необходимостью природы, пытаться оправдать себя и

успокоить свою совесть. Это примирение для сознания произошло в учении о счастье, в котором пребывающий момент, из которого исходят, — эмпирический субъект, а то, с чем его примиряют, — также обычная действительность, которой можно доверять и которой можно предаться, не впадая в грех. Низкая грубость и беспросветная пошлость — внутреннее основание этого учения о счастье — возвышаются лишь в том, что оно стремится к оправданию и честному осознанию, которое — так как оно, из-за абсолютности эмпирического, не способно на разум посредством идеи — может достичь только лишь объективности рассудка, понятия, каковое понятие представило себя в своей высшей абстракции в качестве так называемого чистого разума.

Догматизм просвещенчества и эвдемонизма состоял, таким образом, не в том, что они приняли счастье и наслаждение как высшее; ведь счастье, понятое как идея, перестает быть чем-то эмпирическим и случайным, как и чем-то чувственным. Разумный образ действий (Tun) и высшее наслаждение суть одно в высшем существовании (Dasein), и совершенно безразлично — брать ли высшее существование со стороны его идеальности, которая, если ее изолировать, может быть названа лишь разумным образом действий, или со стороны его реальности, которая, если ее изолировать, может быть названа лишь наслаждением и чувством, — раз высшее блаженство есть высшая идея, ведь разумный образ действий и высшее наслаждение, идеальность и реальность, суть в ней равным образом и тождественны. Любая философия представляет собой не что иное, как конструирование высшего блаженства в качестве идеи; вследствие того, что высшее наслаждение

познается разумом, их различимость непосредственно отпадает, тем образом, что понятие и бесконечность, которая царит в деятельности, и реальность и конечность, которая царит в наслаждении, воспринимаются друг в друга. Poleмика против счастья превращается в пустую болтовню, если счастье познано в качестве блаженного наслаждения вечного созерцания. Но конечно то, что называется эвдемонизмом, имеет в виду эмпирическое счастье, наслаждение восприятия, а не вечное созерцание и блаженство.

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

В соответствии с твердым принципом этой системы образования, гласящим, что конечное есть в себе и для себя, абсолютно и единственная реальность, на одной стороне находится само конечное и единичное в

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

Это фундаментальное свойство эвдемонизма и просвещения, превратившее прекрасную субъективность протестантизма в эмпирическую, поэзию его страдания, стыдящуюся любого примирения с эмпирическим существованием, в прозу удовлетворения этой конечностью и чистой совести в отношении этого, — в какой мере присутствует оно в философии Канта, Якоби и Фихте? Эти философские учения не только не чужды ему, напротив, они довели его до высшей

степени совершенства. Сознательным образом они непосредственно направлены против принципа эвдемонизма; но вследствие того, что они не представляют собой ничего, кроме этой направленности, их положительный характер составляет сам этот принцип, так что преобразование, производимое этими философскими учениями в эвдемонизме, только доводит до совершенства его образование, что для разума и философии, для принципа, само по себе безразлично. В этих философских учениях сохраняется абсолютное бытие конечного и эмпирической реальности и абсолютное противоположное бытие бесконечного и конечного, а идеальное (das Idealische) понято лишь как понятие. Сохраняется, в частности если это понятие полагается положительным образом, одно только возможное относительное тождество их, господство понятия над являющимся как реальным и конечным, к которому относится также все прекрасное и нравственное; если же понятие полагается как отрицательное, то субъективность индивидуума наличествует в эмпирической форме, господство же осуществляется не посредством рассудка, а как природная сила и слабость субъективностей в отношении друг друга. Над этой абсолютной конечностью и абсолютной бесконечностью сохраняется абсолютное как пустота разума, неизменной непостижимости и веры, последняя же, неразумная в себе, потому называется разумной, что этот разум, ограниченный своей абсолютной противоположностью, знает нечто высшее над собой и исключает себя из него.

