

# НЕМЕЦКИЙ ИДЕАЛИЗМ: ИСТОКИ И ВЛИЯНИЯ

---

*А. К. Судаков*

## РЕФЛЕКСИВНАЯ КОНСТРУКЦИЯ И КОНКРЕТНАЯ ДУХОВНОСТЬ: РАННИЙ ФИХТЕ И ФИЛОСОФИЯ ДУХА\*

Одним из ключевых этапов развития философской рефлексии чистого разума в послекантовской философии, представляющего как историческое движение метафизики конечного Я, была система наукоучения И. Г. Фихте. Однако то, что фихтевский принцип представляет собою жизнь и развитие философии, а не абстрактное начало, убивающее саму ее возможность, подвергалось и подвергается сомнению начиная с Шеллинга и Гегеля, как будто бы непосредственных продолжателей «идеалистической» системы философии всемогущего Я. Гегель в своей работе «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга...»<sup>1</sup> трактовал выдвинутый Фихте принцип Я как самомышление разума и тождество субъекта и объекта [Гегель 1988, 151, 175], но такое, в котором субъективная сторона утверждается как абсолютная, и постольку разум возводится в абсолют в некоторой конечной форме, как самосознание [Гегель 1988, 152; Гегель 1990, 129]. Совершаемая силой этого самосознания рефлексия, переходя к построению системы теоретической и практической философии, выходит из истинно философской установки абсолютного тождества субъект-объекта, и более уже не возвращается к нему, погружаясь в мир конечных рефлексивных определений. «Принцип тождества не становится принципом системы: как

---

\* Статья подготовлена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда: проект № 15-03-0021, «Метафизика в интеркультурном пространстве: история и современность».

<sup>1</sup> Цит. в пер. И. Д. Копцева по публикации в «Кантовском сборнике»: Гегель 1988; Гегель 1989; Гегель 1990.

только система начинает формироваться, тождество прекращается. Система сама представляет собой последовательное рассудочное множество конечных вещей, которое не в состоянии собрать первоначальное единство в целостный фокус, в абсолютное самосозерцание» [Гегель 1990, 127–128]. Задача философии, снятие раздвоенности в абсолютном тождестве и единстве, оказывается поэтому невыполнимой [Гегель 1990, 129], и этим абсолютным тождеством оказывается в системе чистое самосознание как «субъективный субъект-объект» [Гегель 1990, 129–130]. Критика Гегелем наукоучения заостряется до тезиса о том, что в нем только одна из сторон метафизической противоположности признана необходимой и возведена в абсолют, тогда как в истинном метафизическом построении обе противоположности должны обладать равной необходимостью и равным правом [Гегель 1990, 129]. Истинная и разумная метафизика духа должна завершаться тождеством и есть постольку *монистическая* метафизика; у Фихте же рефлексия рассудка как самосознания оказывается враждебной метафизике духа, господствуя в положительной системе философии и закрепляя в ней разделенность и противоположность конечных вещей как в теоретической, так и в практической области. Только дополнив принцип, открытый в философии Фихте, принципом природы как «объективного субъект-объекта», можно получить конкретную систему философии теоретического и практического духа, соответствующую претензиям этого духа на абсолютное значение. Гегелевский взгляд на наукоучение оказался весьма влиятельным как в европейской, так и в русской философии, начиная от первых ее шагов<sup>2</sup>, и нередко выражается и в наше время, как правило, в форме тезиса о наукоучении как философии самосознания, а не духа<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Ср. характеристику фихтеанства в статье И. В. Киреевского 1852 г.: «Из системы Канта развилась одна отвлеченная сторона в системе Фихте, который удивительным построением силлогизмов доказал, что весь внешний мир есть только мнимый призрак воображения и что существует в самом деле только одно саморазвивающееся Я» [Киреевский 2002, 182]; эта «одна отвлеченная сторона» есть не что иное, как иная формулировка для гегелевского «субъективного субъект-объекта».

<sup>3</sup> Особенно показательна в этом смысле работа В. Хесле, который прямо отождествляет Я Фихте с самосознанием [Хесле 1992, 109, 114] и понимает фихтеанство в целом как рефлексивную философию самосознания [ibid., 114], как субъективный идеализм в «старом стиле»; ср.: «прорыв к объективному идеализму начинается лишь с Шеллинга» [ibid., 120].

В самом ли деле философии Я Фихте закрыт путь к метафизике цельного разума как духа? Действительно ли принцип ее есть метафизический монизм в форме отвлеченного единства самосознания, и подлинно ли рефлексивное построение системы противоречит конкретному единству дорефлексивной духовности, или оно может быть представлено как находящееся с нею в некотором более сложном отношении, которое соответственно определяет иную форму философии духа? Несмотря на стойкость и влиятельность гегельянских стереотипов, мы полагаем, что, обращаясь с так поставленными вопросами даже к самым ранним текстам Фихте, а именно — к его философским рецензиям 1794 г., предшествующим даже самой первой системе немецкого философа, но в решающей мере подготовляющим ее метод и ее основоположения, можно убедиться, что формирующаяся в этих текстах система мышления не только ориентирована на рефлексию разума именно как духа, но и мыслит его в единстве с его дорефлексивной действительностью, так что формирующаяся метафизика теоретического и практического Я предстает уже в них как далекая от тождеств и всеединств монодуалистическая философия духа. Анализ ранних рецензий Фихте в таком ключе, на наш взгляд, подготовит основание для последующего обращения к методическим и систематическим построениям раннего Фихте, чтобы дать конкретные подтверждения этому, неожиданному в свете гегелевских замечаний, выводу.

