

Санкт-Петербургский государственный университет

Понятие свободы в учениях И.Канта и И.Г.Фихте

Выпускная квалификационная работа по направлению - 47.04.01 Философия
Основная образовательная программа – Немецкая философия

Исполнитель:

Пастухов Антон Дмитриевич

Научный руководитель:

к. ф. н., профессор

Муравьёв Андрей Николаевич

Санкт-Петербург

ВВЕДЕНИЕ

Наше исследование философской традиции будет нацелено, прежде всего, на раскрытие в ходе её развития понятия свободы. Тем самым может показаться, что мы затрагиваем только один, не самый значительный, аспект этой традиции. Вместе с тем, что исследование в самом деле оказывается значительно «урезанным» ввиду сосредоточения на конкретной проблематике, следует заметить, что ставя в качестве его цели раскрытие понятия свободы, мы тем самым ставим перед собой цель проникнуть в «сокровенные глубины» философского знания, если можно так выразиться, в конституирующие его токи. Тем самым мы отвлекаемся от исследования частных аспектов развития философии и получаем возможность, через видимое ограничение, говорить о самых принципах философского познания. Тезис о том, что понятие свободы являет собой центральное понятие философии, во всяком случае, немецкой классической философии (или шире – вообще философии идеализма) должен быть защищён в ходе исследования. Мы ставим перед собой задачу рассмотреть понятие свободы как свободы мышления вообще; и, таким образом, поскольку проблема свободы есть проблема самозаконности разума, она явит себя в ходе исследования также и как проблема самозаконности философии вообще в свете задачи, поставленной перед собой немецкой классической философией, а именно: построить научную систему философии на совершенно безусловных началах.

Собственно говоря, важнейшая философская проблематика на всём протяжении истории философии – это определение собственного статуса философии и её собственного предмета. Что такое философия? Чем специфично философское познание? В чём его принципиальное отличие от познания опытного, от искусства и религии? И каков, в то же время, характер связи между всеми этими областями Духа, каковую мы необходимо должны предполагать – и почему мы её предполагаем, становясь на философскую

точку зрения, и, в общем-то, только из этой точки? Опытные науки необходимым образом исключают философскую проблематику из себя; нам это известно хотя бы из позитивистского течения внутри, правда, философии, однако, в принципе, точка зрения позитивизма – это же и точка зрения опытной науки, рефлектирующей о себе самой. Стало быть, эта точка зрения такова, что мы не можем выносить суждения о чём-либо превосходящем непосредственный и научный опыт. Далее, искусство, собственно говоря, вообще не выносит суждений, оставаясь в той точке зрения на мир, которая может быть высказана только средствами собственно искусства. Религия же не принимает иной формы истины, кроме собственной. И только философия претендует на своего рода универсализм. В известном смысле, когда философская истина так же не принимает иной формы истины; однако это не следует понимать так, как если бы философская истина была чем-то исключаящим некие иные истины. Ведь, в самом деле, если исходить из точки зрения «венца» немецкой классической философии – а имен системы Г.В.Ф.Гегеля, она такова, что вбирает (или старается вобрать) в себя иные формы постижения сущего.

Вопрос упирается в некий критерий истинности. Для опытных наук этот критерий – то сущее, с которым оно имеет дело, и эмпирическая наука потому за пределы опыта не выходит. Искусство берёт свой материал извне, хотя и придаёт ему иную форму, которую уже берёт от себя. Религия, можно сказать, соотносится со Священными текстами, которые для неё – тот предел, за который она обычно не идёт (за исключением мистических учений, что уже отдельный случай), ими определяется. В то время как философия не соотносится ни с чем, во всяком случае в самом главном – в своём принципе. Философия – это мышление и его автономные законы, собственно, то, за границы чего уже никоим образом не проникнешь. Как бы то ни было, и в опытных науках, и в искусстве, и в религии мы имеем дело с так-то и посредством того-то определяющим себя мышлением, которое ищет для себя критерии. В философии же мышление соотносится только с самим

собой. И только человек мыслящий может сам с собой сообразовываться, т.е. быть подлинно свободным в своём самоопределении. Этой точки абсолютной автономии и абсолютной свободы стремился достичь немецкий идеализм. Ещё Кант говорил, что метафизика есть род знаний, который возникает с необходимостью, поскольку стремление к такому познанию заложено в нас природой. О какой бы философии в какое бы время ни шла речь, какое бы она себе место в итоге не отводила, она всегда начиналась с вопроса о самой себе, об этом месте и всегда стремилась решить эту проблему своими собственными силами – даже если в итоге приходила к выводу о необходимости для себя сообразовываться с какой-либо иной областью знания, она решала это всегда для себя сама. Центральный философский вопрос, как нам представляется, и есть вопрос о свободе, который в то же время оборачивается вопросом об автономии самого философского знания, самого его принципа.

Наше обращение к философии Фихте продиктовано, помимо прочего, соображениями А.А. Иваненко: «Непрекращающиеся в течение последних двух веков споры о предмете и методе философии свидетельствуют о том, что, несмотря на солидную дистанцию, отделяющую нас от момента возникновения философии Фихте. Его вклад в решение этой фундаментальной философской проблемы не был вполне освоен» [10, с.29]. Принимая во внимание означенную проблему соотношения предмета и метода, стало быть, содержания и формы философского знания, мы берёмся заново рассмотреть их отношение в свете проблемы свободы. Действительно, сама постановка вопроса о возможности философии как самодостаточной дисциплины со своим особым предметом и методом, может многое прояснить, в случае своего разрешения, в том, как вообще можно понимать философию и на какой статус может претендовать философское знание. Именно рассмотрение немецкой классической философии наиболее полно удовлетворяет требованию ответить на поставленные вопросы, поскольку, как отмечает Ю.В.Перов: «Различение классической и неклассической

философии в первую очередь предстаёт как её автономия, самозаконность и самодостаточность. Классическая философия – это философия, последовательно выстроенная на собственных (а не чужих, заимствованных) основаниях и решающая свои проблемы собственными средствами» [17,с.39]. Эта автономия, самозаконность и самодостаточность философии переносится и на философа, или философствующего субъекта, который через философию, через достижение чистой философской точки зрения становится свободным, автономным; достижение же философской точки зрения и значит, по определению, познание истины, которая именно как философская истина выступает в своей наиболее адекватной форме, согласно Г.В.Ф.Гегелю – в форме понятия.

Относительно же идеи свободы Гегель замечает, что «она неопределённая, многозначна, доступна величайшим недоразумениям и потому действительно им подвержена», вместе с тем, эти недоразумения могут иметь «громадные практические последствия», поскольку «свобода есть подлинная сущность духа, и притом как его действительность» [4,с.324]. Там же Гегель отмечает, что осознание свободы как самоценности пришло только с христианством, в связи с чем мы выделим место в нашем исследовании также рассмотрению проблемы свободы в связи с отношением философии и религии.

Немаловажным источником наших медитаций по поводу немецкой классической философии в вышеозначенном ключе послужила работа О. Финка «Элементы критики философии Э. Гуссерля» - работа, представляющая собой не предназначавшиеся к публикации тезисы к предполагавшемуся труду, в коих заявлена определённая сильная тенденция не только в отношении феноменологии, её значения (гораздо более контрастно определённого в связи с предшествующим историческим развитием философии в названной работе), но и в отношении предмета нашего исследования. Работа О. Финка даёт возможность провести как можно более чёткий водораздел между т.н. «классическим

философствованием» и тем философствованием, которое такому воследовало – прежде всего феноменологии. Прежде всего – ещё и потому, что в философствовании Фихте мы усматриваем в их нетематизированном аспекте некоторые существенные черты феноменологического метода (так же, между прочим, как Финк усматривает нетематизированное спекулятивное в философствовании Гуссерля). И именно сквозь призму критической работы О. Финка мы получаем такую возможность, в первую очередь потому, что Финк решительным образом вводит немецкую классическую философию в сферу актуальности, причём в её связи (и противопоставлении) с новейшей философией.

Мы, безусловно, - это следует отметить, - далеки от того, чтобы вести некоторые рассуждения, которые были бы продолжением мысли Финка; столь же далеки мы и от обратного – от того, чтобы всеми силами противодействовать его мысли и заглушать её. В наши задачи входит, прежде всего, в положительном смысле не-отворачивание от факта возникновения этого интереса. Положительный смысл такого не-отворачивания состоит в мышлении, основывающемся на существенном имени в виду, которое, помимо прочего, открывает для нас путь к истокам философствования как такового, понятого существенно как творчество, которое вместе с тем тематизируется в качестве прояснения – таков генетический метод, применяемый Фихте. Конструкция оказывается существенным моментом философии, которая хочет видеть себя в качестве науки со своим особым методом – но таково её самополагание, в котором она не способна ориентироваться ни на какие внешние критерии, занимаясь преимущественно самополаганием в форме самообоснования. Своим озабочением Финк позволяет в который раз заново поставить вопрос: что, собственно, мы называем классической философией; отсюда: что мы называем классической немецкой философией.

Один из горизонтов – пожалуй, самый существенный, влиятельный – это понимание немецкого идеализма из горизонта философии Г.В.Ф. Гегеля.

В этом смысле всё движение немецкого идеализма характеризуется как движение в сторону построения единой, всеохватывающей, целостной системы. В этом смысле в философии Гегеля это стремление имеет свой желаемый и закономерный результат. Наше особое исследование берёт на себя смелость придерживаться той тенденции, внутри которой особо пристальное внимание было бы обращено на свершившиеся «неудачи» в деле построения системы идеализма. Вопрос, что высветляется в этих «неудачах», в самобытности этих неудач - вот руководящая нить исследования. Мы берёмся за довольно непростую задачу: показать на примере вышеозначенных неудач подспудную тенденцию нарождающейся системы к самоупряднению.

Обнаруживая означенные тенденции, мы не можем ни обойти их, ни оставить открытым вопрос: что такого было внесено в сам фундамент системы, что в итоге сделало эту тенденцию неотъемлемой от хода воздвижения системы. Возможно ли было осознание по ходу возведения системы этой её глубинной тенденции? Своего рода смутное осознание - возможно, что мы по существу должны будем показать в ходе исследования. В то же время это, метафорически говоря, самозабвенное погружение "строителей" системы с головой в дело воздвижения предполагало само собой закрытие глаз на тенденцию, которая всегда по самой своей сути остаётся в тени.

Относительно актуальности исследования нам хотелось бы привести следующую цитату Ю.В.Перова: «Перефразируя известную формулировку (высказанную некогда по поводу кантовской «вещи в себе»), можно сказать, что в систему Гегеля трудно войти, но, войдя, почти невозможно из неё выйти. «Выйти» в данном случае означает обрести по отношению к ней плодотворную историко-философскую дистанцию и, в оптимальном варианте, претендовать на некое её «снятие» (в гегелевском диалектическом его понимании) [5, с.10]. Именно это побуждает к исследованию идеализма, именно это актуализирует его; ибо: произошло ли это «снятие»? И

произойдёт ли когда-нибудь в полной мере? В известном смысле, исследователь необходимо должен быть так или иначе, в том или ином отношении причастен к предмету своего исследования, какие бы цели через это исследование он ни преследовал; однако, что касается преследования целей, то, в конечном итоге, подлинная цель должна быть только одна – разумеется, само исследование, т.е. прояснение, ход которого, вообще говоря, может до известной степени быть непредсказуемым, однако, следует заметить, что если поставлена цель преодоления, притом именно как «снятия», исследователь необходимо должен прежде всего прояснять, дабы его прояснение могло достигнуть тех пределов, за которыми сам собой откроется и путь к преодолению; само прояснение может стать преодолением, однако оно должно оставаться прояснением. Таков был бы феноменологический подход применительно к истории философии, его мы и попытаемся реализовать.

В теме исследования заявлено, что рассматриваться будут учения двух философов, а именно Иммануила Канта и Иоганна Готлиба Фихте. В рассмотрении их учений мы сосредоточимся, прежде всего, на первоисточниках, а именно на следующих работах: «Критика чистого разума», «Основы метафизики нравственности» и «Критика практического разума» И.Канта и «О понятии наукоучения», «Основа общего наукоучения», «Факты сознания» и «Наставление к блаженной жизни» И.Г.Фихте, стараясь охватить, таким образом, оба периода творчества Фихте, признавая вместе с тем, вслед за П.П.Гайденко, преемственность двух периодов и сохранение основного принципа философии Фихте (Гайденко, с.196-197). Следует заметить, что рассмотрение учений Канта и Фихте будет идти как бы в связке, проясняя прежде всего общность их философских позиций. В ходе исследования мы обратимся к работам М.Хайдеггера, П.П.Гайденко, Б.П.Вышеславцева, А.А.Иваненко и других исследователей.

Глава 1. Свобода в теоретическом отношении в учениях Канта и Фихте

1.1 Сущность конструкции как метода теоретической философии

Фихте начинает работу «О понятии наукоучения» с тезиса о необходимости возведения философии в «ранг достоверной науки», чего до сих пор ещё не было совершено таким удовлетворительным образом, чтобы философия была выражена как завершённая, целостная система. В самом начале речь заходит о критической философии Канта и дискуссиях, развернувшихся вокруг неё, как и вокруг вопроса о демаркации критицизма и догматизма. По всей видимости, в системе, представленной Кантом, далеко не всё так очевидно относительно многих моментов, в том числе и данного вопроса, и далеко не всё между собой непротиворечивым образом в ней сращено. Фихте видит своей целью, неотъемлемой от главной задачи, - построения научной философии, - примирение догматической и критической систем. Судя по данному им примечанию, главный пункт, вокруг которого ведётся спор «критиков» и «догматиков», - это вещь в себе: «Собственно спор, который идёт между обеими и в котором скептики с правом стали на сторону догматиков, а с ними и здравого человеческого рассудка... мог бы быть спором о связи нашего познания с некоторой вещью в себе» [20, с.7]. Фихте признаёт справедливыми претензии догматизма. Для него немыслимо, чтобы философ мог стать на одну из сторон в противовес другой; во всяком случае, такой подход характерен для Фихте на данном этапе. Но здесь же встаёт вопрос об определении того, что есть догматизм и что есть критицизм.