В форме эвдемонизма принцип абсолютной конечности еще не достигал полноты абстракции, так как понятие полагалось на стороне бесконечности не чи-

сто, но наполненным содержанием — счастьем. Вследствие того, что понятие не чисто, оно находится в положительном равенстве со своим противоположным, так как то, что составляет его содержание, именно и есть та реальность, положенная здесь в форме понятия, которое на другой стороне есть множественность, так что не имеется рефлексии о противоположности или — противоположность не объективна, и эмпирическое не положено как отрицательность для понятия, а понятие не полагается как отрицательность для эмпирического, как не полагается понятие и в качестве в себе отрицательного. В полноте же абстракции рефлексия об этой противоположности или идейная (*ideelle*) противоположность объективна, и каждое положено как некоторое нечто, которое не есть то, что есть другое; единство и множественное противостоят здесь как абстракции друг другу, вследствие чего противоположности ведь в отношении друг друга обладают обеими сторонами — позитивности и негативности, так что, следовательно, эмпирическое для понятия есть как абсолютное нечто, так и абсолютное ничто. Посредством первой стороны они являются прежним эмпиризмом, посредством второй они — в одно и то же время и идеализм и скептицизм; то они называют практической, это — теоретической философией; в той эмпирическое обладает для понятия или в себе и для себя самого абсолютной реальностью, в этой — знание о нем есть ничто.

Внутри этого общего основного принципа — принципа абсолютности конечности и получающейся из нее абсолютной противоположности конечности и бесконечности, реальности и идеальности, чувственного и сверхчувственного и потусторонности бытия

истинно реального и абсолютного — *эти философские учения вновь образуют противоположности друг другу, а именно тотальность возможных для принципа форм.* Философия Канта устанавливает объективную сторону всей этой сферы: абсолютное понятие, существующее просто для самого себя как практический разум, есть высшая объективность в конечном, постулируется абсолютно как идеальность в себе и для себя. Философия Якоби есть субъективная сторона: она переносит противоположность и абсолютно постулируемое тождественное бытие (Identischsein) в субъективность чувства как бесконечного стремления и неисцелимого страдания. Философия Фихте является синтезом обеих; она требует формы объективности и основоположений, как и Кант, однако в то же время полагает противоборство этой чистой объективности с субъективностью в качестве стремления (Sehnen) и субъективного тождества. У Канта бесконечное понятие положено в себе и для себя и только оно признается философией; у Якоби бесконечное выступает под влиянием субъективности, как инстинкт, побуждение (Trieb), индивидуальность; у Фихте само аффицированное субъективностью бесконечное снова делается объективным в качестве долженствования (Sollen) и стремления (Streben).

Таким образом, насколько диаметрально эти философские учения противопоставляют себя эвдемонизму, настолько же мало они выходят за его пределы. Подняться над субъективным и эмпирическим и затребовать для разума его абсолютное бытие и независимость от обычной действительности — это всего лишь высказанное ими намерение и указываемый ими принцип. Но поскольку этот разум обладает только лишь этой

направленностью против эмпирического, бесконечное в себе есть только в отношении к конечному, то эти философские учения, вследствие того, что они борются с эмпирическим, непосредственно остаются в его сфере; кантовская и фихтевская поднялись, пожалуй, до понятия, но не до идеи, а чистое понятие есть абсолютная идеальность и пустота, оно обладает своим содержанием и своими измерениями только лишь в отношении к эмпирическому, и тем самым — посредством его, и обосновывает именно тот абсолютный нравственный и научный эмпиризм, в котором они и упрекают эвдемонизм. Философия Якоби не идет этим окольным путем — обособлять понятие от эмпирической реальности, а затем позволять той же самой эмпирической реальности, вне которой для понятия нет ничего, кроме его уничтожения, снова наполнить понятие его содержанием; но она, так как ее принципом непосредственно является субъективность, есть непосредственный эвдемонизм, только с пристройкой отрицательности, поскольку она рефлектирует о том, что мышление, которое эвдемонизм еще не познает в качестве идейного (*das Ideele*), отрицательного для реальности, в себе есть ничто.