### 1. РЕЦЕНЗИЯ НА КРЕЙЦЕРА: ОТ КАНТИАНСКОЙ ТЕОРИИ ВОЛИ К МЕТАФИЗИКЕ ПРАКТИЧЕСКОГО Я

В рецензии на книгу Крейцера [Creuzer 1793] Фихте несколько раз в разных выражениях подчеркивает мысль о том, что необходимо отличать не только высшую способность желания от низшей, но и практический разум от воли. У Канта мы нередко встречаем их сближение и даже отождествление («Так как для выведения действий из законов требуется разум, то воля есть не что другое, как практический разум» [Кант 1997, 117]<sup>4</sup>). И тем не менее Фихте настаивает на необходимости строго различать их. Свобода воли есть способность

<sup>4</sup> Цитирование из «Основоположения к метафизике нравов» приводится в пер. А. К. Судакова.

*определять себя* к повиновению или неповиновению нравственному закону [Fichte 1965a, 8]. Если это самоопределение есть свойство воли, должны ли мы думать, что воля буквально определяет *самое себя*, т. е. что субъект и объект определения здесь неразличимо *совпадают*? Кантианская этика автономии (самозаконодательства) ориентирует, казалось бы, именно на такое понимание: акт *самоопределения разума* к форме всеобщего законодательства и акт определения этим законодательным *разумом* нашей *воли* должны быть, согласно этой теории, одним и тем же актом. Разум (воля) морален в меру того, насколько он *дает самому себе закон*. Однако уже в этических сочинениях самого Канта такое понимание вызывало один странный и все же неизбежный вопрос: если автономия есть свойство воли, то зачем такой воле категорический императив автономии, предполагающий естественную аморальность, т. е. гетерономность, способности желания, и постольку, как закономерно заключить, необходимое различие высшей и низшей способности желания<sup>5</sup>? На другое, уже не этическое, а метафизическое, противоречие обращает внимание сам молодой Фихте в своей рецензии: если разум, как практический разум, является причиной действий в чувственном мире, — т. е., если акт *определения воли законом* к следованию этому закону в *поступках*, так же точно, как и акт практического *законодательства*, есть акт чистого практического разума, то разум как интеллигибельная способность Я оказывается поставленным в ряд природных причин, а потому закономерно также и в ряд природных следствий (действий и порождений природы). Что же будет с его интеллигибельностью, не допускаем ли мы тем самым «интеллигибельное, которое не есть интеллигибельное» [ibid., 10]<sup>6</sup>? Если же это причинение совершается сугубо в интеллигибельном мире, то какое отношение оно может иметь к актам эмпирически определяемого, чувственно мотивированного субъекта или Я, которого, казалось бы, по условию задачи, это причинение должно определять? Не придется ли сказать в подобном случае, что чистый практический разум чист настолько, что определяет, строго говоря, только сам себя, и что воли, как эмпирической силы в чувственном мире, у определяемого им (?) субъекта может вообще не быть, так что при моральном умонастроении, которое единственно

<sup>5</sup> Об этом подробнее см.: Судаков 1998, 139–143.

<sup>6</sup> Обсуждаемые в статье рецензии Фихте цит. в пер. А. К. Судакова.

существенно для подобной (усеченной) «этики максим», поступки в чувственном мире могут быть нейтральны или даже прямо аморальны? Не профанируем ли мы в подобном случае кантианское понимание максимы, как субъективного принципа действия, а не одного только образа мысли? Допуская возможность, что чистый практический разум как воля может в своей свободе быть причиной (действий) в чувственном мире, мы поистине вовлекаем эту волю в логический круг, приходим в противоречие с «истинным духом критической философии» [ibid., 10]. При этом само собою понятно, что, не допуская возможности практической причинности разума, мы прямо исключаем возможность критической этики, как философии закономерной свободы.

Фихте призывает различать два акта или обнаружения (Äußerungen) абсолютной самодеятельности человеческого духа: акт самозаконодательства, вследствие которого мы можем сказать, что разум является практическим, так что сознание этого акта есть сознание нравственного закона, а сам этот акт является средством, при помощи которого абсолютная самодеятельность духа как интеллигибельного Я придает способности желания единственно возможную форму (всеобщего нравственного закона), — и акт той же абсолютной самодеятельности духа (или практического разума?), которым дух определяет себя (волю) к повиновению или неповиновению нравственному закону [ibid., 7–8]. В силу первого из этих актов разум является практическим. Свобода же воли есть способность самоопределения во втором смысле. Эти два акта самоопределения, как утверждает Фихте, только *согласуются* между собою. И тем не менее это согласование, — служащее основанием для подведения чувственного мира под моральные законы, т. е. для возможности придать чувственному миру форму мира интеллигибельного, иначе говоря, для морального миропорядка, — должно иметь достаточное основание. Этого основания нельзя найти ни в интеллигибельном мире (свободы), который не имел бы причинности в мире природы, ни в природе, неспособной воздействовать на свободную силу (самоопределения), — но только в некотором высшем законе, заключающем в себе и объединяющем природу и свободу. Между определением через свободу (практическим разумом) и определенностью природными причинами имеет место своего рода согласие и предустановленная гармония. Основание связи природы и свободы — в высшем, объединяющем ту и другую основоположении; именно в нем же мы можем раскрыть и смысл ключевого

для кантовской этики вопроса: *как разум является практическим*, как он может быть причиной действий в чувственно воспринимаемом мире? Фихте настаивает, что эта последняя форма вопроса (и метафизического тезиса) есть только предварительно выдвинутое Кантом положение, впредь «до более точного определения» [ibid., 11]. Истинное же мнение Канта, как он полагает, близко к этой концепции предустановленной гармонии или согласия двух законодательств<sup>7</sup>.