В отношении долженствующей быть построенной метафизики, Фихте замечает, что она «должна быть не учением о мнимых вещах в себе, но генетическим выводением того, что встречается в нашем сознании» [ibid.,с. 9]. И дело не только в том, что в системе Канта вообще присутствует некоторая инстанция, независимая от сознания и как таковая ему не

доступная, но и в том, что эта инстанция именно постулируется. Фихте видит в метафизике генетическую науку, которая должна иметь дело только с тем, что открыто сознанию и что даже напрямую из сознания выводимо. В «Предисловии» к «Основе общего наукоучения» Фихте говорит, что он сторонник того, чтобы держаться не буквы, но духа (в известном смысле – духа кантовой философии) изложения: «...я старался по мере возможности избегать прочно установленной терминологии, которая представляет наиудобнейшее средство для буквоедов – вытравить из всякой системы её дух и превратить её в сухой остов» [20, с.53]. Изложение наукоучения постоянно совершенствуется и нет ещё (и вряд ли будет) такого его изложения, которое было бы во всех смыслах совершенно и «отчеканено» во всех подробностях и мелочах. Ведь сама суть дела восстаёт против такого к ней подхода. Фихте отмечает, что «не хотел всего сказать... читателю, но стремился оставить ему кое-что также и для его собственного размышления», что он «хотел способствовать самостоятельному мышлению». Более того: «Наукоучение вообще не должно навязываться, а должно быть потребностью, как то было у его автора»[ibid.,с.54].

Эти замечания, которые, на первый взгляд, носят общий характер и не относятся к существу дела, на самом деле весьма ценны как для понимания пафоса самой системы Фихте в целом, так и её отношения к проблематике свободы, не говоря о том, что здесь мы встречаемся с выражением взгляда Фихте на то, что такое философия. Философия – это, прежде всего, самостоятельное мышление. Вероятно, именно то, при всех прочих признаках, Фихте называл догматизмом, что себя навязывает, подобно тому, между прочим, как вещь в себе (парадоксальным образом) навязывает себя сознанию.

Хайдеггер в своём исследовании философии Фихте обозначает его метод как конструкцию, отмечая, что «"Конструкция" не подразумевает: выдумывать и измышлять что угодно и что-то "сооружать": речь идёт о

набрасывании: его основная черта состоит в разоблачении, в самобытном давании-видеть (Sehen-lassen)» [24, с.77].

Для Шеллинга вопрос о конструировании становится вопросом о природе философии как таковой. Философия не может состояться как наука без выработки собственного метода. Философия как наука должна иметь собственные метод и содержание, ведь философия не есть философствование (хуже того – размышление, рефлексирование) о чём угодно и как угодно. Да, должна быть свобода мысли, но должна быть и культура мысли; культура даже оказывается превыше: «...требование строгой, проведённой, исходя из первый предпосылок, конструкции следует считать самым действенным средством как против известной ложной либеральности, которая довольствуется остроумным ходом мыслей в философии и под ложной формой философствования стремится лишь к резонированию, так и против смешения всех точек зрения, в результате чего истинное и ложное становится неясным и неразличимым друг от друга» [26, с.4]. Метод и предмет, или форма и содержание в философии, выстроенной в систему оказываются взаимопределяющими, хотя, в некотором роде, форма всё же довлеет, поскольку именно она придаёт содержательной стороне – элементам системы – их смысл и значимость: «Чувство истины в единичном при полной путанице в целом создаёт самую ограниченную самоуверенность и упрямое невежество» [ibid.]. В некотором роде сам метод создаёт свой предмет, поскольку обнажает значимость тех и или иных отдельных элементов знания; только исходя из принципов, оснований мы способны судить о предмете: «В философии дело вообще не в том, что познаётся, а из каких оснований оно познаётся» [ibid.]; и – далее: «Следовательно, форма, с одной стороны охраняющая философа от ошибок и отклонений, с другой стороны, служит ему очень важным, более того – единственным оружием против дилетантских и нефилософских по своей сущности систем, которые не могут притязать на определённую форму, не обнаруживая при этом всю свою пустоту» [ibid., с. 5].

Таким образом, устанавливается независимость философского мышления, конструкции от предмета. Кажется, что тем самым Шеллинг как раз открывает дорогу «резонированию» на все лады – то есть размышлению о чём угодно и как угодно. Однако, это всё же не так – вместе с тем, что и логика не становится для него наукоучением в том смысле, в каком она была им прежде, до Канта. Благодаря чему мысль, оставаясь свободной от внешних критериев, тем не менее может считаться основательной, серьёзной философской мыслью? Очевидно, у неё должен быть некий внутренне присущий ей собственный критерий.

Здесь воистину ребром поставлен вопрос: что делает философию философией, не позволяя стать ей всего лишь «копилкой» мнений? Согласно Шеллингу, этого не происходит потому, что философию «должна всё время сопровождать рефлексия её собственной сущности» [26, с.5]. Мышление изначально свободно, но изначальная свобода мышления и есть некий абсолют, который в изначальном состоянии абсолютной свободы ничего не мыслит; чтобы мыслить нечто, необходим предмет мысли, объект, ноэзис, который достигается через самоопределение мысли. В некотором роде, конструкция и есть это самое самоопределение: не произвольное измышление, но свободное самоопределение, следующее своим имманентным законам. И Шеллинг, и Фихте отдавали должное Спинозе, хотя, в известном смысле, последний себя ему противопоставлял. Прежде всего, Спиноза, пожалуй, ярчайший образец докантовской метафизики, на языке той философии выразивший глубинную соотнесённость практической и теоретической философии. В самом деле, практическое начало для Спинозы явным образом является определяющим, несмотря на то (или даже, напротив, исходя из того), что эта проблематика как таковая рассматривается им самом конце «Этики». Очевидно одно: разум в своём стремлении к познанию целиком определён практическим интересом; «искреннее» стремление к истине есть, прежде всего, поиск истинной жизни, или истинного блага, исходя из которого можно было бы определить свою жизнь, дабы, попросту

говоря, «жить по истине». В этом смысле Спиноза – один из ярчайших примеров того, что в философии никогда, пожалуй, нельзя противопоставить некую «новую» точку зрения «старой»; в этом смысле философия во все времена – это одно единое стремление, единая практика, которая, в конце концов, целиком и полностью существует как свой собственный вопрос о себе самой, и покуда будет существовать философия, она всегда будет для себя проблемой, её существование всегда будет проблематическим – что бы ни ставилось под вопрос философией, прежде всего она сама поставлена собой под вопрос и, исходя из такого своего положения, она уже ставит иные вопросы. Что я могу знать? Что я должен делать? На что я смею надеяться? Все эти вопросы стояли с не меньшей, пожалуй, ясностью перед Спинозой – что можно увидеть на примере «Трактата об усовершенствовании разума», в самом начале которого Спиноза замечает: «... я хочу направить все науки к одной цели, а именно к тому, что[бы] мы пришли к высшему человеческому совершенству... Поэтому всё то, то в науках не подвигает нас к нашей цели, нужно будет отбросить как бесполезное; одним словом, должны быть направлены к этой цели все наши действия и мысли (cogitationes) [18, с.36]. Между прочим, Спиноза заявляет о своём намерении «очистить» (expurgatio) разум, «насколько это возможно вначале, чтобы он удачно понимал вещи без заблуждений и наилучшим образом» [ibid.]. Подобно тому, что предпримет позднее Кант, Спиноза намерен предварить теоретическую философию «очищением» разума, его своего рода «критикой» - в чём прослеживается структура, общая как для докантовской метафизики, так и для самого Канта – структура, тематизированная у Фихте.

Согласно Фихте, когда метафизика (напомним, как «генетическое выведение того, что встречается в нашем сознании» [20, с.9]) сама становится предметом философского изучения, тогда мы имеем дело с критикой, в которой «могут быть предприняты исследования о возможности, действительном значении и правилах такой науки» [ibid.]; «Критика сама не есть метафизика, но лежит вне её: она относится к метафизике точно так, как

последняя относится к обыкновенному воззрению естественного рассудка. Метафизика объясняет это воззрение, а сама получает объяснение в критике. Собственно критика критикует философское мышление...» [20, с.9]. Таким образом, перед нами выстраиваются ступени, одна за другой: естественный рассудок, философское мышление и его критика. Все они представляют собой как бы восходящие точки зрения, из которых та, что стоит выше другой, может критиковать последнюю, исправлять её, а та, что выше и этой, есть самая высокая точка, выше которой никакой другой уже нет, и две первые находятся как бы в полной от неё зависимости и подчиняются ей. Не является ли эта самая ступень критики шеллинговой саморефлексией философии – тем, что удостоверяет философское знание через учреждение соответствующего метода? По всей видимости, вопрос однозначно риторический; только у Шеллинга эта саморефлексия не получает статуса самостоятельной дисциплины, как это происходит у Спинозы, Канта, Фихте, образуя своего рода «подготовку» к философствованию, «тренировку» духа перед свершением дела – то есть не образует пропедевтическую ступень, но постоянно сопровождает любое философское усилие духа. Но благодаря чему и как это становится возможным?

Согласно Шеллингу – через то, что он называет интеллектуальным созерцанием. Кант признавал возможным интеллектуальное созерцание лишь для «первосущности», считая, что оно не может быть присуще «существу, зависимому и в своём существовании, и в своих созерцаниях (которые определяют его существование в отношении к данным объектам)» [13, с.87]. Другими словами, интеллектуальным было бы созерцание, не зависимое от условий пространства и времени, т.е. не опосредованное чувственными условиями, рассматриваемыми Кантом в трансцендентальной эстетике; таковым было бы созерцание ноуменов в его положительном смысле [ibid., с. 242]. В то же время для Канта математика становится той областью, где можно в некотором смысле говорить об интеллектуальном созерцании, или созерцании a priori: «Философское познание есть познание разумом

посредством понятий, а математическое знание есть познание посредством конструкции [из] понятий. Но конструировать понятие — значит показать а priori соответствующее ему созерцание. Следовательно, для конструирования понятия требуется не эмпирическое созерцание, которое, стало быть, как созерцание есть единичный объект, но, тем не менее, будучи конструированием понятия (общего представления), должно выразить в представлении общезначимость для всех возможных созерцаний, подходящих под одно и то же понятие. Так, я конструирую треугольник, показывая предмет, соответствующий этому понятию, или при помощи одного лишь воображения в чистом созерцании, или вслед за этим также на бумаге в эмпирическом созерцании, но и в том и в другом случае совершенно а priori, не заимствуя для этого образцов ни из какого опыта. Единичная нарисованная фигура эмпирична, но тем не менее служит для выражения понятия без ущерба для его всеобщности, так как в этом эмпирическом созерцании я всегда имею в виду только действие по конструированию понятия, для которого многие определения, например величины сторон и углов, совершенно безразличны, и потому я отвлекаюсь от этих разных [определений], не изменяющих понятия треугольника. Следовательно, философское познание рассматривает частное только в общем, а математическое знание рассматривает общее в частном и даже в единичном, однако это единичное определено при некоторых общих условиях конструирования, так и предмет понятия, которому это единичное соответствует лишь в качестве его схемы, должен мыслиться в общей определенной форме» [13, с.529].

Согласно Шеллингу, созерцание как таковое всегда есть некоторое совпадение всеобщего и особенного, и различие Кантом математики и философии по тому принципу, что в математике рассматривается всеобщее в особенном, а в философии особенное во всеобщем несостоятельно — то и другое есть «лишь два различных типа созерцаний» [26, с.8]. И далее: «... если математика есть либо выражение всеобщего в особенном (геометрия —

А.П.), либо особенного во всеобщем (арифметика – *А.П.*), то философия – не то и не другое, но выражение в абсолютной неразличённости единств, которые в математике являют себя отдельно» [26,с.9]. Отсюда «конструкция как таковая всегда в математике и в философии есть абсолютное и реальное отождествление всеобщего и особенного» [ibid., с.9].

Кант в некотором роде принуждён ставить философское познание в зависимость от чувственности, поскольку познание всё же должно быть реальным познаванием чего-то определённого. Поэтому он критикует Платона, считая, что тот «воспарил» на «крыльях спекуляции» в некое безвоздушное пространство, потому эти «крылья» не встречают сопротивления; однако, очевидно, что в таком случае он и не сможет никуда лететь. Раз уж мысль ничем извне не определена и не ограничена, то она пуста, поскольку именно препятствие способствует её продвижению и наполнению. Шеллинг же стремится показать, что мысль как таковая определена в самой себе изнутри – через отношение «всеобщее-особенное-единичное», так что с точки зрения нефилософского сознания философия действительно имеет дело с пустотой, в то время как для самого философа очевидна ощутимая содержательность его мысли. Эту проблему пытался решить Фихте, и попытки эти привели его к постулированию двух деятельностей Я – конечной и бесконечной; конечная деятельность Я ограничена и заключает в себе как бы две стороны – активную и пассивную, или деятельную и страдательную, в то время как бесконечная деятельность Я не встречает себе никакого сопротивления и потому в принципе не может быть тематизирована – мы можем лишь постулировать её исходя из того, что имеется некоторое созерцание, завсегда предполагающее обоюдное и взаимоограничивающее наличие вышеупомянутых аспектов – активного и пассивного. Из их взаимоопределения и складывается созерцание – прежде всего как неопределённое и, в принципе, обладающее неистощимым потенциалом к всевозможным определениям, поскольку таковое определение зависит от во многом произвольной, если можно так выразиться, фиксации

творческой силы воображения, к рассмотрению которой нам предстоит обратиться в дальнейшем. Теперь же мы заострим внимание на том, что понимание Шеллингом конструкции в философии во многом наследует Фихтевскому «генезису», всецело конструктивному. Следует особо отметить, что «конструкция» - это такая форма, которая объединяет в себе «конструирование» как деятельность и «конструкцию» как результат этой деятельности. Как отмечает Шеллинг: «В конструировании или (поскольку это не допускается) в мышлении вообще возвращение может остановиться не раньше, чем на точке, где конструирующее и конструированное – мыслящее и мыслимое – полностью совпадают. Лишь эта точка может быть названа принципом конструкции» [26,с.11]. Примечательно, что здесь Шеллинг отождествляет конструкцию и «мышление вообще»: отсюда видно, что мышление не конструктивное не может быть названо не только философским мышлением, но вообще не может быть названо мышлением, а в лучшем случае – вымыслом, фантазией; в известном смысле, здесь Шеллинг пытается раскрыть критерий упомянутой демаркации.