Если более ранние научные проявления этого реализма конечности (ведь что касается ненаучных, то весь способ действий новейшей культуры до сих пор принадлежит ему), локкеанство и учение о счастье, превратили философию в эмпирическую психологию, сделали первой и высшей точкой зрения точку зрения субъекта и просто сущую конечность, спрашивали и ответили на вопрос, чем является по здравому расчету универсум для чувствующей и сознающей субъективности или разума, погруженного лишь в конечность

и отказывающего себе в созерцании и познании вечного, то три упомянутых философских учения суть дополнение и идеализация этой эмпирической психологии, которое состоит в том, что познается, что бесконечное понятие просто противоположно эмпирическому, а сфера этой противоположности, конечное и бесконечное, абсолютна (хотя ведь если бесконечность противоположна конечности, то одно так же конечно, как и другое), а над ней, по ту сторону понятия и эмпирического, есть вечное, но познавательные способности и разум суть исключительно только эта сфера. Разумеется, такой, мыслящий лишь конечное, разум находит, что он может мыслить только конечное; разум в виде побуждения и инстинкта находит, что он не может мыслить вечного. Идеализм (который в субъективном измерении, а именно в философии Якоби, может обладать лишь формой скептицизма, и к тому же не истинного, так как здесь чистое мышление положено лишь в качестве субъективного, в то время как идеализм, напротив, состоит в том, что оно есть объективное), на который способны эти философские учения, есть идеализм конечного, не в том смысле, что конечное в них есть ничто, но в том, что конечное принимается в идейную форму, а конечная идеальность, то есть чистое понятие, абсолютно противоположная конечности бесконечность, как и реальная конечность, обе полагаются равным образом абсолютно.

В соответствии с этим, самым по себе и единственно достоверным является то, что есть мыслящий субъект, разум аффицированный конечностью, и вся философия состоит в том, чтобы определить универсум для этого конечного разума. Так называемая критика

познавательных способностей у Канта, неперелетание сознания и нетрансцендирование у Фихте, а у Якоби — отказ от попытки предпринять что-либо невозможное для разума означает не что иное, как абсолютное ограничение разума формой конечности, в любом разумном познании убежденность в абсолютности субъекта и превращение ограниченности в вечный закон и бытие как в себе, так и для философии. Таким образом, эти философские учения представляют собой не что иное, как доведение рефлексивной культуры до системы — культуры обычного человеческого рассудка, который поднимается до мышления некоторого всеобщего, но, поскольку он остается обычным рассудком, принимает бесконечное понятие за абсолютное мышление и оставляет бесконечное понятие и свое созерцание (*Anschauen*) вечного лишь отдельными — тем ли образом, что вообще отказывается от этого созерцания и держится понятия и эмпирии, или так, что имеет их оба, но не может объединить, не может ни принять созерцание в понятие, ни уничтожить равным образом и понятие и эмпирию. Мучение лучшей натуры под этой ограниченностью или абсолютной противоположностью выражается посредством тоски и стремления, сознания того, что это — ограниченность, подняться над которой она не может, в виде веры в нечто потустороннее этой ограниченности, в виде, однако, неизменной неспособности и вместе с тем — невозможности подняться за предел, в ясную самую себе и лишенную тоски область разума.

Так как аффицированный чувственностью разум представляет собой твердую точку зрения, которую всевластное время и его культура зафиксировали для

философии, то делом такой философии является не познание бога, но, как это называют, человека. Этот человек и человечность суть ее абсолютная точка зрения, именно как неизменная, непреодолимая конечность разума, не как отблеск вечной красоты, духовный фокус универсума, но как абсолютная чувственность, которая обладает, однако, способностью веры в то, что можно подбелить себя там или сям чуждым ей сверхчувственным. Как для искусства, будь оно ограничено портретированием, его идеальное состояло бы в том, чтобы все же привносить тоску во взгляд глаз обычного лица, складывать его губы все же в печальную улыбку, но изображение возвышающихся над тоской и печалью богов было бы ему просто запрещено — как будто изображение вечных образов возможно только с ущербом для человечности, — так и философия должна представлять не идею человека, но абстракцию эмпирической человечности, смешанную с ограниченностью, и неизменно нести в себе ввевшееся жало абсолютной противоположности, и притом, что она ясно осознает свою ограниченность чувственным — все равно, будет ли она анализировать эту свою абстракцию или прекраснотрогательным образом совершенно оставит ее, — в тоже время украшать себя поверхностной расцветкой сверхчувственного, поскольку в вере она указывает на нечто высшее. Но истина не может быть обманута такой канонизацией конечности, при которой последняя остается как была, ведь истинное освящение должно было бы уничтожить эту канонизацию. Когда художник не в состоянии даровать действительности истинную истину, осветив ее эфирным лучом и полностью погрузив в него, но может изо-