К первому акту самоопределения неприменим логический закон достаточного основания [ibid., 10], этот акт (обнаружение самодеятельности духа) не является в опыте [ibid., 9] и в эмпирическом сознании, не осознается эмпирически и постольку не есть в собственном смысле факт сознания, хотя и может быть назван фактом разума. Это единое, простое и «изолированное» (обособленное) действие духа, в котором определение (как акт самодеятельности) тождественно определенности (Bestimmtheitssein) или определяемости (Bestimmtwerden), а определяющее тождественно определяемому [ibid., 10]. Субъект тождественен здесь объекту, хотя дух не имеет сознания (эмпирического самосознания) этого тождества. Это первое проявление абсолютной самодеятельности духа есть «свободное действие интеллигибельного Я» [ibid., 9], первое самоопределение духа или самозаконодательство. Этим действием самодеятельность Я придает способности желания форму, а именно всеобщую

<sup>7</sup> В подтверждение своего прочтения кантовской метафизики нравов Фихте приводит пять аргументов [Fichte 1965a, 11–12]. Во-первых, Кант различает интеллигибельный и эмпирический характер человека. Во-вторых, он утверждает, что своей собственной моральности, основанной на неисследимом для нас интеллигибельном характере, никто достоверно знать не может. В-третьих, Кант утверждает (в «Критике способности суждения») целесообразность как принцип рефлектирующей способности суждения, сопрягающей законодательство природы и законодательство (нравственной) свободы; такой общий двум царствам принцип может быть мыслим только «через некое высшее третье законодательство». В-четвертых, Кант доказывает допустимость абсолютно свободной воли необходимостью практического вменения. В-пятых, Кант (в сочинении об изначальном зле в человеческой природе) ссылается на неисследимое содействие нашей моральной воле со стороны высшей воли. Назначение этого содействия он видит не в том, чтобы определять наш интеллигибельный характер, который может быть определен только свободной самодеятельностью интеллигибельного Я, — а только в том, чтобы привести наш являющийся эмпирический характер в согласие с интеллигибельным характером, что может совершаться только силой высшего законодательства, соединяющего закон свободы и закон природы в некотором превосходящем и включающем их оба основоположении.

и необходимую форму, а вследствие безусловной необходимости — единственно возможную для нее форму закона. Способность желания как интеллигибельная способность определяет или оформляет сама себя формой закона.

Отсюда закономерный вывод: изначально воля совершенно лишена формы (*formlos*) — имеется в виду: *этой определенной* и единственно возможной формы всеобщего практического правила. Это не означает, будто до акта чистого самозаконотворчества воля является абсолютной неопределенностью, хаотической бесцельностью и неорганизованностью. До акта самоопределяющей свободы интеллигибельного Я способность желания является как *склонность* (*propensio*, *Neigung*). Фихте говорит здесь о склонности как об «определенности (высшей или низшей) способности желания» [*ibid.*, 10]; но это эмпирическая определенность правилами и обстоятельствами чувственного опыта, закономерное целое которого есть природа; иначе говоря, эта определенность есть то, что Кант называет *эмпирическим характером*.

Итак, до акта первого нравственного самоопределения свободного духа, до акта законодательства интеллигибельного характера или Я как свободы духа налицо *эмпирическая определенность Я*, как система склонностей. Эмпирическая определенность может вступить и вступает в эмпирическое сознание Я или свободного духа, — но ни *первый акт чистого самоопределения*, которым интеллигибельное Я дает себе форму закона *вообще*, ни *второй акт чистого самоопределения*, которым Я или дух определяет себя к следованию этому закону или к несоблюдению закона *в частном случае*, в эмпирическое самосознание Я или духа не вступают и не являются, а потому непосредственно не осознаются (хотя совершенно достоверно совершаются).

Этот второй акт чистой самодеятельности человеческого духа уже подлежит форме логического закона достаточного основания, это действие или обнаружение свободы определяет эмпирически обусловленную способность желания в отношении к всеобщему практическому закону, и постольку превращает определенность или определяемость эмпирического Я вообще, т. е. склонность, в нравственную волю: совершает «возвышение склонности до действительного воления» [*ibid.*, 10]. Воля определяется или самоопределяется как интеллигибельная или сверхчувственная способность; но та же воля является эмпирически определенной как эмпирическая способность. Эта эмпирическая определенность дана в явлении и осознается Я. Но акт самоопределения, акт чистого самооформления воли, ни в первом, ни во втором его обнаружении,

не является в опыте и не осознается непосредственно. «Воля в явлении никогда не бывает определяющей, но всегда определенной» [ibid.]. Поэтому и предлагаемое Фихте различие двух актов чистого интеллигибельного самоопределения духа может казаться при определенном прочтении кантианской метафизики нравов (особенно из метаэтической перспективы «Критики практического разума») излишним, экзотическим и противоречащим здравому смыслу и духу критической философии.