1.2 Отрицательность рассудка как основание негативного понятия свободы

Та самая точка, которая, по мысли Шеллинга, должна быть изначальной точкой, в которой совпадают мыслимое и мыслящее у Фихте обозначается как «дело-действие» (Thathandlung). Главное расхождение начинается с того, что Фихте обозначает это «дело-действие» как Я, которое, всё же, понимается им как абсолютное Я. И здесь уместен вопрос: существенно ли, в самом деле, каким наименованием обозначается инстанция абсолютного? Во всяком случае, мы считаем уместным обратиться к более поздним работам философа в целях своего рода компаративистского анализа, позволяющего выделить то существенное в учении Фихте, что, при всех прочих переменах, оставалось в его текстах в качестве своего рода конститутива. Пожалуй, основное определение Я (помимо того, что оно есть Я) для Фихте является его

понимание Я как интеллигенции, которое он использует также и в своей главной работе («Основа общего наукоучения», 1795), или как знания («Наукоучение в его общих чертах», 1810) – формы более «безличные». В работе «Факты сознания» Фихте пользуется собственно понятием «свобода», что весьма показательно, особенно в контексте рассматриваемой темы; как Я, как интеллигенция и как знание – всё это инстанции свободы, или свободные инстанции, автономные, независимые и вся суть дела заключается в том, чтобы продемонстрировать самоопределение и самоограничение этой высшей инстанции: «Я утверждаю, что знание в своей внутренней форме и сущности есть бытие свободы... Об этой свободе я утверждаю, что она существует сама по себе, а не как качество – как иной может в первую минуту подумать – присущее некоторому другому самостоятельно существующему... Во всяком определённом знании общая свобода, которая существует так же несомненно, как есть вообще знание, ограничена каким-нибудь определённым образом. Во всяком определённом знании двойное сплочено воедино: свобода вообще, которая тем самым и есть знание, и некоторое ограничение и уничтожение бытия свободы, благодаря чему знание с становится определённым знанием... Следовательно, всякая перемена и всякое изменение определений Единого общего знания (Единой общей свободы) может состоять только в том, что скованная свобода освобождается или освобождённая свобода сковывается... Она (свобода – *А.П.*) сама есть начало всех своих возможных определений. Она не была бы свободой, если бы можно было принять такое начало вне её» [21, с.401-402].

В этих немногих положениях выражена основная программа философии Фихте: демонстрация тождества знания и свободы, иными словами, показать, как через знание мы достигаем свободы – установка, в целом, общепросветительская, та же, что можно обнаружить, например, у Лессинга. Более того, сама объективность обеспечивает свободу, точнее, её обеспечивает мышление через установление объективности: «... мышление и неразрывное соединение этого мышления с созерцанием в один тесно

сплочённый жизненный момент созерцающего делает то, что, собственно, находится в созерцающем, чем-то вне его – объектом» [21, с.396]; «Но что это знание может быть действительно и на самом деле таким бытием и выражением свободы, можно выяснить себе из непосредственного созерцания. В знании действительного объекта вне меня как относится объект ко мне, к знанию? Без сомнения, так: его бытие и его качества не прикреплены ко мне, я свободен от того и другого, парю над ними, вполне к ним равнодушен» [ibid., с.401]. В известном смысле, познание чего-то делает меня независимым от того, что я знаю: поскольку я знаю это, постольку я поднимаюсь над этим и в этом смысле любое познание есть, в конечном счёте, познание собственной свободы познающего и вместе с тем достижение им этой свободы, бытия свободы. Однако есть ли тогда, в самом деле, познание? Не есть ли такое понимание познания собственно уход от задачи познавать? Уход через принципиальную закрытость по отношению к познаваемому; познание оказывается кругом, возвращающимся в точку собственного начала, некоторым образом, это начало, этот выход из себя нужен только для того, чтобы к себе вернуться. Познанием в таком случае называется не что иное, как требование избавления от познавательного беспокойства.

Вышеславцев Б.П. отмечает, что термины «Наукоучения 1801 года» свобода и бытие не сразу вызывают «в читателе правильные представления, но лишь после того, как ему будет разъяснено, что бытие есть лишь «найденное», «предпосланное», «созерцаемый факт» (сюда подходит и чувственный мир), а «свобода» есть созидание из первых начал, или «усмотрение своего первоначального возникновения (seinem Ursprunge zusehen; Entspringen)». И понятие бытия и понятие свободы гораздо шире этих значений» [2, с.16], упоминая, в частности, употребление Фихте понятия «абсолютное бытие» в «Наукоучении 1804 года». На наш взгляд, для Фихте принципиально важным было именно такое понимание свободы (с бытием, возможно, всё может быть не столь строго, просто этот термин действительно

наиболее общ, чтобы лучше передать закрепляемое за ним значение, нежели, например, понятие «природа»), в том смысле, что свобода есть именно то, как Фихте её здесь определяет, и ракурс, в котором рассматривается в данном случае свобода, очевидно, должен прояснить, что есть это самое слово, когда оно употребляется нами вообще. Нам кажется, что для Фихте принципиально важно подчеркнуть, что именно знание, или именно мышление как способность к знанию и как орган познания выражают свободное бытие, бытие по способу свободы. Потому принятое в данном случае противопоставление представляется нам не только не случайным, но и крайне показательным моментом. И здесь мы видим те же черты и тот же, как нам представляется, во многом в основе своей этический посыл, что и на первых этапах развития наукоучения.

Сама постановка вопроса: «Как возможно?» - уже предполагает обращение к своего рода генеалогии того, что возможно; только посредством такой генеалогии и даётся возможность ответить на этот вопрос. Однако же Кант и Фихте отвечают на него по-разному. Что для каждого из них означает вопрос о возможности и каков путь поиска ответа на него у обоих мыслителей и есть попытка установления значения трансцендентального метода и той роли, которая отводится ему у них.

И в этом суть конструкции – увидеть вовне то, что найдено внутри. И здесь, на самом деле, мы сталкиваемся с необходимостью взаимного дополнения двух методов философского познания – конструкции и дескрипции: следует сначала обнаружить внутри то, что потом будет перенесено вовне, распространено на мир, понимание чего есть видение этого как микрокосма. И теперь нам хотелось бы ближе присмотреться к тому, что собой представляет подобная дескрипция у Фихте, в связи с чем вновь обратимся к работе «Факты сознания», где найдём следующее, с чего начинает философ: «Сущность науки заключается в том, чтобы от чувственно воспринятого восходить путём мышления к его сверхчувственному основанию. Такова философия. Она исходит из восприятия знания

посредством внутреннего чувства и приходит к его основанию. Предметом этих лекций будет первый отдел науки – феномен; мы подвергнем его систематическому наблюдению, и мне будет особенно интересно руководить вашим наблюдением» [21, с. 392].

Здесь нам хотелось бы обратить внимание на изначальную установку Фихте на наблюдение; философ явно убеждён в том, что то, о чём он будет говорить, во всяком случае, в самом начале, может быть подвергнуто непосредственному наблюдению. В «Основе общего наукоучения» Фихте указывает тот же путь: нечто непосредственно наблюдается, а потому должно быть каким-то образом доказано, выведено. Стоит, пожалуй, отметить, что приведённый выше первый абзац из работы «Факты сознания» напрямую перекликается (если не цитирует) знаменитое положение Канта в самом начале «Критики чистого разума»: «Без сомнения, всё наше знание начинается с опыта; ибо чем же пробуждалась бы к деятельности способность познания, если не предметами, которые действуют (ruhren) на наши чувства... Но хотя наше знание начинается с опыта, из этого вовсе не следует, что оно всё происходит из опыта» [11, с.32-33].

Та же логика рассуждения присутствует и у Фихте: мы, безусловно, начинаем во времени познавать с опыта, но далее, - «путём мышления», - мы приходим к некоему «основанию» как самого опыта, так в целом знания. Вопрос об их основании и предположении этого основания – вопрос отдельный и весьма сложный, мы к нему впоследствии вернёмся. Разумеется, Фихте не следует в данном месте Канту буквально, предпочитая следовать «духу» философии Канта, а не её «букве». И этот момент весьма примечателен тем, что философ, с одной стороны, мыслит совершенно самостоятельно; с другой стороны, он убеждён, что есть (или должна быть) только одна философия (в этом он тоже следует Канту). И этот, в своём роде, парадокс, есть отражение парадокса более фундаментального, связанного со всем масштабным построением классической немецкой мысли: мы разумеем противоречивое отношение свободы и необходимости.

Следует сказать, что это фундаментальное противоречие находит своё отражение во множестве преломлений таким образом, что рассмотрение нами отдельных вопросов той же философии Фихте позволяет так или иначе говорить именно об этом фундаментальном противоречии. То же касается и отношения дескрипции и конструкции в философии Фихте. Однако, прежде чем приступить к непосредственному рассмотрению того, как обстоит у него с этим дело, нам бы хотелось обратиться к «Элементам критики Гуссерля» О.Финка и привести оттуда фрагмент, касающийся понятия дескрипции: «Дескрипция как установка – это открытость существу во всей его полноте; эта открытость должна, однако, происходить из самораскрытия, из самоограничения человеческой свободы, а не так, как это у Гуссерля: как ограничение, не происходящее из наброска, а ограничение себя привязкой к одному определённом представлению о «данном» [19, с.49]. Нам предстоит, насколько это в наших силах, разобраться с тем, что такое «открытость существу во всей его полноте», что такое это «самораскрытие» и как объяснить вынужденную «привязку к одному определённом представлению о «данном»; всё это – постольку, поскольку в связи со всем этим мы сталкиваемся с фундаментальной проблемой философского способа мысли. Мы уже отмечали во введении установку классической немецкой мысли на автономию философского знания. Нам необходимо выяснить возможность такой автономии, в связи с чем показательным примером для нас будет незавершённость системы у Канта и те его противоречия, которые радикализировались в философии Фихте, а точнее, как было уже отмечено, речь идёт о фундаментальном противоречии между свободой и необходимостью. Дело в том, что приведённый текст О. Финка позволяет развернуть отчётливую схему противопоставленности классической философской мысли и неклассической, в частности, феноменологии. Для того чтобы достичь основ знания Фихте тоже требуется своего рода феноменология – та часть философии, которая позже закрепится как таковая в системе Гегеля – в качестве своего рода подступа к собственно

философскому, или спекулятивному мышлению. Стоит ли говорить, что от этого «введения» во многом зависит и сама суть дела. Потому те противоречия, с которыми мы сталкиваемся на этом первом этапе можно назвать определяющими. Сквозь призму рассуждений О.Финка мы можем прозрачнее проследить ход мысли Фихте, как бы колеблющейся меж двух огней, стараясь проложить себе верную, прямую тропу. Однако трудность уже в том, что следует начать с данного, дабы прийти к сверхчувственному. Но что оно такое, это данное?

Безусловно, для Фихте «данным» не будет только отдельно взятый предмет. Хотя в некоторых местах мы находим свидетельство того, как в качестве примера Фихте брал таковой – например, стену: «Господа... помыслите себе: вот стена... Помыслили вы себе стену?.. В таком случае, господа, помыслите себе того, кто помыслил стену» [20,с.501]. Здесь обращает на себя внимание резкий, внезапный переход от мыслимого к мыслящему. В другом месте можно найти более подробное изложение процесса: «...непосредственно и в своей основе существование бытия есть сознание, или представление бытия, как вы можете сразу же прояснить себе на самом слове «есть», прилагая его к какому-нибудь объекту, например хоть к этой стене. Ибо что же такое в предложении «стена есть» это самое «есть»? Очевидно, что это не сама стена и что оно не тождественно ей; оно ни за что подобное вовсе и не выдаёт себя, но третьим лицом глагола исключает из себя эту стену как существующую независимо от него... оно предстаёт как непосредственное, внешнее существование стены и как её бытие вне пределов её бытия» [22, с.42].

Поясним, что последнее и есть для Фихте «существование бытия», или некий «признак», «метка», как выражается он сам, сокрытого, внутреннего бытия, только по наличию какого признака мы и в состоянии каким-либо образом иметь в виду последнее. Здесь показательным представляется названный момент исключения; в сущности, стена предстаёт как простой пример – сущее наряду с другим сущим, говоря языком Хайдеггера, на месте

которого любое другое сущее могло бы оказаться. То есть не важно, мыслю ли я себе стену или, допустим, стол – важен именно момент исключения, позволяющий меня, того, кто мыслит, противопоставить тому, что мыслится, и именно это противопоставление даёт возможность мыслить сущее вообще. Вопрос же о сущем вообще требует совершенно иного ответа, нежели вопрос о данном конкретном сущем. Именно, когда мы имеем дело с сущим вообще, для нас потребна дескрипция как «открытость сущему во всей его полноте», словами О.Финка; тогда как в случае с данным конкретным сущим дескрипция будет представлять собой «ограничение, не происходящее из наброска», а ограничение себя привязкой к одному определённом представлению о «данном», следуя определению О.Финка. Говоря о первом случае, о данности сущего вообще, возникает вопрос: каков характер этой данности?

Для Фихте эта данность обеспечивается, прежде всего, мышлением. Именно мышление совершает (или в мышлении совершается) своего рода «переход» от того, что присутствует «во мне» к тому, что наличествует передо мной и уже отделено от меня. Здесь мы явно сталкиваемся с характеристикой мышления как негативности – с одной стороны; негативность, во всяком случае, выступает необходимым моментом мышления: без противопоставления, которое оказывается в результате противопоставленностью мыслящего и мыслимого – то есть как раз то, что составляет представление – невозможна никакая «данность», поскольку «данность» есть, прежде всего, регистрируемая данность, нечто, на что можно указать как на отличное от меня, указующего.

С мышлением как негативностью мы сталкиваемся с первых страниц «Основы общего наукоучения» при обосновании первого совершенно безусловного основоположения: «Я, полагающее А в роли предиката, благодаря тому, что оно полагается в роли субъекта, знает необходимым образом о своём субъектоположении, стало быть, о самом себе, зрит вновь себя самого, есть для себя самого оно само» [20, с.58]. То есть, Я есмь только

потому, что Я зрит себя через противоположение своего предиката А, стало быть, предикат даже выступает чем-то вроде зеркала для Я, без которого никак нельзя было бы сказать, что Я есмь. В «Я есмь» уже заключена рефлексия Я о Я через противоположение. Таким образом, мышление есть своего рода раскол, но в каком смысле оно есть раскол? Мышление производит раскол, или раскол суть характеристика мышления?