бразить лишь действительность в себе и для себя, что обычно называется реальностью и истиной, хотя она не есть ни то, ни другое, и прибегает к средствам трогательности в отношении действительности, средствам тоски и сентиментальности, и повсюду украшает щеки пошлости слезами, а в уста вкладывает «О, Боже!», то при этом, хотя его образы и устремлены к небу прочь от действительного, но, подобно летучим мышам, не являющимся ни птицами, ни зверьми, не принадлежат ни Земле, ни небу, и подобная красота не может существовать без уродства, подобная нравственность — без слабости и низости, рассудок, демонстрирующий себя здесь, — без банальности, счастье и несчастье, о которых здесь идет речь, первое не может существовать без вульгарности, второе — без страха и малодушия, а оба — без презренности; так же и философия, если она принимает конечное и субъективность в соответствии с их способом бытия в форму понятия в качестве абсолютной истины, мало способна очистить их тем образом, что она приводит их в связь с бесконечным, ведь само это бесконечное не есть истинное, так как оно не в состоянии поглотить конечность. Но если в ней действительность и временное как таковое исчезает, то это расценивается в качестве ужасного препарирования, которое не оставляет человека в целостности, и в качестве насильственного абстрагирования, лишенного всякой, в особенности практической, истины, подобная абстракция понимается как болезнетворный отрыв существенной части от полноты целого; в качестве существенной части, однако, и в качестве абсолютного в-себе признается временное, эмпирическое и лишенность; дело обстоит

таким же образом, как если бы кто-нибудь, видевший только ноги статуи, после того как его глазам открылось все произведение, стал бы жаловаться на то, что он лишен своей лишенности, что неполноту сделали неполной. Познание конечного есть такое познание части и единичного; если бы абсолютное было *составлено* из конечного и бесконечного, то абстрагирование от конечного было бы, разумеется, потерей, но в идее конечное и бесконечное есть одно, и потому конечность как таковая в том плане, что она должна обладать в себе и для себя истиной и реальностью, исчезла; отрицаемо, однако, только то, что в ней есть отрицание, и таким образом положено истинное утверждение (Affirmation). Высшая абстракция этого, сделанного абсолютным отрицания есть эгоистность (Egoität*), как в противном случае вещь — высшая абстракция положения (Position); одно, как и другое, само есть лишь отрицание другого. Чистое бытие, как и чистое мышление, — абсолютная вещь и абсолютная эгоистность — равным образом делают конечность абсолютным, и, не говоря о других явлениях, эвдемонизм и просвещенчество, так же как и философия Канта, Якоби и Фихте, к более обстоятельному сопоставлению которых мы теперь и обратимся, стоят на одной и той же ступени.

* По всей видимости, неологизм Г. В. Ф. Гегеля от латинского «его» — я, сконструированный им по модели центрального понятия философии И. Г. Фихте «Ichheit» (яйность).

СОДЕРЖАНИЕ

От автора	3
Введение	6
Г л а в а I. Проблема предмета и метода философии в современной философской мысли	29
1. Проблема предмета и метода философии в зарубежной философской мысли	29
2. Проблема предмета и метода философии в отечественной философской мысли	58
Г л а в а II. Предмет философии в наукоучении И. Г. Фихте	89
1. Проблема предмета метафизики в критической философии И. Канта	89
2. Знание как предмет наукоучения	113
3. К вопросу об изменении принципа и предмета в различных редакциях наукоучения	138
Г л а в а III. Метод философии в наукоучении И. Г. Фихте	186
1. Рефлексия и абстракция как начальные моменты метода	186