Парадокс положения состоит здесь, однако, в том, что эти два акта духа суть два различного достоинства обнаружения единого субъекта, интеллигибельного или, как скажет Фихте совсем скоро, абсолютного Я. Поэтому если их не различать и считать по-прежнему одним актом духа, то придется признать, что чистый самодеятельный дух или свободное Я, которое философ готов объявить абсолютным субъектом, самоопределяется или, как Фихте также скажет очень скоро, самополагается, определяет или полагает само себя до всякого опыта как интеллигибельно послушный или непослушный моральному закону субъект тем же самым актом, которым оно определяет этот всеобщий и необходимый практический закон. Нравственный закон поэтому придется мыслить данным до всякой автономной активности воли в интеллигибельной природе, в интеллигибельном «мире», и логично будет объявить этот закон объективным правилом самого интеллигибельного «мира», предопределенным в нем до всякого возможного самоопределения свободного субъекта. Тогда окажется неясно, как при этих условиях субъект может считать себя свободным и самоопределяющимся, и может ли он считать закон автономной свободы верховным и непреложным законом для себя, если объективность «мира», по всем признакам, лишает его этой суверенной свободы и утверждает то, что йенский кантианец профессор Шмид проповедовал (в свете «Критики практического разума» можно сказать — с некоторой видимостью логического права) как «интеллигибельный фатализм»<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> В конце рецензии на Крейцера этот философ упоминается в связи с критическими замечаниями рецензируемого в его адрес: Крейцер полагал, что взгляд Шмида «совершенно упраздняет всякую моральность» [Fichte 1965a, 12], Фихте добавил, что он делает невозможными личную вину и заслугу и безосновательным — вменение, для этики же оставляет возможность обоснования только в формате «теории блаженства» [ibid., 13]. Полемика продолжилась: последовало «объяснение» Шмида на эту критику и «встречное объяснение» Фихте на объяснение Шмида.



Итак, предложенный Фихте подход к теории практического духа основан на рефлексивном различении двух актов (обнаружений) духа как абсолютной самодеятельности, один из которых абсолютен и суверенен во всех отношениях, и есть постольку акт чистого интеллигибельного Я, но несмотря на это, не дан в эмпирическом сознании, и является однако условием и основанием всякой нравственной деятельности Я и всякого вменения, — а второй подчинен закону основания, и дан в эмпирическом сознании. Как пока еще полагает Фихте, эти два акта находятся в предустановленной гармонии и согласии друг с другом, и тем не менее в сущности это акты одного и того же свободного духа, и постольку после различения они должны быть соотнесены и связаны, и только таким путем может быть получена целостная картина человеческого духа, только так можно «исчерпать» его философски. Бессознательный характер первого акта чистого Я заставляет Фихте утверждать, что на этом уровне самоопределение практического духа не познается, не воспринимается, а только принимается как «постулат нравственного закона», и есть предмет не знания, но веры [ibid.]. Строго говоря, речь идет о некотором аналоге кантовского постулата свободы как автономии. Проблема, однако, в том, что постулат разума, которым предлагается считать первое чистое самоопределение, есть в кантовской философии положение *теоретического разума*, хотя бы и принимаемое в интересах разума практического; стало быть, начальный тезис практической философии требует отказа от фундаментального для критической этики убеждения — от примата практического разума над теоретическим, что оказывается особенно скандальным ввиду того, что речь идет о способе действия духа, вследствие которого разум, согласно предпосылке, собственно и является практическим. И постольку философия практического духа, оставляющая первый и безусловный акт этого духа в качестве простого постулятивного допущения или аксиомы и начинающая собственно философскую рефлексивную работу со второго его акта, будет философией рефлексии и самосознания: она не будет знать иных форм деятельности духа, а кроме того, будет расположена отказать от проведенного здесь Фихте различения двух актов самоопределения, коль скоро первый из них окажется в ней практически за рамками философии духа. Однако, это совсем не соответствует намерениям молодого Фихте. Путь к прояснению ситуации здесь только один: выяснение своеобразия первого и абсолютного акта свободного духа, и параллельно — способа воспроизведения его в философии. Языка аксиом или постулатов здесь определенно недостаточно.

## 2. РЕЦЕНЗИЯ НА ШУЛЬЦЕ-ЭНЕЗИДЕМА: ПЕРВЫЕ ПОДХОДЫ К КОНКРЕТНОМУ ДВУЕДИНСТВУ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО И ПРАКТИЧЕСКОГО Я

Следующим этапом на пути формирования метафизики субъективности у Фихте стала рецензия на книгу Христиана Готтлоба Шульце [Schulze 1792]. Новое здесь состоит, прежде всего, в обращении от теории *воли*, начал *практической философии*, занимавших Фихте начиная с «Опыта критики всякого откровения», к теории *знания*, основаниям *теоретической философии*. Рейнгольд настаивал на том, что верховным основоположением всякой философии должно быть признано так называемое им «положение сознания»: «Представление отличается в сознании от субъекта и объекта и соотносится с ними обоими» [Reinhold 1790, 167; цит. по: Fichte 1965b, 43]. В таком случае понятие представления оказывается высшим из возможных понятий. Шульце-Энезидем полагает, что, несмотря на труды Канта и его школы, философии все еще не удалось подняться на ступень подлинной науки, и что сделать это она сможет, только установив верховное общезначимое основоположение, утверждающее как верховное (здесь он согласен с Рейнгольдом) понятие представления [Fichte 1965b, 42]. Однако он не согласен признать таким абсолютно первым положением рейнгольдово «положение сознания», и ставит выше его логический закон противоречия [ibid., 43]. Фихте говорит по этому поводу, что для того, чтобы логический закон противоречия мог быть верховным правилом философии, в душе человека должен заключаться некий факт, изначально обосновывающий этот закон [ibid., 43–44]. Но доводы Энезидема убедили его в том, что «положение сознания» не есть верховное основоположение философии. Оно не является всецело определенным через само себя: понятия субъекта и объекта получают определение через их различие в представлении и соотнесение представления с ними. Между тем, сами понятия различия и соотнесения не получают у Рейнгольда полноценного и недвусмысленного определения.