По всей видимости, мышление возникает как осознание раскола и как стремление его преодолеть – но без раскола и без этого стремления мышления нет. Тогда высвечивается оборотная сторона мышления, другой его момент – позитивность, т.е. мышление как полагание, притом что оно может быть как полаганием раскола, так, вместе с тем, полаганием «данности», или: полагание раскола оборачивается полаганием «данности», негативность оборачивается позитивностью. И здесь хорошо видна двусмысленность позитивности (а стало быть, и позитивизма в целом как характеристики научного мышления): позитивность невозможна без негативности, негативность оказывается несущей «субстанцией» позитивности, в этом смысле позитивность есть весьма шаткая конструкция, возведённая над бездонной пропастью, не обладающая органической устойчивостью и, в целом, искусственная, хотя и естественно возникшая (настолько, насколько естественной была потребность в ней) в результате раскола. При этом мышление начинает сознаваться как самоцель.

Тогда, коротко, обрисованную выше ситуацию можно сформулировать так: мышление, являясь источником «данности» как «данности», пользуется «данностью» для того, чтобы оттолкнуться от неё и продолжить собственное автономное движение. Это автономное движение мышления и называется здесь философией, тогда как позитивная наука остаётся на уровне разрыва. Но как быть с «данностью» не в качестве «данности», а как с чем-то, чем оно по существу являлось до того, как «данностью» стало? Возникает чувство, будто для Фихте «данность» ограничивается как взятая в своём (своём ли?) качестве «данности», что, безусловно, позволяет ему продвигаться в своём

размышлении. Проблема в том, что здесь, на уровне «разрыва», Фихте явно упускает нечто, чего он принципиально не хочет замечать (не должно быть не-Я!).

Вероятно, то, что мы здесь называем «данностью», для Канта и есть те предметы опыта, которые уже «сформированы» субъективными способностями, всей детально рассматриваемой им машинерией рассудка. То, что дано, дано уже, прежде всего, через посредство чувственности, т.е. пространства и времени. Кант особо акцентирует эту опосредованность данности. Но что такое для него пространство и время? Пространство есть форма данности меня мне самому как моя себе внеположность, тогда как время выступает как внутреннее чувство, то есть моё самоощущение, если угодно, самоаффектация. То, что здесь представляется нам особенно важным – это положение, согласно которому я сам оказываюсь лишь некоей данностью, я сам могу знать о себе лишь как о некоей данности. По идее, единственное, что удостоверяет меня как меня, что, если можно так выразиться, отличает меня от иных данностей – это как раз внутреннее чувство, самоаффектация, которая и означает время.

В другом же месте Кант снова говорит о Я, но в ином ключе. Это место – раздел, посвящённый трансцендентальному единству апперцепции, где Кант замечает следующее: «Должна существовать возможность того, чтобы «я мыслю» сопровождало все мои представления; в противном случае во мне представлялось бы нечто такое, что вовсе не может быть мыслимым, иными словами, нечто такое, что, как представление, или невозможно или по крайней мере для меня вовсе не существует» [11, с.98-99]. В известном смысле, Фихте повторяет ход кантовой мысли, когда говорит: «Ничего нельзя помыслить без того, чтобы не примыслить своего Я как сознающего самого себя; от своего самосознания никогда нельзя отвлечься» [20, с.60]. Для Канта возможность присовокупить «Я мыслю» к ряду представлений есть показатель синтетического действия рассудка, «эта способность и есть сам рассудок» [11, с.102], - говорит Кант; и далее: «сам рассудок производит

соединение, он есть нечто иное, как способность а priori соединять и подводить многообразие данных представлений под единство апперцепции. Этот принцип есть высшее основоположение во всём человеческом знании» [11, с.103].

Тем не менее «я, как простое представление, ещё не даёт никакого многообразия; многообразие может быть дано только в отличном от я наглядном представлении и может быть мыслимо через соединение в одном сознании. Рассудок, в котором посредством самосознания было бы уже вместе с тем дано и всё многообразие, был бы наглядно представляющим рассудком; между тем, наш рассудок может только мыслить, а наглядные представления он должен получать из чувств» [11, с.104].

Получается, что рассудок, как полюс я, есть единство, противопоставленное многообразию – с одной стороны; с другой стороны, он есть единство, которое как таковое есть единство многообразия. В этом смысле Фихте действительно следует за Кантом; однако существенна оговорка, которую мы привели, указывающая на аналитический характер единства апперцепции, в том смысле, что положение «я мыслю» никак не может быть само по себе синтетическим; скорее, это такое единство, которое предстаёт как бы «заострённостью» опыта. Рассудок, безусловно, действителен – он производит единство, но не производит многообразия. Но тогда утверждение о действительности рассудка можно повернуть другой стороной и превратить в вопрос о характере этой действительности: не является ли эта действительность по существу бездейственной? Иными словами, не является ли на самом деле этот синтез на уровне рассудка чистой негацией? Не является ли рассудок по существу чем-то, что противно спонтанности? «...в самом деле, опыт получает единство исключительно благодаря тому синтетическому единству, которое рассудок первоначально и самостоятельно сообщает воображению в отношении к апперцепции, и с которым все явления, как данные для возможного знания, должны уже а priori находиться в согласии и связи» [11, с.181]; «Схематизм – это исходный акт воображения:

только воображение схематизирует. Но схематизирует оно лишь тогда, когда рассудок главенствует или обладает законодательной властью. Оно схематизирует только в спекулятивном интересе. Когда рассудок обременяет себя спекулятивным интересом, то есть когда он становится определяющим, тогда и только тогда воображение вынуждено схематизировать» [7, с.164].

Здесь основной момент – упор на «согласие с объектами». Рассудок полагает предел воображению (определяет его) с тем, чтобы зафиксировать его в некоторый момент его работы, не дать ему свободно «играть» за пределами положенных категориями границ. В некотором смысле любой «объект» оказывается как бы «слепком» с воображения в некоторый момент его работы (здесь довольно-таки уместно метафорическое сравнение со «слепком», который производят с умершего; но действительно ли в таком слепке сохраняются именно *его* черты? Точно так же на фотографии человек может сильно отличаться, хотя и не до неузнаваемости от того, каким он предстаёт в жизни со всеми мельчайшими изменениями его мимики, со всей «игрой» своих живых энергий). «...нам кажется недостаточным узнать только то, что заключает в себе истину, и мы стремимся услышать обо всём том, что нам хочется знать» [11, с.181] – но как, в каком качестве нам хочется это знать? Быть может, дело только в том, что нам недостаточно именно мёртвой формы научного познания, может быть, только о форме и речь? Ведь тогда изменение формы приведёт к изменению и содержания. Но в том случае, если и то, что мы хотели бы вдобавок знать, мы хотим знать в такой же форме, то есть в форме истинности, беспрекословной достоверности (именно в том виде, в каком мы нечто принимаем как достоверное), тогда проводимые Кантом границы приобретают более широкое и глубокое толкование, в свете которого они оказываются и впрямь необходимыми, поскольку отвечают требованиям практического интереса разума; «... если с помощью такого критического исследования мы узнаём не более того, что мы осуществляли бы и сами собой путём простого эмпирического применения рассудка, без

таких утончённых изысканий, то нам кажется, что выгоды, извлекаемые из нашего исследования, не окупают затраченных сил»[11, с.181].

Но в одном отношении есть безусловная «выгода», извлекаемая из проведённого исследования: рассудок не может, слепо продолжая действовать привычным ему способом, полагать границы себе; тогда получается, что ничто не препятствует его выхождению за эти границы, которые как раз проведённым трансцендентальным исследованием и были установлены. Границы рассудка определяются так, что рассудок не может давать своим априорным понятиям и основоположениям «трансцендентального применения» [ibid.,с.182]. «Трансцендентальное применение понятия в каком-либо основоположении состоит в том, что оно относится к вещам вообще и в себе, а эмпирическим применение называется в том случае, если оно относится только к явлениям, т.е. к предметам возможного опыта» [ibid., с.298]; «...если устранить все условия чувственности, характерные для категорий, как понятий, имеющих возможное эмпирическое применение, и принимать их за понятия о вещах вообще (т.е. приписывать им трансцендентальное применение), то при этом неизбежно приходится рассматривать логические функции в суждении, как условие возможности самих вещей, не будучи, однако, в состоянии указать, где они могут иметь своё применение и свой объект, т.е. каким образом они имеют или могут иметь какой бы то ни было смысл и объективное значение в чистом рассудке без чувственности» [ibid., с.183].

Таким образом, видно, что Кант рассматривает обращение к вещам вообще (т.е. в качестве обобщения) как своего рода «запрещённый приём». «Чистые категории суть не что иное, как представления о вещах вообще, поскольку многообразие их наглядного представления должно быть мыслимо с помощью той или другой из этих логических функций» [ibid., с.185] – первое изд.); «...единство мышления о многообразии вообще» [ibid., с.186]. Трансцендентальный объект – «это вовсе не предмет познания сам по себе, а только представление о явлениях под видом понятия о предмете вообще,

определимом с помощью многообразия, содержащегося в явлении. Поэтому именно категории... служат только для того, чтобы определять трансцендентальный объект (понятие о нечто вообще) посредством данных чувственности с целью эмпирически познать таким образом явления под понятиями о предметах» [11, с.189]. «Отсюда возникает понятие о ноумене... обозначающее только мышление о чём-то вообще, причём я отвлекаюсь от всякой формы чувственного наглядного представления» [ibid., с.190]. Я мыслю ноумен, мыслю предмет вообще: своего рода структура интенциональности, некая тенденция мыслить нечто, или нечто мыслить; «... остаётся открытым вопрос, не есть ли такое мышление только форма понятия и не оказывается ли оно при таком обособлении лишённым какого бы то ни было объекта» [ibid.].

Здесь же встаёт вопрос о возможности иного рода наглядного представления, кроме чувственного, в т.ч. вопрос об интеллектуальной интуиции. Интеллектуальная же интуиция позволяла бы «схватывать» ноумен, т.е. это было бы такое созерцание, которое тем не менее не опосредовалось бы условиями чувственности (пространством и временем). Но если признать, что ноумен – это «вещь вообще», или даже «мысль о» такой вещи, тогда что могло бы быть созерцаемо в интеллектуальной интуиции? В ней могло бы быть созерцаемо то, что условно можно назвать «корнем вещей», условия их возможности, понятые именно как логические условия, то есть условия, дающиеся мышлением. А в этом случае перед нами открывается как раз единственное первое условие – условие противопоставления, противопоставление вообще оказывается существенной структурой мышления (Фихте в данном случае начинает с противопоставления Я как субъекта Я же как объекта, акцентируя раскол внутри самого мышления, который делает возможным знание).

Таким образом, продвигаясь в глубины конструкции, мы, пожалуй, пришли к тому, что мышление, рассудок занимает позицию негативности, не являясь спонтанностью, но скорее являясь инстанцией отрицательности –

прежде всего, по отношению к множественности. Его познание предстаёт нацеленным на исключение познаваемого, он склонен не «видеть» самостоятельности в том, что берётся познавать. Его свобода целиком негативна – это свобода, понятая как независимость, которая, однако, остаётся всецело зависимой от своей отрицательности, иными словами, отнесённости к отрицаемому – множественности, стало быть, определённой зависимости от неё: единство есть лишь полюс множественности. Акцентируя эту зависимость (то есть мнимую свободу) рассудка, Кант «привязывает» его категории к предметам опыта, имея ввиду необходимость полюса единства, но ограничивая негативную свободу рассудка. Кант запрещает по принципу единства рассудка мыслить сущее вообще, поскольку его негативность в таком случае закрывала бы от нас конкретное сущее. Этот вывод пока остаётся лишь негативным выводом из трансцендентальной аналитики; однако существует и положительный вывод, касающийся как раз понятия свободы. Обернувшаяся зависимостью свобода рассудка заставляет искать источник действительной свободы. И первый вопрос, который в связи с этим ставит Кант, звучит следующим образом: как возможна «свободная причинность в соединении с общим законом необходимости природы»[11,с. 326].

Однако прежде, чем перейти к практическому понятию свободы, нам остаётся сделать ещё один небольшой, но весьма важный экскурс в рамках тематики конструкции как теоретической свободы – а именно в проблему статуса творческой способности воображения.

1.3 Продуктивная способность воображения

Хайдеггер отмечает, касательно Фихте: «Метод состоит в том, чтобы "застигнуть на месте свой собственный дух» [24,с.77]. Что значит: «застигнуть на месте»? Речь идёт о том, что дух "трудится" как бы "подспудно", и мы всегда уже оказываемся лицом к лицу с "продуктами"

духа. В этом смысле задача философа - сделать осознанной эту работу, и только тематизация скрытых движений духа ведёт к свободе как осознанности. Эта тематизация совершается в форме "усмотрения" категорий; у Фихте их "усмотрение" включает в себя "усмотрение" их генезиса. У Канта - просто тематизация категорий как своего рода отвлечённая дескрипция, но задача - та же: смысл "приоритета практического разума над теоретическим" в том, что философ определяет собственное мышление как механистическое (в механистических терминах) и через такое определение "поднимается" над механистическим мышлением, открывая область, ему не подвластную (недоступную). С этой точки зрения философ оказывает "цементирующее" воздействие на дух (словом "дух" мы обозначаем энергийное основание бытия, его творческую силу) и тогда именно здесь мы сталкиваемся с трудным и противоречивым понятием свободы. Со стороны духа мы имеем свободу как спонтанность - как видно, не зависящую от "усматривающего" контроля рассудка; со стороны же нашей субъективности - свободу ограничения свободы духа, свободу "усматривающего" контроля рассудка, позволяющего нам стать независимыми от собственной неосознанности. В таком случае это - свобода "удержания" и "воздержания", принцип которой будет выражен категорическим императивом.

Генетический подход Фихте направлен на узрение истоков данности, каковое узрение само оказывается в некотором роде продуктивным: «...на трансцендентальной точке зрения мир создаётся, на обыденной он – дан»[2, с. 11]. Но если у Фихте тематизируется и проблематизируется изначальная процессуальность, энергийность субъективности, то насколько это происходит у Канта? По всей видимости, у Канта этого нет, поскольку Кант не ставит перед собой такую задачу; или же у Канта этого нет столь явно, но присутствует настолько, чтобы из его начинаний эту тему можно было бы развить, что и происходит у Фихте и позже у Хайдеггера - через обращение к продуктивной способности воображения.