2. Трудности развития содержания в наукоучении	217
3. Проблема единства предмета и метода	249
Литература	266
Приложения	285
Статья И. Г. Фихте «Об основании нашей веры в божественное мироправление» и «Спор об атеизме» . . .	285
И. Г. Ф и х т е. Об основании нашей веры в божественное мироправление	296
И. Г. Ф и х т е. О различии духа и буквы в философии . . .	313
И. Г. Ф и х т е. Об оживлении и повышении чистого интереса к истине	351
Г. В. Ф. Г е г е л ь. Вера и знание, или рефлексивная философия субъективности в полноте своих форм как философия Канта, Якоби и Фихте	364

**Антон Александрович
И в а н е н к о**

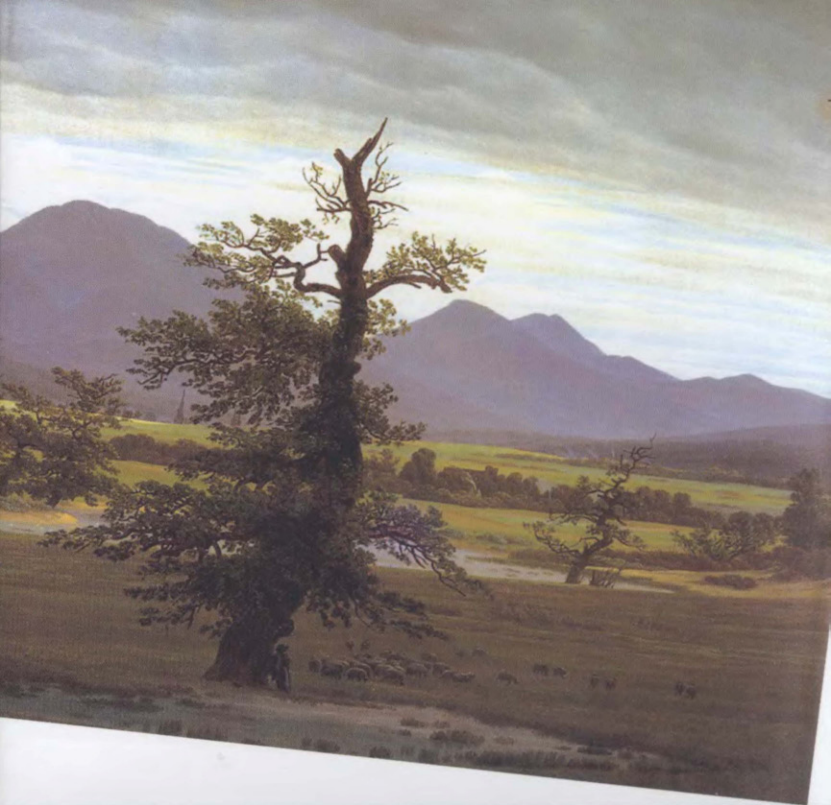
**ФИЛОСОФИЯ КАК НАУКОУЧЕНИЕ:
ГЕНЕЗИС НАУЧНОГО МЕТОДА В ТРУДАХ И. Г. ФИХТЕ**

Редактор издательства *М. В. Орлова*
Верстка *Н. Р. Зянкиной*

Подписано к печати 22.10.12.
Формат 70×108 ¹/₃₂. Бумага офсетная.
Гарнитура Антикwa. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 16.8. Уч.-изд. л. 14.5.
Тип. зак. № **1650**

Издательство «Владимир Даль»
193036, Санкт-Петербург, ул. 7-я Советская, д. 19

Типография ООО «Береста»
196084, Санкт-Петербург, ул. Толи Томчака, 28



Книга посвящена генезису метода науки в наукоучении И.Г.Фихте, творчество которого отмечено стремлением строго обосновывать не только ее содержание, но и форму. В качестве приложения публикуются впервые осуществленные переводы статей И.Г.Фихте «Об основании нашей веры в божественное мироправление», «О различии духа и буквы в философии» и «Об оживлении и повышении чистого интереса к истине», а также перевод вводной части одного из первых опубликованных произведений Г.В.Ф.Гегеля «Вера и знание или рефлексивная философия субъективности в полноте своих форм как философия Канта, Якоби и Фихте».