Не здесь ли путь к некоторому более высокому основоположению? Как и через какие понятия может быть определено само это различие и соотнесение, если не через понятия тождества и различия [ibid., 44]? Однако, по мысли Фихте, это искомое верховное основоположение не есть сугубо теоретическое основоположение, не есть положение о фактах (Thatsachen). В связи с обсуждением вопроса, есть ли основоположение Рейнгольда аналитическое суждение (как считал сам автор), т. е. заключается ли его предикат

в понятии его субъекта, — или же оно есть синтетическое суждение (как считает Энезидем и сам Фихте), т. е. сознанию как субъекту в нем приписывается не заключенный в нем самом предикат, приводящий постольку извне, а именно, по Энезидему, в опыте, — Фихте подчеркивает: для Энезидаема «положение сознания» необщезначимо, т. е. возможно сознание, для которого оно не имеет силы. Сам Фихте этой посылки не признает; для него решительно невозможна и немыслима противоположность «положения сознания»; но если в таком случае субъект, объект и представление заключены в самом понятии сознания, и без этих моментов сознание немыслимо, то суждение, которое утверждает такое положение дел, есть аналитическое суждение. Выходит, Рейнгольд прав в его оценке? Отнюдь. Акт или действие представления, акт или действие сознавания есть действие различения и соотнесения, а постольку синтез, и притом «высший синтез и основание всех возможных прочих синтезов» [ibid., 45]. Стало быть, заключенные в нем *действия* различения и соотнесения суть некий «необходимо мыслимый способ действия души для порождения некоего представления» [ibid., 48]. Таким образом, возможны две разные точки зрения на «положение сознания» и на верховное основоположение духовной работы вообще: рассмотрение того, что просто налично в сознании в связи с некоторым представлением, и рассмотрение этих необходимых способов действия духа, сознающего некоторый объект. Основоположение философии, принцип духа, не обязательно должно быть выражением факта (Thatsache), оно может также быть выражением дело-действия (Thathandlung), активности, действительности Я. Как выражение такой активности, «положение сознания» есть *синтетическое* положение, а в этом качестве оно естественно предполагает предшествующие ему *тезис* и *антитезис*, без которых немыслим никакой содержательный синтез. Что же полагается и что противополагается в соответствующих тезису и антитезису тетическом и антитетическом основоположениях духа? Как пока что полагает Фихте, — не что иное, как понятия абсолютного субъекта, или Я, и абсолютного объекта, или Не-Я. Но это уже здесь весьма необычные и даже неожиданные «понятия». На этом уровне, где мы ищем возможное «высшее понятие для всех действий в нашей душе, какие мы должны мыслить» [ibid.], выясняется, что это высшее понятие есть нечто такое, что не может быть дано в опыте обыкновенного сознания, в эмпирическом восприятии, — не может быть эмпирически воспринято как фактическая данность.

Это обнаруживается в связи с еще одним разногласием рецензируемого Фихте автора с Рейнгольдом. Йенский профессор утверждает, что представление налично в сознании непосредственно, а субъект и объект — опосредованно, через отношение к представлению; то, что мы соотносим с ними в сознании, должно присутствовать в сознании до акта соотнесения; соотнесение не будет возможно, если нет соотносимого [Reinhold 1790, 174; изложено по: Fichte 1965b, 48]. Но Шульце-Энезидем возражает на это: если не с чем соотносить, соотнесение также будет невозможно; и заключает отсюда, что, напротив, субъект и объект наличны в сознании непосредственно, а представление — лишь опосредованно [Fichte 1965b, 48]. Фихте поддерживает этот критический довод: субъект и объект нужно мыслить прежде представления, но мыслить не в сознании, как «эмпирическом определении души» [ibid.]. Между тем Рейнгольд ведет речь исключительно лишь о таком мышлении, о сознании как эмпирическом восприятии, стало быть, о фактичном сознании, сознании данностей, а не действительностей. Энезидем сам не замечает, как принимает эту посылку и тоже начинает вести речь об эмпирическом созерцании, сознании и мышлении. Поэтому, будучи логически прав в своем возражении Рейнгольду, он оказывается неправ в том отношении, что предполагает возможность эмпирического сознания чистого субъекта и чистого объекта или, вернее говоря, что не допускает возможности никакого иного сознания и созерцания, кроме эмпирического, никакого иного сознания, кроме сознания *фактов и вещей*. Между тем, как раз это и не так: «Абсолютный субъект, Я, не дается в эмпирическом созерцании, но полагается интеллектуальным созерцанием» [ibid.]. «Изначальный объект вообще не воспринимается и не может восприниматься» [ibid., 47]. Изначально противоположный субъекту объект есть Не-Я, но это Не-Я «вообще не воспринимается, а изначально полагается» [ibid.], и именно с ним изначально, прежде всякого опыта других восприятий, может соотноситься представление [ibid.]. И Я, и Не-Я встречаются в эмпирическом сознании только в таком соотнесении с представлением; в эмпирическом сознании Я и Не-Я, субъект и объект даны опосредованно, как представляющее и представляемое. «Положение сознания» Рейнгольда есть для этого эмпирического сознания *реально значимая теорема*, но оно отнюдь не есть самодостаточный и верховный закон всякой философии и всякого знания, — не в том смысле, однако, чтобы возможен был опыт сознания, для которого бы оно не имело силы, а в том смысле, что сам опыт сознания как таковой, реально описываемый

положением Рейнгольда, имеет другие необходимые и глубоко лежащие предпосылки, раскрыть которые можно, только если установить всеобщие и необходимые способы действия духа, лежащие в основании всякого возможного сознания, как тезис, антитезис и синтез.