Здесь представляется уместным привести пассаж Г.Когена по поводу продуктивной способности воображения: «Для изображения идеального в реальном каждый идеалист использует другое субъективное средство, которое с опаской было отмечено еще Кантом: «способность воображения». У Канта эта «субъективная» возможность была средством для установления равенства между синтезом рассудка и многообразием созерцания, для объединения многообразного в единство синтеза. У последователей Канта, приверженцев мнимой суверенности и самостоятельности, которые полноту кантовских мотивов скорее суживают и затем видоизменяют в богатой вариациями монотонности, у них — виртуозов способности воображения — она становится удобным локомотивом, который переводит *natura naturans* [природу творящую] в *natura naturata* [природу порожденную]. Но где тот научный метод, оправдавший бы себя в качестве способности воображения, которая в дальнейшем могла бы стать и источником поэзии?» [15, с.581].

Для Фихте вопрос об источнике категорий, об их генезисе становится принципиальным именно потому, что Кант в некотором роде лишь постулировал то, что Фихте проблематизировал (как полагал он сам); поэтому у Фихте противоречивость начинаний Канта в деле построения философской системы проявляется наиболее радикально. Эту противоречивость, уже обозначенную нами в связи с понятием свободы, мы постараемся развернуть через обращение к продуктивной способности воображения и её значения у Канта и Фихте.

Кант в работе «Антропология с прагматической точки зрения» определяет воображение как способность созерцания предмета в его отсутствие [14,с.188], каковое может быть продуктивным либо репродуктивным; в первом случае изображение предмета будет первоначальным, то есть предшествующим опыту, во втором случае оно лишь воспроизводит то, что уже когда-то было воспринято в опыте. К первому случаю Кант относит преимущественно созерцание пространства и времени, все иные созерцания подпадают под второй случай, т.е. под

определение репродуктивной способности воображения; в частности, когда предполагаемое эмпирическое созерцание связывается с понятием о предмете, оно становится опытом и познанием. Фантазией Кант называет непроизвольное создание образов воображением, и фантазёром мы называем того, кто воспринимает их как данные в опыте. Сновидец, согласно такому определению, становится объектом «непроизвольной игры своих образов»[14,с.188]. Как бы то ни было, ни в каком из своих модусов (то есть, ни как продуктивная, ни как, тем более, репродуктивная способность) воображение не является творческим; в данном случае под творчеством Кант понимает создание из ничего: тот, кто никогда не видел красного, не сможет себе его вообразить, так что, даже наблюдая, например, во сне причудливые видения, можно было бы вычленить первоначальные элементы, оказавшиеся смешанными непроизвольной игрой воображения, которые всецело возводятся к нашему непосредственному дневному опыту.

Однако в данном случае Кант не утруждает себя подробным разбором воображения как трансцендентальной способности. Тем не менее, в «Критике чистого разума» эта способность играет существенную роль. Как отмечает М.Хайдеггер, в «Антропологии с прагматической точки зрения» воображение даже как продуктивная способность всё ещё зависимо от чувственного представления, тогда как, обратившись к учению о трансцендентальном схематизме в «Критике чистого разума», мы обнаружим способность воображения в качестве «изначально предъявляющей в чистом образе времени». В этом качестве ей не требуется наглядное эмпирическое созерцание.

«Способность воображения заранее, до всякого опыта сущего, образует вид горизонта предметности как таковой. Это образование вида в чистом образе времени, однако, имеет место не только до этого или того частного опыта сущего, но всегда и до любого возможного. Так что в этом предоставлении вида способность воображения никоим образом не является зависимой от присутствия сущего. Ведь именно ее про-образование чистой

схемы, к примеру, субстанции, т.е. устойчивости, впервые вообще делает зримым нечто такое, как постоянство присутствия, в горизонте которого только и может показаться то или иное "настоящее (Gegenwart) некоторого предмета" как таковое. Таким образом, в трансцендентальном схематизме принципиально изначально постигается сущность способности воображения – способность созерцать без присутствия.

И, наконец, именно схематизм изначально образом показывает "творческую" сущность способности воображения. "Творческой" она является не онтически, но как свободное образование образов. Антропология указывает на то, что и продуктивная способность воображения еще является зависимой от чувственных представлений. Напротив, в трансцендентальном схематизме способность воображения является изначально предъявляющей в чистом образе времени. Оно совершенно не нуждается в эмпирическом созерцании. Тем самым, Критика чистого разума в более изначально смысле показывает [как ей присущие] и характер созерцания, и спонтанность...

Продуктивная способность воображения образует вид всего лишь возможного и только при определенных условиях также и осуществимого (herstellbaren), т.е. приводимого к присутствию, предмета» [25,с.78]. Трансцендентальная способность воображения оказывается корнем обоих стволов познания – чувственности и рассудка благодаря своей примечательной особенности: будучи с одной стороны связана с чувственностью как своего рода условие предметности, она является рецептивностью; с другой стороны, как такое же условие предоставления предметности, она не может не быть спонтанностью. Отсюда её специфическое положение и возможность рассмотрения в качестве «корня». Однако, как отмечает Хайдеггер, такое её положение отнюдь не должно давать повода к монистическому сведению всех способностей к способности воображения и своего рода выведению обоих стволов из этой способности. Тем не менее, то, что действительно можно извлечь из такого анализа – это, на наш взгляд, признание действительной спонтанности, присущей

способности воображения, в отличие от поставленной нами под сомнение спонтанности рассудка.

Мы видим своего рода радикализацию всех этих положений, «извлекаемых» из концепции Канта, в «Основе общего наукоучения», где Фихте замечает: «Рассудок можно описать как закреплённую разумом силу воображения. Рассудок – что бы от времени до времени ни рассказывали о его действиях – есть покоящаяся, бездеятельная способность духа, есть простое хранилище созданного силою воображения, определённого разумом и подлежащего дальнейшему определению» [20,с.167]. Реальность, действительность есть то, что закреплено в рассудке; воистину, здесь мы видим своего рода «ядро» системы Фихте и точку перехода к практической её части, видим демонстрацию возможности такого перехода. Ибо на уровне способности воображения мы имеем нечто «становящееся определённым»[ibid.,с.166], более того, сущностно реальность и есть нечто, что всегда только становится определённым, но мы замечаем лишь некий «конечный результат», некую «окаменелость», оформленность в рассудке. Однако же эта оформленность благодаря таковому открытию генезиса реальности оказывается продуктом нашей же, пусть неосознанной, деятельности. Тогда разум оказывается способным установить иной облик реальности, т.е. мы уже ведём речь о воплощении идеала. И тогда перед нами оказываются два полюса: спонтанность воображения, поскольку способности воображения оказывается действительно присуща свобода и закон разума, для которого подлинная свобода реализуется в его неограниченной власти над деятельностью воображения. Здесь мы видим корень подлинно непримиримого противоречия, которое целиком раскроется в понятии практической свободы: противоречие между спонтанностью многообразия проявлений духа и стремлением разума к самотождественности.

Глава 2. Практическое понятие свободы в учениях Канта и Фихте

2.1 Свобода как нравственный закон

В «Критике чистого разума» Кант обращается к практическому понятию свободы в рамках вопроса об антиномиях чистого разума, и рассмотрение свободы проводится им в 9-й секции II главы Второй книги, III. Решение космологических идей о полноте вывода мировых событий из их причин. Кант ставит вопрос о спонтанном начинании цепи взаимообусловленности явлений по закону причинности и приходит к идее свободной причинности, способной «самопроизвольно начинать состояние»[11,с.325]. На этой трансцендентальной идее свободы и основывается практическое понятие свободы. Свободу в практическом смысле Кант определяет как «независимость воли от принуждения мотивами чувственности» [ibid.] и считает, что именно человеку свойственно определять свою волю независимо от чувственных мотивов. Практическое понятие свободы как основывающееся на трансцендентальном понятии свободы целиком и полностью зависит от принятия вещей как явлений в границах нашего опыта, но не в качестве вещей в себе. Таким образом, мы можем уже теперь как бы пунктирно проследить наметившуюся телеологию предпринимаемого Кантом исследования.

В феноменальном мире все явления подчинены закону причинности, каждое явление предстаёт как обусловленное другим явлением и как в свою очередь обуславливающее очередное другое явление; собственно сам мир есть не что иное, как эта взаимосвязь явлений на основании их причинно-следственных отношений, или предполагаемая целостность такой взаимосвязи. Таким образом, в мире мы не можем предполагать никакой свободы, то есть никакого такого условия, которое в свою очередь не было обусловлено. Однако, как только мы принимаем все явления только за явления, а не за вещи в себе, свобода тут же находит себе место в мире

ноуменов: «... если мы считаем явления лишь тем, что они суть на самом деле, именно не вещами в себе, а только представлениями, связанными друг с другом согласно эмпирическим законам, то они сами должны иметь ещё основание, не относящееся к числу явлений... Поэтому действие в отношении его умопостигаемой причины может быть рассматриваемо как свободное, и несмотря на это, в отношении явлений оно может быть рассматриваемо как результат их, согласный с необходимостью природы»[11, с.327].

Кроме того, Кант замечает, что «те, кто следует в этом вопросе обыденному мнению (т.е. отрицают вещи в себе и приписывают явлениям абсолютную реальность – *А.П.*), никогда не могут достигнуть того, чтобы примирить друг с другом природу и свободу» [ibid]. Это весьма важное замечание, касающееся упомянутой нами телеологии исследования Канта, заключающейся в том, чтобы двигаться к установлению приоритета практического разума. Как видно, Кант считает, что без того, чтобы отнять у явлений абсолютную реальность, невозможно прийти к постулированию какой бы то ни было свободы вообще. Однако здесь есть два момента, которые для Канта оказываются неотделимыми друг от друга; первый момент – отнятие абсолютной реальности от явлений, в некотором роде постулирование их бессущности, второй момент – постулирование вещей в себе как в своём роде необходимой сущности явлений. Перед нами встаёт вопрос: какой ракурс в рассмотрение этих взаимозависимых положений вносит практическое понятие свободы?

Кант вводит различие двух характеров: эмпирический характер и умопостигаемый характер, относя их к действиям в соответствии с тем, как соотносятся чувственная и умопостигаемая стороны чувственных предметов. Чувственный предмет, рассматриваемый с двух сторон, может обладать некой способностью, которая также может быть рассматриваема с двух сторон: с одной стороны, её проявления налицо в ряду феноменов и могут быть объяснены по законам природы, т.е. выведены из чувственных условий; с

другой стороны, у этих проявлений может быть умопостигаемый источник, не зависящий от условий пространства и времени, а значит, необусловленный, самодостаточный, автономный.

С этой точки зрения эмпирический характер будет чем-то раз навсегда определённым; действительно, ведь не просто так Кант обращается именно к данному слову (греч. χαρακτήρ — примета, отличительная черта, знак). Имея ввиду некоторый характер, мы можем сказать, что данный предмет во всех своих проявлениях всецело подчинён своему эмпирическому характеру, тогда появляется возможность говорить по отношению к этому предмету о детерминизме в согласии с природными законами. Однако присутствует также и то, что определяет эмпирический характер, т.е. умопостигаемый характер, на уровне которого речь не идёт о детерминизме, но именно о свободе; на том уровне происходит своего рода выбор эмпирического характера, который на уровне чувственности будет господствовать над всеми проявлениями предмета. Именно сфере умопостигаемого характера присуща способность самопроизвольно начинать состояние, т.е. быть причиной без того, чтобы быть следствием, определять, не будучи определяемым в свою очередь.

Эта независимость от чувственных условий и вместе с тем способность к определению их суть два аспекта практического понятия свободы – соответственно отрицательный и положительный, без которого «способность разума перестала бы быть причиной явлений» [11, с.334]. На эту свободу нельзя указать как на данность, её никаким образом невозможно доказать и ниоткуда вывести, она есть трансцендентальная идея разума; в определённом смысле, свобода всякий раз только возникает в каждом акте, и в каждом акте мы только предполагаем её – как, например, в случае рассмотрения лжи, к которой могут побудить многочисленные уходящие *in indefinitum* условия, как то: воспитание, влияние окружения, определённые черты характера, случайные причины и т.д. Вместе с тем «мы предполагаем, что можно совершенно оставить в стороне, какими свойствами обладал человек, и

рассматривать протекший ряд условий как не случившийся, а исследуемый поступок как совершенно независимый в отношении предыдущего состояния, как будто бы человек начал им ряд следствий совершенно самостоятельно» [11, с.335].

Вместе с тем, можно ли действительно говорить о наличии на уровне умопостигаемого характера ситуации выбора? Есть условия, явно противоречащие такому выводу, как то, например, что «разум не подчинён в своей причинности никаким условиям явления и временного порядка» [ibid., с. 335], в то время как выбор есть совершенно определённо акт, совершающийся во времени, в некий его определённый момент. Кроме того, относительно умопостигаемой причины мы не можем, согласно Канту, знать ничего помимо того, что «она определяет свободно, т.е. независимо от чувственности, и таким образом может быть чувственно необусловленным условием явлений» [ibid., с.336]; о том же, почему эта причина производит именно такие следствия, а не иные, почему она устанавливает тот, а не иной эмпирический характер мы не только не можем знать, но разум «даже не имеет права задавать подобные вопросы, точно так же, как нельзя спрашивать, почему трансцендентальный предмет нашего внешнего чувственного наглядного представления даёт нам только наглядное представление в пространстве, а не какое-либо иное представление» [ibid.].

Таким образом, практическое понятие свободы, во всяком случае, исходя из того, как оно представлено в «Критике чистого разума», не относится к свободе, понимаемой как свобода выбора, в этом понятии практически ничего нет от произвольности. Свобода здесь определяется как а) независимость от чувственных условий, т.е. как необусловленное и б) как способность самопроизвольно начинать причинно-следственный ряд феноменов. В обоих случаях мы имеем представление о свободе как о том, что предполагается и вменяется. Если речь может идти о выборе, то это, очевидно, может быть только выбор между свободой и несвободой, притом ответ на вопрос, каков статус выбора – свободен ли сам выбор, или как-то

всегда предопределён, здесь практически не имеет смысла: ведь получается, что если ты не выбираешь свободу, то ты и не выбираешь свободно. В таком случае сама ситуация выбора сводится на нет: если есть выбор, то он всегда свободен и его результат всегда очевиден.

Может показаться, что здесь, действительно, есть некоторое основание утверждать, вслед за Ж.Делёзом, что «нам не следует отождествлять практический разум и свободу», поскольку «в свободе всегда есть зона свободной воли [libre-arbitre], благодаря которой мы всегда можем сделать выбор не в пользу морального закона» [7, с.179]. Действительно, такое понимание свободы, фактически исключающее «зону свободной воли» несколько парадоксально; однако сам Кант в «Основах метафизики нравственности» недвусмысленно отмечает, что «свободная воля и воля, подчинённая нравственным законам, - это одно и то же» [12, с.105]. Если мы рассмотрим понятие воли и понятие свободы отдельно, то увидим, что Кант определяет волю как «вид причинности живых существ, поскольку они разумны», а свободу как свойство «этой причинности, когда она может действовать независимо от посторонних определяющих её причин, подобно тому как естественная необходимость была бы свойством причинности всех лишённых разума существ – определяться к деятельности влиянием посторонних причин» [ibid., с.104].

Перед нами здесь пока что всё то же проблематическое понятие свободы, т.е. рассмотренное лишь с точки зрения его возможности в пределах «Критики чистого разума». Это же определение свободы как независимости от внешних условий Кант называет негативным [ibid.], отмечая, что оно открывает путь и к положительному определению свободы как «причинности по неизменным законам, но только особого рода» [ibid., с.105]. Тогда свобода воли будет ничем иным, как её самозаконность (свобода воли = самозаконность воли; свобода = самозаконность), или автономия, в противоположность гетерономии как естественной необходимости. Самозаконность воли Кант определяет как «принцип поступать только

согласно такой максиме, которая может иметь предметом самое себя также в качестве всеобщего закона» [12, с.105]. Приведённая формула есть не что иное как категорический императив. Кант даже оговаривается, что «достаточно расчленив понятие свободы, чтобы отсюда следовала нравственность вместе с её принципом» [ibid.], хотя тут же спешит заключить, что приведённый принцип является всё же синтетическим положением.

2.2 Интерес практического разума и конструирование субъективности

В «Критике практического разума» Кантом даётся обоснование первенства практического разума в отношении теоретического, или спекулятивного. Такое первенство означает, что поставленный в связь со спекулятивным, практический интерес разума оказывается определяющим основанием этой связи. Интерес, согласно Канту, есть «принцип, содержащий в себе условие, при котором только и может быть успешным применение этой способности» [12.,с.224]. Как это станет ясно из дальнейшего изложения, имеется в виду, что интерес практического разума состоит в соблюдении условий его применимости. Для этого необходимо помнить, что разум, даже рассматриваемый отдельно как теоретический и как практический, всё-таки остаётся единым разумом [ibid.,с.225], стало быть, интерес практического разума есть интерес собственно разума вообще, который, хотя, в теоретическом отношении вынужден себя ограничивать, тем не менее, имеет право, исходя из своего практического интереса, признавать некоторые положения в сопоставлении их с тем, на что простирается власть спекулятивного разума, позволяя тем самым расширять применение разума вообще, хотя бы и только в практическом отношении.

В данном случае у Канта мы находим только своего рода *требование* такого приоритета для практического разума в связи с тем, как говорит Кант, что в противном случае мы бы не могли обеспечить соблюдение его

интереса; однако здесь, очевидно, присутствует круг в обосновании: требование первенства выносится на основании того, что должны быть соблюдены такие-то интересы, но почему возникают эти интересы и почему мы должны принимать их со всей серьёзностью в расчёт – это, пожалуй, должно оставаться недоказуемым, поскольку в требовании доказательства этого мы неизбежно апеллировали бы к спекулятивному интересу. На наш взгляд, есть все основания утверждать, что для Канта *принципиально* необоснованно требование подобного доказательства и именно в силу требования соблюдения практического интереса. В то время как Фихте убеждённо следует «дальше» (или «глубже»), убеждая нас, что «требование доказать, что разум практичен... чрезвычайно справедливо. – Такое доказательство непременно должно быть *осуществлено* удовлетворительным образом для самого теоретического разума, и от этого последнего никоим образом не дозволительно отделяться одним властным предписанием»[20,с.192].

Впрочем, для Фихте такое доказательство должно было бы основываться на демонстрации того, «что сам разум не может быть теоретическим, не будучи практическим» [ibid.]. К этому обоснованию мы обратимся в дальнейшем. Здесь же важно указать, что Фихте в данном случае не говорит ничего такого, что не было бы уже высказано Кантом, впрочем, он сам постоянно тут и там упоминает о том, что и не претендует на то, чтобы высказать нечто большее. Напротив, он даже высказывает нечто меньшее, если можно так выразиться, а именно: как раз и занимается *доказательством*, и новаторство подхода Фихте как раз в том, что он вводит метод доказательства путём усмотрения генезиса. Принимая всё это во внимание, пожалуй, не совсем верно было бы, вслед за А.А.Иваненко утверждать, что Кант «не осознал» необходимости обоснования метода «в самом принципе, существе предмета», подразумевая под методом «необходимость выведения» [10,с.186-187]; верно, однако, что Фихте, «постоянно подчёркивая преимущество с ней (критической философией

Канта – *А.П.*) на уровне принципа, совершенно не соотносился с ней... в способе изложения трансцендентальной философии... речь в данном случае идёт... о методе самого исследования» [10, с.187]. Что касается основной сути, то в главной идее и выводах она остаётся той же у Канта и Фихте, а именно, словами Канта, «всякий интерес в конце концов есть практический и даже интерес спекулятивного разума обусловлен и приобретает полный смысл только в практическом применении» [12, с.225].

Примечательно, что для Канта особенно важным оказывается «приписать» сводную волю некоему классу разумных существ; говоря о свободе, Кант не имеет ввиду личную свободу (в связи с чем мы уже касались проблемы выбора). Человек для Канта выступает прежде всего как представитель какого-либо мира – природного или интеллигибельного. В этом случае нет такого существа, которое избегало бы каким бы то ни было образом своей подзаконности, стало быть, членства. Потому человек свободен тогда, когда «для него имеют силу все законы, неразрывно связанные со свободой» [ibid., с.106]. Интеллигибельный мир как сообщество разумных существ под эгидой идеи свободы есть для Канта такой же мир, как природный, только существующий (возможный) по своим особым законам. Эта идея важна как единственное средство устранения антиномии практического разума.

Для Канта противоречивым будет такое положение вещей, при котором достойный счастья, то есть добродетельный, человек будет счастья лишён – «это несовместимо с совершенным волением разумного существа, которое имело бы также полноту силы, если только мы попытаемся мыслить себе таковое» [ibid.,с.216]. Он оказывается лишён его постольку, поскольку «счастье и нравственность – это два специфически совершенно различных элемента высшего блага» [ibid., с.218]; стремление к счастью не может быть морально, поскольку морально лишь стремление к добродетели, когда воля совершенно автономна, тогда как в случае стремления к счастью мы имеем

гетерономию воли. Разрешение этой антиномии ведёт к постулированию бессмертия души и бытия бога.

Для отдельно взятого человека, как эмпирически данного, парадоксальным образом оказывается невозможным необходимое требование практического разума, а именно такого рода совершенство, которое Кант называет святостью [12, с.226] и под которым понимает полное соответствие человеческой воли с моральным законом. Это требование необходимо, но в чувственно воспринимаемом мире невозможно, соответственно, один из вариантов возможности следования высшему принципу чистого разума при осознании неосуществимости его идеала – это вариант принятия постоянного прогресса в деле его осуществления, то есть как раз та позиция, которую можно обозначить как «долженствование», которое, как отмечает Кант, приемлемо лишь в случае признания бессмертия души, для которой некогда в будущем, недостижимом в чувственно воспринимаемом мире, будет всё же возможно достижение воплощения этого идеала. Подойдя таким способом к признанию бессмертия души, Кант оговаривается, что это признание получено нами не путём теоретического доказательства или дедуцирования, но принимается нами исключительно в качестве постулата чистого практического разума, то есть как «недоказуемое положение, поскольку оно неотъемлемо присуще *практическому* закону, имеющему а priori безусловную силу» [ibid.].

Согласно Канту, введение такого постулата чистого практического разума оказывает услугу сразу и спекулятивному разуму, и религии. В первом случае мы имеем такое положение вещей, что, хотя и не расширяем возможностей спекулятивного разума и его познаний, однако, памятуя о том, что теоретический и практический разум всё же составляют единство, мы всё-таки имеем право сделать вывод, что разум вообще тем самым всё же что-то приобретает, ибо в некотором роде – а именно в практическом отношении – он, тем не менее, оказывается расширен. Отдельно о

возможности такого расширения разума в практическом отношении Кант говорит в другом месте следующее.

Относительно трёх понятий, с которыми сталкивается на своём пути спекулятивный разум, и которые необходимы для допущения возможности высшего блага в качестве объекта воли (то есть её цели, в сторону которой направлено её намерение) [12, с.236], а именно понятий свободы, бессмертия и бога, мы можем сказать только, что им не соответствует никакое созерцание, потому что они остаются для спекулятивного разума исключительно проблематическими, или «только мыслимыми» [ibid.], другими словами, возможными, но для теоретического разума не действительными в качестве предметов познания. Однако практический разум некоторым образом вынужден объявить их со своей стороны действительными, так как в противном случае он был бы лишён своего объекта – высшего блага. Тем самым практический разум заставляет спекулятивный разум предполагать действительность этих понятий, сохраняя вместе с тем право на свой особый интерес в отношении этих понятий.

Таким образом, для теоретического разума эти понятия в любом случае остаются лишь возможными, поскольку он не может расширять в своей спекуляции в отношении того, что касается чисто практического интереса. В самом деле, в противном случае никакого исключительно практического интереса и не могло бы быть, в известном смысле, не было бы и нужды в религии, поскольку отпала бы потребность в вере. Обозначенный момент, как нам представляется, весьма интересен в отношении стремления Канта сохранить и утвердить, прежде всего, понятие свободы из указанных трёх, поскольку теоретический разум, спекулятивно подходя к этим понятиям, в том случае, если, предположим, он обрёл бы при таком подходе успех, обладал бы здесь непререкаемой силой принуждения точно так же, как в отношении любой предположительно прочно обоснованной научной истины: «В самом деле, так как здесь практический разум сделал при этом лишь то, что эти понятия стали реальными и действительно имеют свои (возможные)

объекты, хотя нам отнюдь не даётся их созерцание (чего и нельзя было требовать), то на основе этой допускаемой реальности их невозможно никакое синтетическое положение. Следовательно, это открытие несколько не помогает нам в спекулятивном отношении, служит, однако, для расширения этого нашего познания в практическом применении чистого разума» [12, с.236].

Кант обозначает это «нововведение» практического разума как своего рода переход указанных объектов (свободы, бессмертия, бога) из положения трансцендентных в положение имманентных и конститутивных. Трансцендентными они оставались для спекулятивного разума в рамках «Критики чистого разума», где они исполняли функцию регулятивных принципов, которые только побуждали «применение их в опыте до полноты» [ibid.,с.237]. Имманентными же они становятся в том смысле, что в некотором роде они получили обоснование в разуме, в том числе они стали конститутивными для идеи высшего блага, которая без них оставалась бы невозможной. То, что полагалось всецело вне опыта, стало быть, вне компетенции чистого разума, то в практическом отношении приобрело своё законное место в его системе знания.

Что касается религии, то здесь, пожалуй, открывается перспектива для особого рассмотрения, на котором мы вряд ли сможем остановиться подробнее. Однако следует отметить, что Кант считает своё разрешение проблемы расширения разума плодотворным для религии в следующем отношении. Во-первых, предложенное им рассмотрение спасает религию от теософии, которая для Канта связывается исключительно с «грёзами», состоящими в том, что чают обрести блаженство, то есть такое состояние воли, которое Кант называет святостью, уже в чувственно постигаемом мире, отвергая идею бесконечного прогресса, а значит, косвенно, бессмертия души. Согласно Канту, это совершенно не способствует самопознанию и даже совершенно несовместимо с ним, поскольку, очевидно, для Канта здесь важен момент самокритики, который, возможно, тесно связан с самой основной

направленностью его критической философии; можно предположить, что задача самопознания вообще оказывается центральной для Канта, оказывается той идеей, которая и «стягивает» всё мышление Канта, все аспекты его философии к себе как своего рода центру – в таком роде отзывался о философии Канта М.Мамардашвили, упоминая его изречение о «вяжущей силе самопознания» [16, с.15].

В таком случае нельзя было бы, как нам кажется, назвать бесконечный прогресс, о котором говорит Кант, «дурной бесконечностью». Скорее, речь идёт не о некотором действительном продвижении к чему-то, что можно было бы обозначить словом «лучшее», но о постоянном нахождении в ситуации самокритики, о непрекращении акта самопознания. Возможно, этот небольшой пункт, в котором Кант упоминает о задаче самопознания, может быть назван ключевым в понимании его философии. Говоря о «стягивании» на себя, мы имели ввиду, пожалуй, нечто близкое к пониманию Ж.Делёзом концепта как точки «совпадения, сгущения и скопления своих составляющих» [8, с.26]. Концепт – это вообще, прежде всего, одна точка, в которую мы попадаем, притом нахождение её и её творение, создание, продуцирование совпадают. Нам представляется, что именно из этой точки, понятой как задача самопознания, и следует понимать также философию Фихте, а из понимания точки как совпадения её нахождения с её продуцированием (то, что отразилось в генетическом методе) следует рассматривать Фихтевское Я как одновременно активное и пассивное, субъект и объект, мыслящее и мыслимое, как такое, которое само себя полагает, и «поскольку оно полагает себя, оно есть, и поскольку оно есть, оно полагает себя» [20, с.60].

И вся проблема, пожалуй, в трудноуловимости этой самой точки, которая обусловлена тем, что концепт «принципиально не совпадает с тем состоянием вещей, в котором осуществляется» [8, с.27], точно так же, как и тем, что принципиальным состоянием концепта оказывается состояние «парения» [ibid, с.28]. В известном смысле философу самому доступно лишь

«состояние вещей», в котором осуществляется концепт как событие. Философ выступает как некто, кто действительно улавливает и творит концепт, но вместе с тем он постигает собственное творение только через это «состояние вещей», другими словами, мы это понимаем так, что только в процессе разработки концепта философу удаётся в той или иной мере раскрыть саму суть своего же концепта.

Возвращаясь к вопросу о религии, нам остаётся добавить, что, во-вторых, согласно Канту, если не признавать идущий в бесконечность прогресс в отношении морального совершенствования, то возникает опасность приспособления морального закона к слабостям человеческой природы. И в первом, и во втором случае речь идёт о в принципе одном и том же, а именно, что без признания бессмертия души мы рискуем так или иначе считать, что уже в этом мире способны исчерпать всё то совершенство, которого могли бы достигнуть и либо посчитать свою волю уже святой, то есть предать себя «теософическим грёзам», либо просто не беспокоится о следовании моральному долгу, ссылаясь на невозможность достижения для нас совершенства в принципе.