Из этих более высоких или глубоких основоположений «положение сознания» можно будет вывести и доказать, как значимую теорему. Но сами эти основоположения выражают действия духа, которые не могут вступать и не вступают в эмпирическое сознание и созерцание. Дело здесь в том, что «абсолютный субъект, представляющее, которое бы не представлялось, и абсолютный объект, некую вещь в себе, независимо от всякого представления, мы никогда не осознаем как нечто эмпирически данное» [ibid., 48]. Однако тем и другим мы располагаем как реально положенным в интеллектуальном созерцании, — дело-действию духа. Эти дело-действия, как необходимые и при этом досознательные предпосылки всякого эмпирического сознания с его фактической определенностью, не имеют наличной действительности без и безотносительно этого эмпирического сознания, не присутствуют в душе как некие пустые сосуды для эмпирического содержания, — в том числе и потому, что само эмпирическое сознание осуществляется не как совокупность фактов и данностей, пассивных наличностей, но как система действительностей, дело-действий подчиненного порядка. Эмпирическое сознание не может быть признано единственной реальностью человеческого духа: эти чистые акты духа составляют всеобщие и необходимые способы его действия на глубинном его уровне, и постольку всеобщие условия возможности всякого сознания, всякого созерцания и мышления, всякого опыта данности и деятельности. Поэтому образ разумного свободного духа, возникающий из осмысленного в такой форме основоположения философской рефлексии об этом духе, не есть монистически-идеалистическая картина духа: полагаемые интеллектуальным созерцанием основоположения не имеют реального смысла без теорем и производных от них положений, данных в эмпирическом сознании, а постольку и без фактичности опыта, — хотя эта фактичность не равнозначна здесь отдельным фактам сознания и их комплексам.

Ясно, что речь не идет о реалистическом монизме (психологизме) философии духа, коль скоро собственно философские основоположения признаются здесь недоступными на уровне сугубо психологической фактичности сознания, а необходимые теоремы эмпирического сознания возводятся к надэмпирически

значимым основоположениям. Однако возникающая на этих предпосылках картина духа не может быть описана и как дуалистическая, если под дуалистической метафизикой духа мы будем понимать философское представление, в котором два начала мыслятся независимыми друг от друга онтологически (по бытию), и постольку равнозначными и равносильными: в данном случае первый момент (чисто интеллигибельное дело-действие духа) определенно выступает как трансцендентальное условие возможности второго момента (эмпирического сознания как психологической фактичности духа), и постольку эти моменты, хотя и бесспорно равно действительны, столь же бесспорно не равно существенны, не равнозначны онтологически. Мы имеем перед собой в ранней философии Фихте один из первых в европейской философии Нового времени проектов философии духа в смысле того, что замечательный русский философ С. Л. Франк назовет впоследствии «трансрациональным антиномистическим монодуализмом» [Франк 1990, 315–316].

Фихтевский идеалреализм разумно-свободного Я ориентирован, таким образом, по своей изначальной природе, на трактовку человеческого духа как *двуединства начал*. Отсюда встречающиеся уже в рецензии на книгу Шульце-Энезидема возражения «на два фронта»: с одной стороны, тезис, что мысль (реалистической философии) «о вещи, долженствующей обладать реальностью и свойствами независимо не только от человеческой, но от любой и всякой интеллигенции, никогда еще не мыслил ни один человек..., и ни один человек не может ее мыслить» [Fichte 1965, 61; ср.: *ibid.*, 57]; — что для человеческой природы «прямо-таки невозможно мыслить вещь независимо от *какой-нибудь* способности представления» [*ibid.*, 61], — а с другой стороны, симметричное ему утверждение, что совершенно недопустимо предполагать, будто критическая философия может мыслить интеллигенцию (речь только об интеллигенции, т. е. о теоретическом Я, теоретически представляющем субъекте, — но ясно, что эта соотносительность рефлексивного сознания сохраняется так же точно и для практического Я) «без отношения к чему-либо интеллигибельному» [*ibid.*, 62], т. е. к объекту интеллигенции, содержанию теоретического опыта сознания того или иного рода. Между тем, именно так приходилось бы мыслить ее себе в категориях метафизики спиритуализма или дуализма.

Против этого спиритуалистического догматизма «сущего субъекта» направлено формулируемое Фихте уже в рецензии на Шульце-Энезидема положение: абсолютное существование или автономия Я не имеет значимости

факта в-себе, но значимо исключительно только для самого Я. «Я есть *то, что* оно есть, и *потому что* оно есть, *для Я*» [ibid., 57] — или в другой формулировке: «непосредственно наидостовернейшее: *Я есмь*, имеет силу также только для Я» [ibid., 62].

Таким образом, проанализировав возражения Шульце-Энезидема против теоретической философии Рейнгольда, во главу которой йенский профессор ставил «положение сознания», а высшим понятием которой считал понятие представления вообще, Фихте делает вывод, что возражения скептического оппонента против утверждения «положения сознания» как высшего основоположения хотя бы даже только теоретической философии нужно признать совершенно обоснованными: таким верховным принципом философии оно быть не может, оно следует и может быть выведено из более глубоко скрытого основоположения, элементы которого — Я, как абсолютный субъект, Не-Я, как абсолютный объект, и эмпирическое представление определенного объекта как их синтез, — могут быть даны, однако, не в эмпирически ограниченном, а только в интеллектуальном созерцании, — но которое, как синтетическое основоположение, предполагает прежде себя тетическое основоположение чистого Я, и антитетическое основоположение, полагающее Не-Я, однако полагающее только в Я и для Я. Третье, синтетическое основоположение само не является аналогом или улучшенным вариантом «положения сознания», но служит только трансцендентальной предпосылкой, из которой это «положение» может быть доказано как теорема из аксиом; хотя это и не означает, что статус основоположений в теоретической философии Фихте может быть без оговорок приравнен к статусу аксиом в математике. Не будучи даны и не имея возможности быть восприняты в эмпирическом сознании, основоположения теоретической философии и соответствующая им система «необходимо мыслимых способов действия» души [ibid., 48] или «постоянного способа действия человеческого духа» [ibid., 62] воспринимаются только в чистом или интеллектуальном созерцании. Однако это чистое сознание, эта чистая рефлексия духа, воспроизводящая систему необходимых действий интеллигенции в системе основоположений, теорем, лемм и заключений теоретической части критической философии, отнюдь не имеют самостоятельного и самодовлеющего значения, и собственно не являются сами по себе верным зеркалом конкретно сущего духа или Я, потому что для конкретности им недостает содержаний эмпирического сознания интеллигенции, хотя они и служат трансцендентальными