Кроме того, существуют и такие опасности, как впадение в суеверие и фанатизм, которые, согласно Канту, через расширение чистого разума в практическом отношении сами собой отпадают. Источником суеверия Кант называет антропоморфизм, и возникает он через «кажущееся расширение указанных понятий мнимым опытом» [12, с.237]. Фанатизм же «обещает расширение познания посредством сверхчувственного созерцания» [ibid.]. Как антропоморфизм, так и фанатизм безусловно несовместимы с практическим применением разума, потому их устранение служит как утверждению религии, так и утверждению философии, а значит, содействует продвижению к высшему благу, на пути к которому пагубна любая остановка, спровоцированная каким-либо из указанных заблуждений. Как только проявляется что-либо из них, так сразу мы пренебрегаем велением чистого практического разума, а значит, пренебрегаем задачей самопознания.

Исходя из всего указанного выше касательно расширения разума в практическом отношении, Кант приходит к необходимости признания особой роли религии, обращаясь к учению христианства как к такому учению, которое наиболее способствует воспитанию сознания морального долга. Не лишним будет отметить, что и Фихте в этом вопросе последует за Кантом, разрабатывая свою философию религии. Кант замечает, что христианство даёт «понятие высшего блага (царства божьего), единственно удовлетворяющее самому строгому требованию практического разума»[12,с. 230]. Поскольку достичь высшего блага, стало быть, святости воли в соединении с чувством счастья в чувственно постигаемом мире нельзя, то Кант обращается к христианскому концепту царства божия, в котором заключено представление о «мире, в котором разумные существа всей душой отдаются нравственному закону... где природа и нравственность приводятся святым творцом в гармонию, самое по себе чуждую для каждой из них, и этот творец делает возможным высшее производное благо» [ibid.].

Вместе с тем Кант считает христианское вероучение согласным также и с принципом автономии воли, поскольку принцип морали в христианстве для него не будет теологическим, стало быть, гетерономным, поскольку воля в данном случае не будет зависеть от познания – то есть познания бога и его воли, то есть признание существования бога не обеспечивает само собой закон воли, но обеспечивает только возможность достижения высшего блага в том случае, если закон соблюдается, притом что мотив соблюдения закона не должен лежать в предполагаемых следствиях его соблюдения, но должен быть пробуждаем исключительно сознанием долга с тем, чтобы мы могли стать достойными достичь блаженства.

Таким образом, получается, что только прибегая к религии можно так или иначе гарантировать власть нравственного закона, поскольку лишь религиозное учение, а именно христианское учение, позволяет надеяться на достижение высшего блага через обращения к концепту всемогущего творца, то есть бога как условия совершенного мира, в который им была бы

привнесена гармония природы и нравственности, что вместе с тем также говорит о гармонии свободы и необходимости – совершенно несопоставимых вещей, как это было показано Кантом в «Критике чистого разума», точкой совпадения которых может быть лишь некий сверхчувственный мир.

Вместе с тем Кантом косвенно постулируется и теоретическая невозможность примирения свободы и необходимости, более того, попытки такого примирения могли бы быть осуществлены лишь во вред, поскольку тогда тем или иным образом была бы отсечена необходимость постоянно возобновляемого акта самопознания, единственно в котором, по всей видимости, и возможно проявление нашей свободы в чувственном мире. Речь идёт прежде всего о нравственном самосовершенствовании, то есть о культивировании себя как нравственного субъекта, притом с постоянной оглядкой на то, что я таковым ещё не являюсь в полной мере.

Здесь, безусловно, заметно противоречие, которое позже будет возведено Фихте в сам принцип философии – точнее, это противоречие, которым увенчается его философия, противоречие, которое можно было бы обозначить как постоянное стремление к бесконечной свободе при сознании невозможности её достижения. Принципиальное несовпадение конечного и бесконечного порождает то непрерывное стремление, которое никогда не может быть исчерпано субъектом, но в котором становится сам субъект как таковой, без которого его просто напросто не существует. В этом смысле субъект *есть* только на *мнимом* пересечении двух несопоставимых планов – конечного и бесконечного. Сам субъект оказывается таковым пересечением, точнее, тем, что продуцирует это пересечение и тем самым продуцирует себя через продуцирование этого пересечения.

Более того, только отблеском этого пересечения и будут оба плана – конечный и бесконечный, поскольку так понимает себя субъект, таким он себя продуцирует и позиционирует – как разрыв, как зазор и бесконечное стремление. В известном смысле субъекта никогда нет, точнее, он никогда не *есть* вполне, поскольку он *есть* только в качестве становящегося, не обладая

исполненностью. В этом смысле весьма показательным, что Фихте изначально понимает Я как деятельность, притом что деятельность оказывается присуща как бесконечному Я, так и конечному, более того, вообще речь идёт всегда об одном Я, только в нём различаются деятельности: бесконечная и конечная.

Мы сталкиваемся с противоречием: Я должно полагать не-Я, или «Я должно иметь причинное отношение к не-Я» [20,с.184] постольку, поскольку «Я не может быть присуще ничего такого, чего бы оно непосредственно или посредственно не полагало само и в себе самом, и т.к. оно должно быть всем, что только оно есть, через самого себя» [ibid.]. Вместе с тем, если бы Я имело причинное отношение по отношению к не-Я, «не-Я перестало бы быть не-Я» [ibid.], так как не было бы никакого смысла в отличении не-Я от Я. Притом что само же Я полагает не-Я как противоположное себе, стало быть, устраняя не-Я как противоположность Я, мы тем самым устраняем вместе с не-Я также и Я. Всё это – разворачивание одной большой проблемы, а именно проблемы самоидентичности Я. Как вообще Я может оставаться самоидентичным, если оно к тому же должно быть некоторым образом в себе же различённым? Здесь встаёт вопрос вообще о том, что такое самоидентичность. Ведь самоидентичность не имела бы смысла, не будь в ней имплицитно налична самосоотнесённость, стало быть, саморазличённость.

Эту саморазличённость самоидентичного Я Фихте выражает через обращение к двум деятельностям Я, сообщённым одна с другой через причинность: бесконечной и конечной. «Я бесконечно, *поскольку его деятельность возвращается к себе самой*; постольку бесконечна и его деятельность, т.к. продукт её, Я, бесконечен» [ibid.,с.185]. Здесь Фихте обращает внимание на необходимо возникающий круг, идущий от бесконечной деятельности к бесконечному продукту и от бесконечного продукта к бесконечной деятельности: деятельность и продукт деятельности суть одно и то же, поскольку бесконечная деятельность замкнута на своем бесконечном продукте. «Продукт, деятельность и деятельное начало

представляют тут одно и то же, и мы различаем их только для того, чтобы сделать для себя возможным их выражение» [ibid., с.186].

Конечная же деятельность Я направлена не на само Я, точнее, пожалуй, она не направлена *непосредственно* на само Я, а на некоторое не-Я, она есть деятельность, полагающая некий предел, направленная на нечто противостоящее Я, то есть на его *предмет* и потому называется также объективной. «Если противодействия нет, то нет и вообще никакого объекта деятельности и никакой объективной деятельности; но если всё же должна быть тут деятельность, то это – чистая к себе самой возвращающаяся деятельность» [20,с.186]. Здесь, как нам представляется, даже сказано достаточно о том отношении, в котором состоят обе деятельности, а именно причинном; конечная деятельность, поскольку она деятельность, подчиняется бесконечной деятельности или даже таковой и является: «...возвращающаяся к себе деятельность Я относится к объективной деятельности, как причина – к следствию... Я через первую деятельность определяет себя самого к последней деятельности... стало быть, первая из них *непосредственно* направляется на само Я, а *посредственно*, путём осуществляющегося через это определение самого Я, как чего-то определяющего не-Я, - направляется на не-Я...» [ibid.].

Однако же дальше Фихте оговаривается, что такое отношение причинности здесь невозможно. И мы хотим сразу же уточнить, что, как нам это представляется, для Фихте важны и даже необходимы все этапы обоснования уже потому, что само обоснование и есть не что иное, как прослеживание генезиса и конструирование обосновываемого, представленные в форме обоснования. Важно пройти, промыслить все возможные ходы, пусть даже они окажутся невозможными – ни один из них не напрасен и по сути своей не является тупиковым, поскольку важно уже хотя бы то, что мы этот путь испытали. Итак, Фихте заявляет о невозможности причинного отношения между бесконечной и конечной деятельностями Я, полагая в таком случае одновременно вместе с

полаганием самого себя не-Я, Я самоупразднилось бы: налицо противоречие. Кроме того, полагание не-Я выведено во втором основоположении как безусловное, следовательно, Я противопоставляет себе не-Я совершенно свободно без каких-либо на то дополнительных оснований. Обусловленным, однако, оказывается продукт действия противопоставления, «а именно то, что возникающее благодаря действию противопоставления неизбежно должно быть некоторым не-Я и ничем иным быть не может» [20, с.187].

Эта безусловность конечной деятельности выражается у Фихте словом «просто»: «Я полагает *просто* некоторый предмет» [ibid.]. Это означает, что ни от чего другого извне себя самого в этом полагании не-Я Я не зависит. Я становится ограниченным, полагается ограниченным через полагание некоторого предмета, или, через деятельность противопоставления. Фундаментальность противоположения в философии Фихте вообще мы уже обозначили в первой главе. В связи с этим примечательно также, что здесь нет совершенно никакой зависимости от характера полагаемого предмета, важно само «обстоятельство» противоположения, что в принципе означает, что для Я в таком случае нет какой-то *определённой* границы, нет никакой конкретно раз навсегда закреплённой точки, в которой полагалось бы ограниченным Я. Напротив, эта точка остаётся незакреплённой и зависима от Я, которое может бесконечно передвигать свой предел всё дальше. В этом смысле оно остаётся безусловным и безусловно свободным, в то же время оставаясь обусловленным и ограниченным: «Я – конечно, т.к. оно должно быть ограничено; но оно бесконечно в этой своей конечности, т.к. граница может быть до бесконечности передвигаема всё дальше и дальше. Оно бесконечно в отношении своей конечности и конечно в отношении своей бесконечности» [ibid.]. Здесь уже перед нами вырисовываются очертания того субъекта, понятого как своего рода «мерцающий феномен», который был описан нами выше.

Вместе с тем с предметом полагается и некоторая деятельность, противоположная деятельности полагания, присущей Я. Эта другая

деятельность, связанная с предметом, должна вместе с тем заключаться также и в Я. Эта деятельность, противоположная деятельности Я, не должна быть противоположна той объективной деятельности, вследствие которой был положен предмет, в противном случае они упразднили бы обе. Стало быть, эта новая деятельность должна быть противоположна некоторой деятельности Я, не направленной на предмет, то есть бесконечной деятельности, «которая *не снимается* через предмет» [20, с.188]. Обе эти деятельности, противоположные друг другу, должны быть друг от друга независимы. Поскольку предмет может быть полагаем в бесконечность, то эта деятельность сама должна простираться в бесконечность, за пределы, через предмет. Здесь выступает новое отношение между бесконечной и конечной деятельностями Я, а именно отношение обоснования: «...Х есть полагаемая Я в самом себе бесконечная деятельность; и она относится к объективной деятельности Я, как основание возможности относится к обоснованному» [ibid.].

Только через апеллирование к полаганию некоторого предмета можно говорить о какой-либо соотнесённости обеих деятельностей. Без полагания предмета нет и соотнесённости и эти деятельности оказываются просто независимыми друг от друга деятельностями, равными в своей независимости. Через такое обоснование Фихте закладывает основание равенства, которое при полагании предмета, стало быть, при появлении соотнесённости обращается равенством, лишь *долженствующим* быть. Однако, поскольку такое равенство лишь предполагается, стало быть, является некоторым пределом устремлённости, то наличествует иерархическая соотнесённость – постольку, поскольку «в Я должно быть положено всё» и «Я должно быть совершенно независимо, но всё должно зависеть от него» [ibid., с.189], то бесконечная деятельность Я, в силу того, что она и есть чистая деятельность самосоотнесённого абсолютного Я, оказывается определяющей. Через это условие становится возможным категорический императив Канта, как на то обращает особое внимание

Фихте, видя в своей дедукции «ясное сознание основания правомерности некоторого абсолютного постулата» [20, с.189]. Именно в силу проведённой дедукции становится возможным требование согласования объекта с Я (а не наоборот).

Через указание на долженствующее равенство вводится также и понятие идеала. Не-Я есть не-Я со стороны своей формы, но не со стороны содержания, точнее, оно *не должно* быть не-Я со стороны содержания, поскольку требуется его полная согласованность с Я. Но поскольку со стороны формы оно всё же является не-Я, то Я не становится действительно определяющим к равенству, «а только некоторой *тенденцией*, некоторым *стремлением* к определённости, - стремлением, которое тем не менее вполне правомерно; ибо оно полагается через абсолютное полагание Я» [20, с.190]. Интересно, что во всей приведённой дедукции оказывается в итоге так, что через необходимость предмета обосновывается и необходимость бесконечной, не направленной на предмет деятельности Я. И только через полагание предмета мы приходим к тому, чтобы бесконечную деятельность понимать как стремление, при котором только и может быть возможен объект [ibid.]; но только через полагание объекта мы понимаем бесконечную деятельность как стремление, объект даёт нам возможность понять её как стремление. Тем не менее Фихте подчёркивает первичность стремления по отношению к объекту – поскольку от этого зависит приоритет практического разума над теоретическим; поэтому он говорит: «без стремления вообще невозможен никакой объект» [ibid, с.192]. Вместе с тем справедливо отметить взаимную соотнесённость стремления и объекта, ведь только при условии полагания объекта чистая деятельность понимается как стремление. Фихте обосновывает это в присущей ему манере: «Основание того, что чистая деятельность вообще полагается в отнесении своём к объекту, не заключается в самой чистой деятельности; основание же того, что *если* она так полагается, то полагается как некоторое *стремление*, заключается в ней [ibid.].