условиями возможности целого Я, как живого единства чистого и эмпирического сознания объективности. Постольку живая интеллигенция есть для Фихте не абсолютное единство рефлектирующего и абстрагирующего сознания Яйности, как это представляется при отвлеченно-идеалистическом прочтении наукоучения, — но конкретно-иерархическое двуединство этого рефлектирующего сознания чистого Я и великого многообразия фактических данностей эмпирического сознания, определенностей эмпирического Я. Живое Я даже теоретически-разумным является только как неустранимое *двуединство*.

В том небольшом разделе, который в рецензии на Шульце-Энезидема посвящен практической философии, а именно кантовской этико-теологии и ее критике Энезидемом, этот монодуалистический подход не только не теряется, но даже радикализируется.

В кантовском доказательстве бытия Божия и посмертного существования души Энезидем оспаривает правомерность самого способа умозаключения от сознания долга и предписания к реальному существованию условий, при которых возможно исполнение должного. Он требует, напротив, чтобы установление возможности осуществления предписанных действий или бездействий по правилам природы предшествовало суждению о принятии самого предписания (долга) к исполнению, — а раз возможность действия в чувственном мире может быть оценена только по теоретическим принципам, то и суждение о должном, согласно известному критическому доводу Юма, может быть также основано только на теоретических принципах. Иначе говоря, прежде, чем мы признаем нечто долгом для себя, должно быть согласно правилам чувственно воспринимаемого мира установлено и доказано, что предписанное как наш долг действие в мире возможно в нем и не противоречит законам природы. Только при убеждении в такой возможности возможно и признание заповеди долга [ibid., 64].

Фихте соглашается с утверждением, что наши действия, как обнаружения нашего долженствования в *чувственном мире*, должны подчиняться законам чувственного мира. Но он строго и полностью оспаривает, будто бы сам закон долженствования, нравственная заповедь, касается только (или даже преимущественно) этих *действий в чувственном мире*, обращается к действительной силе чувственного мира, к эмпирическому разумному Я как *физическому деятелю*. Эта «физическая сила, действительная причина, производящая нечто вне себя» [ibid.], есть ведь в категориях кантовской метафизики разума только



эмпирический характер, а в терминах метафизики нравов — только низшая способность желания (если вообще включает момент воли и желания, а не есть именно и только физическая сила). Нравственный закон обращается прежде всего не к ней, но к тому, что движет и направляет ее самое, — к тому, что Фихте предварительно называет здесь «гиперфизической способностью желания или устремления (*hyperphisches Begehungs- oder Bestrebungsvermögen*)» [ibid.], — не к действительности в чувственном мире, а к той действительности, которая определяет эту физическую действительность, к интеллигибельной силе воздействия на эмпирический характер, — и требует прежде всего не эмпирического причинения, а именно и как минимум этого самого воздействия на эмпирическую причинность воления, определения воли в смысле и в направлении исполнения чистого правила нравов, т. е. — чистого стремления исполнить закон, — которое, по Канту, сохраняет ведь всю полноту нравственной ценности и достоинства. Даже если при всем этом стремлении к действительности в чувственном мире никаких или почти никаких реальных действий в смысле реализации нравственного закона в эмпирической действительности не последует (нравственная цель не будет достигнута и осуществлена), потому что этому воспрепятствуют более физически могущественные силы самой природы [Кант 1997, 61–63]. Фихте формулирует: нравственный закон требует не действия в чувственном мире от физической силы, а постоянного стремления к действию в чувственном мире от гиперфизической или трансцендентальной способности [Fichte 1965b, 64].

В этой связи он дает более подробную характеристику этих двух моментов практического духа (по-видимому, из уже имеющихся у него набросков системы философии, очерк которой он изложит весной 1794 г. в частных лекциях в Цюрихе). Чистое Я в интеллектуальном созерцании (гиперфизическая сила Я) есть то, что оно есть, и потому что оно есть, — оно есть сила свободного *полагания самого себя*, существует как это самополагание, обладает абсолютной независимостью и самостоятельностью. Но Я в эмпирическом созерцании, Я как эмпирически определенная действительность, или Я как интеллигенция (теоретически-разумный субъект) существует только в отношении к чему-то интеллигибельному, как определяющему и обуславливающему его объекту, существует всегда как зависимое и (извне) определенное. Между тем, то и другое суть ведь не два субъекта, но одно и то же Я, единый субъект разума и свободы, — человеческое Я едино и цело или, строже и аккуратнее говоря, *должно быть*

*едино и цело*. Но в силу противоположности зависимого и независимого, само-бытно определяющегося и гетерономного это, в требуемой мере и в должной полноте, совершенно невозможно: эти два аспекта Я противоречат друг другу. Нравственному достоинству и самостоянию противостоит исконная гетерономия природных сил; более того, последняя пытается исключить и уничтожить это достоинство. Объект разума претендует определять жизнь его субъекта. Но Я не может отказаться от своего интеллигибельного характера, как абсолютного самостояния, и поэтому в нем возникает стремление определять во всех отношениях свой объект, или Не-Я, иными словами, «сделать интеллигибельное зависимым от нас самих» [ibid., 65], вследствие чего возможно будет привести представляющее объект и постольку определяемое этим объектом Я, Я как интеллигенцию, как познающую силу, к единству с чистым Я, полагающим себя самого и самоопределяющимся. Именно стремление к согласованию и соединению чистого Я и Я как интеллигенции составляет, по Фихте, содержание практической способности разума. В каком смысле и в какой своей силе разум является практическим? Он не является практическим в чистом Я самом по себе, в нем он и не испытывает потребности в практической действительности; в этом Я нет различия между реальным и идеальным, все чистые полагания всегда уже реализованы *в нем*. В Я как интеллигенции разум также не является причиной предметов своих представлений: напротив, здесь предметы служат причинами его представлений. Разум является практическим, лишь поскольку он стремится соединить чистое самодеятельное Я и эмпирическое теоретически-познающее Я как интеллигенцию. Однако это всегда и неизменно только *стремление* к единству, при неустранимом разногласии: как формулирует здесь Фихте, все существование практического разума основано на разногласии самоопределяющегося в нас с теоретически-познающим, и если бы это разногласие было упразднено, это означало бы упразднение самого практического разума [ibid., 66].

Стремление к единству предполагает некое «гиперфизическое стремление» в самой интеллигенции, в самом теоретическом субъекте, — предполагает нераздельность и неотрывность теоретически-познающей и чистой самоопределяющейся способности, физической и гиперфизической силы в самом субъекте знания как интеллигенции, который может получить теперь полное теоретическое определение как субъект нравственного долга, — для этого нужно в обратной последовательности пройти (мысленно воспроизвести) тот

же самый ряд ступеней (необходимых актов духа или Я), прохождение (мысленное воспроизведение) которых в восходящей последовательности дает нам теоретическую философию, как верный образ «интеллигентного Я», или эмпирической разумно-знающей самости. Два цикла философской рефлексии, или путь вверх и путь вниз по лестнице философской рефлексии, дают таким образом полную систему философского знания в единстве теоретической и практической философии, как верное изображение системы необходимых действий чистой самодеятельности духа, в ее существенном единстве с эмпирически-фактическим сознанием интеллигенции. Двуетьединство духа в самом деле отнюдь не отменяется при переходе к практической философии, но радикализируется и восполняется специфически практическим двуетьединством чистого стремления к свободе и самостоянию и фактической чувственной определенности интеллигенции.

Вопрос лишь в том, не подтверждается ли в этой подлежащей построению системе гегелевский диагноз, не теряется ли здесь живое сознание абсолютного начала в пользу бескрайнего многообразия предметов рефлексии в сфере теории и практики, в области знания, как и в области морали и права, и не подрывает ли поэтому бесконечность рефлексии фундамент единства философствующего разума? Этот критический вопрос является необходимым для перехода к анализу систематически значимых положений в работе Фихте «О понятии наукоучения или так называемой философии», как основание для проверки предложенной здесь на материале обсуждения ранних рецензий Фихте интерпретации его философии.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Creuzer 1793 — *Creuzer Leonhard*. Skeptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens mit Hinsicht auf die neuesten Theorien über dieselbe. Gießen: Heyer, 1793.
- Fichte 1965a — *Fichte J. G.* [Rezension: Leonhard Creuzer. Skeptische Betrachtungen über die Freyheit des Willens mit Hinsicht auf die neuesten Theorien über dieselbe. Gießen: Heyer, 1793] // Fichte, Johann Gottlieb. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Reihe I: Werke. Bd. 2. Werke 1793–1795 / Hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Jacob unter Mitwirkung von Manfred Zahn. Stuttgart — Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag (Günter Holzboog), 1965. S. 7–14.
- Fichte 1965b — *Fichte J. G.* [Rezension: Aenesidemus, oder Über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst

- einer Verteidigung des Scepticismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik. O. D., 1792] // Fichte, Johann Gottlieb. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Reihe I: Werke. Bd. 2. Werke 1793–1795 / Hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Jacob unter Mitwirkung von Manfred Zahn. Stuttgart — Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag (Günter Holzboog), 1965. S.41–67.
- Reinhold 1790 — *Reinhold Karl Leonhard*. Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Erster Band, das Fundament der Elementarphilosophie betreffend. Jena: Johann Michael Mauke, 1790.
- Schulze 1792 — [Schulze G. E.] Aenesidemus, oder Über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Verteidigung des Scepticismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik. O. D., 1792.
- Гегель 1988 — *Гегель Г. В. Ф.* Различие систем философии Фихте и Гегеля // Кантовский сборник. Межвузовский тематический сборник научных трудов. Выпуск 13. Калининград, 1988. С. 150–174.
- Гегель 1989 — *Гегель Г. В. Ф.* Различие систем философии Фихте и Гегеля // Кантовский сборник. Межвузовский тематический сборник научных трудов. Выпуск 14. Калининград, 1989. С. 126–156.
- Гегель 1990 — *Гегель Г. В. Ф.* Различие систем философии Фихте и Гегеля // Кантовский сборник. Межвузовский тематический сборник научных трудов. Выпуск 15. Калининград, 1990. С. 127–157.
- Кант 1997 — *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Соч. на нем. и рус. яз.: в 4 т. Т. 3. М., 1997. С. 38–275.
- Киреевский 2002 — *Киреевский И. В.* О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России (письмо к графу Е. Е. Комаровскому) // Киреевский И. В. Разум на пути к истине. М., 2002. С.151–213.
- Судаков 1998 — *Судаков А. К.* Абсолютная нравственность: этика автономии и абсолютный закон. М., 1998.
- Франк 1990 — *Франк С. Л.* Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С. Л. Сочинения. М., 1990 (Из истории отечественной философской мысли). С. 181–559.
- Хесле 1992 — *Хесле В.* Гении философии Нового времени: Лекции в институте философии РАН. М., 1992 (Философы современного мира).