И всё-таки Фихте обращает внимание на остающийся круг взаимной соотнесённости стремления и объекта и решается устранить этот круг, начиная с того, что Я присуще изначально стремление к собственному самоутверждению, однако, так говорить не совсем точно, ибо, когда мы говорим о стремлении, мы уже предполагаем некий положенный объект; тем не менее, важно именно то, что Я постоянно полагает себя самодостаточным, именно это и является причиной того, что в будущем при полагании объекта оно оказывается понятым как стремление (к сохранению самодостаточности). Полаганием некоторого объекта нарушалось бы это стремление. Однако Я необходимо самотождественно, значит, «оно непременно должно восстановить в точности это *не* самим собою нарушенное стремление» [20, с. 193]. Тогда стало бы возможным сравнение двух состояний Я: ограниченного и восстановленного, в чём Фихте видит «некоторое прямое отнесение самого себя к самому себе без всякого содействия объекта» [ibid.]. Поскольку речь идёт о самодостаточном Я, «которому присуще только то, что оно в себе полагает» [ibid., с.194], постольку и задержка деятельности Я, и её восстановление одинаково полагаются Я. Фихте замечает также необходимую соотнесённость задержанной и восстановленной деятельностей: «...она может быть полагаема как восстановленная лишь постольку, поскольку она полагается как задержанная и как задержанная, она может быть полагаема лишь постольку, поскольку она полагается как восстановленная» [ibid.]. Таким образом Фихте приходит к выводу об изначальном синтетическом единстве этих деятельностей, которые в противном случае, как соотнесённые, вообще не могли бы быть положены. «А то, что они вообще положены, содержится уже в понятии Я и постулируется одновременно с этим понятием» [ibid.]. Таким образом, полагая задержанную деятельность в Я и через Я, мы тем самым полагаем и деятельность восстановленную. Значит, мы можем изначально исходить из «некоторого чисто субъективного состояния» [ibid.]. Именно здесь субъект оказывается средоточием бесконечного и конечного планов и понимается

через синтез противоположностей, являясь этим синтезом и являясь, вместе с тем, источником этих противоположностей. Это исходное состояние Фихте обозначает как чувство [20,с.193]. Условием же возможности чувства оказывается некоторая полагаемая деятельность объекта, которая оказывается «данностью для производящего отнесение субъекта» [ibid.].

Поскольку бесконечная деятельность понимается теперь как стремление, то ей приписывается направленность на некоторый объект, который, однако, в отличие от объекта конечной деятельности, будет не действительным объектом, но воображаемым. Действительный объект конечной деятельности в качестве основания её определения полагается всецело за её пределами, в то время как стремление направляется за пределы любых границ и потому определяет не действительный мир, но такой, «какой существовал бы, если бы вся реальность полагалась бы одним только Я»[ibid.,с.196] – речь идёт о некотором идеальном мире. Я оказывается в затруднительном положении: оно стремится к идеалу, идеал есть объект его стремления как бесконечного Я, в то же время то, что оно полагает в своём стремлении к воплощению идеала, всегда оказывается чем-то конечным, не сравнимым с идеалом – «как только на него направляется рефлексия»[ibid.,с. 197]. Неопределённое стремление не затрагивает сознания, поскольку стремление достигает сознания лишь при условии, что ему нечто присуще как объект – должно быть некоторое сопротивление, ограничение с тем, чтобы какая-либо деятельность вообще могла быть осознана. Но осознание, рефлексия, тем самым изначально оказываются неприменимы к идеалу, который в то же время сам становится неопределим, постоянно принимая те формы, которые возникают через осознание и потому на поверку оказываются не соответствующими содержанию. Таким образом, противоречие не снимается и не должно быть снято; точнее, оно *должно* быть снято, но навсегда останется в качестве предмета такого долженствования. И именно сознание невозможности воплощения идеала, то есть достижения завершённой бесконечности, согласно Фихте, говорит нам о

том, что мы призваны к тому, чтобы осуществить эту завершённую бесконечность. И этот итог философии Фихте есть своего рода необходимый в практическом отношении парадокс.

Как отмечает П.П.Гайденко: «Я – это скорее не то, что бесконечно, и не то, что конечно, а есть нечто конечно-бесконечное, есть единство этих противоположностей. В этом смысле можно, по-видимому, сказать, что, с точки зрения Фихте, Я – это потенциальная бесконечность, бесконечность в форме конечности, т.е. непрерывное выхождение за пределы всего конечного» [3, с.154]. Я – это даже скорее постоянное выхождение за пределы *самого себя* как конечного, притом что стремление к такому самопреодолению становится возможным только из горизонта потенциальной бесконечности, притом что бесконечность понимается как самодостаточность Я, как воплощение максимы: не должно быть не-Я, поскольку именно не-Я есть то, что «оконечивает», вместе с тем в практическом отношении не-Я должно быть понято как положенное Я, и мы, исходя из приоритета практического разума, таким образом, видим, что Я *всегда* имеет дело лишь с самим собой и само же некоторым образом вынуждено полагать себе предел, дабы этот предел преступать – только таким способом Я может приходить к осознанию себя как Я и как бесконечности, в конечном итоге, как свободы, автономной воли, как нравственного субъекта.

2.3 Проблема свободного выбора и положительное понятие свободы

Вопрос о свободе как свободе выбора и его однозначное решение Кантом наводит на мысль о возможно более глубоком сопоставлении учений и Канта, и Фихте с религиозными и мистическими учениями, в особенности же это даёт нам право и повод обратиться к традиции немецкого мистицизма, чтобы, возможно, более радикальным образом продумать истоки немецкого идеализма, а так же в несколько ином ракурсе высветить проблему познания,

особенно касательно сверхчувственного познания. Быть может, в итоге окажется, что трансцендентальный метод есть своего рода спасительный выход для философии, для которой гораздо более привычным было обращение к воображению и в этом смысле по большей части её собственный метод оставался как бы сокрыт в недрах этой способности. Задача же сформулировать метод, пригодный именно для философии, вполне может быть рассмотрена как попытка рационализировать происходящие в душе мистика или философа озарения. Данный ракурс исследования не ставит перед собой задачу скомпрометировать философию и в частности трансцендентальный метод; напротив, в таком анализе мы бы стремились скорее освободить процесс философского познания от его зависимости от исключительно рассудочного, рационалистического подхода. В конечном итоге, так или иначе поставленный вопрос предполагает в себе другой, руководящий вопрос о человеческой природе (как о *physis* человека) и её подлинных целях и соответствующих этим целям возможностях, что составляет, на наш взгляд, подлинно практический интерес.

Наше указание на отличительную особенность способности воображения, особую роль которой приписывают и Кант, и Фихте позволяет нам продвигать исследование, насколько это возможно, вглубь истоков философии как способа познания. Особенно у Фихте способность воображения оказывается подлинной спонтанностью в противовес сдерживающему её рассудку, тогда как у Канта, по определению Хайдеггера, она оказывается «рецептивной спонтанностью и спонтанной рецептивностью», что не отменяет её ключевой роли, но даже напротив, как мы видели выше, позволяет укоренить в ней чувственность и рассудок. Здесь мы приведём некоторые соображения касательно истоков немецкого идеализма. Речь идёт не только об истоках исторических, но и об истоках, если можно так выразиться, сущностных; впрочем, мы бы хотели обратить внимание, что в нашем случае эти истоки в определённой мере совпадают, ибо мы указываем, в частности, на ведущую роль воображения как

способности, не только играющей фундаментальную роль в формировании мира опыта, но и в формировании мира внутреннего опыта, т.е. исторически – в восприятии мистических озарений.

Мы склонны придерживаться довольно широкого толкования способности воображения Э.Я.Голосовкера, понимаемой им как высший инстинкт абсолютного в человеке, касательно чего он писал: «я разделяю положение, что та же разумная творческая сила, - а имя ей Воображение, Имагинация, - которая создавала миф, действует в нас и по сей час, постоянно, особенно у поэта и философа, но в более прикрытом виде»[6,с. 109]. Он же замечает, что «и Фихтево «Я», и Гегелев «Абсолют» суть только порождения абсолюта воображения, именуемого мною Имагинативным: они – картины, созданные его кистью» [6, с.95]; «И шестое чувство, и «мистическое» восприятие есть неприметная работа воображения, выполняющего познавательную функцию» [ibid.,с.95]. Опора на приведённые положения составляет сущностный срез поиска истоков, тогда как исторический срез составит, собственно, обращение к мистической традиции как содержательной части философии, в особенности философии Фихте. Мы постараемся раскрыть мистическое содержание философии Фихте, что видится нам необходимым в свете более полного представления о понятии свободы; в то время как для Фихте остаётся значимым метод, позаимствованный им у Канта и более радикально им проработанный – а именно трансцендентальный метод.

Философия как в лице Канта, так и в лице Фихте делает уверенные шаги по преодолению религиозной точки зрения, ни в коем случае при этом не отбрасывая эту точку зрения как «не научную». Философия будет не полна, если в ней не найдётся место для Бога, - и у Канта для системы доктринальной философии предусмотрено место разума как источника идеи Бога, не ложной, иллюзорной идеи, но весьма значимой, без которой эта система не может быть полна; Фихте же вообще прямо называет своё учение учением об истинной религии, - т.е., по сути, религией, но только

поднявшейся над своими историческими формами – в этом смысл критики Фихте т.н. «исторической» религии с точки зрения религии вечной. Вместе с тем, как мы надеемся это показать, преодоление как таковое движется по пути выделения существенной роли разума, понятого, прежде всего, исходя из своего практического интереса, выраженного в нравственном долге и как следствие – по пути исключения важной для средневековой философии идеи сохранения свободы выбора. Это становится возможным через «сужение» субъекта до понимания его как нравственного субъекта. Однако в философии Фихте можно обнаружить интуиции, открывающие иное понимание субъекта, разворачиванию концепта которого препятствует только означенное «сужение». Мы постараемся осветить обе стороны вопроса.

«Задача философии – указать основание всякого опыта» [2, с.6]; «указать» основание значит, в определённом смысле, прийти к основанию. Пожалуй, самое важное здесь – не опыт, а именно основание, причём, возможно, речь идёт также и об основаниях внутреннего опыта, насколько это вообще возможно. Повод утверждать это нам даёт упоминание Фихте естественного чувства истины, которое, впрочем, в некоторых местах у Фихте оказывается первичным по отношению к научной разработке истины, что, безусловно, не отменяет того, что научное изложение призвано «пробиться» к этому чувству, что практически равносильно его пробуждению. Здесь – находка и прорыв «трансцендентального метода»: находка – опыт как непрояснённая данность, как *doxa*; прорыв – за пределы опыта к его основанию: «Философия должна раскрыть основание всякого опыта; поэтому её объект лежит необходимо вне всякого опыта» [ibid.].

«...во всём следует познать божественную тройственность, пребывающую глубоко внутри каждой человеческой души. Иными словами, душа должна раскрыться, чтобы осуществить себя, и в процессе своего божественно-тройственного самораскрытия и самополагания действительность (а вместе с ней и чувственные определения вещей) в конечном итоге должна получить исключительно душевное внутреннее

значение. Именно поэтому Бёме не смущается начать восхождение души с чувственно-телесных качеств; ибо всё, что так или иначе связано с душой, имеет своей истиной внутреннее» [23,с.260]. Не тот же ли путь в его основных чертах стремится проделать Фихте в своём проекте обоснования? Возможно, то, что он черпает у Канта – это прежде всего требования научности и системности философии, в связи которыми Кант и вводит в философию трансцендентальный метод; но Фихте же на самом деле стремится пойти гораздо дальше; порой и в самом деле складывается впечатление, будто им руководит некий мистический гнозис, который он так или иначе старается воплотить в методе наукоучения. Да и по сути дела можно сказать, что главным вопросом немецкого идеализма был вопрос не столько о содержании, сколько о форме философии, которая уже имеющемуся содержанию позволила бы осуществить себя наилучшим, адекватным образом: «...если кто-нибудь не начнёт понимать эти элементы всякого познания, лишь намеренное и систематическое развитие которых, но никак не их содержание, стало достоянием научной философии... то он не начнёт также и мыслить и не достигнет подлинной внутренней самостоятельности духа» [22,с.21]; более того: «Научное изложение рассчитывает на пребывающих в заблуждении и на больную и искажённую духовную природу» [Ibid., с.26]. Потому можно, пожалуй, сказать, что для Фихте вопрос обоснования опыта есть с большой долей вероятности вопрос об обосновании также и глубоко внутреннего опыта, данность которого предстаёт в качестве чувства («чувства истины»).

Есть своего рода противоречие в сочетании «внутренний опыт». В самом деле, когда мы сталкиваемся с разработкой проблематики опыта, вообще с постановкой вопроса: «Что есть опыт?» и развёрнутым, сложным ответом на него у Канта, мы понимаем, что весьма трудно, действительно, отличить опыт «внутренний» от чего-то такого, что мы могли бы условно назвать опытом «внешним» или, если угодно, объективным, если более угодно – «научным». Всё это – в силу того, что опыт неизбежно уже включает

в свою структуру множество составляющих, из которых наибольшую значимость (по Канту), будут иметь *a priori* и *a posteriori* – как это ни парадоксально в связи со значением данных терминов, ведь, получается, что в опыт входит то, что по определению «доопытно». Вместе с тем, согласно Канту, дело обстоит именно таким образом, и мы не могли бы иметь никакого опыта без некоторого *a priori*, позволяющего этот опыт формировать.

Вместе с тем опыт оказывается чем-то, некоей «процедурой», в которой мы обнаруживаем нечто заведомо данное, однако – и это то, с чего начинает Кант и каковое начинание по-своему углубляет и радикализирует Фихте – это данное должно быть понято как приведённое к данности, а оно может быть понято как таковое только путём прояснения его как «данного», в качестве «данного» - в свете разобранного нами выше вопроса о понимании «данности» у Фихте, мы пришли к выводу, что для Фихте это прояснение становится возможным через противопоставление мыслящего и мыслимого вообще – и таковы рамки, в которых им проводится генезис данности. На это указывает, в частности, Б.П.Вышеславцев: «...оба, обоснованное и основание противопоставляются одно другому, удерживаются в соприкосновении одно с другим и таким образом первое объясняется из второго» [2, с.6].

«Безусловную ценность и значение имеет только жизнь; всё остальное – мышление, творческая фантазия, знание имеют ценность лишь постольку, поскольку стоят в каком-либо отношении к жизни, из неё исходят и к ней имеют ввиду возвратиться» [ibid., с.9]. Что для Фихте есть жизнь? Жизнь и опыт как понятия обладают если не взаимозаменяемостью, то, во всяком случае, взаимопрояснением. Что значит: «человек не имеет вообще ничего, кроме опыта (и доходит до всего только посредством опыта, посредством самой жизни)» [ibid, с.8]? Просто само понятие опыта в трансцендентализме суть конструкт; опыт – это нечто, уже имеющее априорное и апостериорное в своей структуре. «Ничего, кроме опыта» значит: нет ничего абсолютно прочного наподобие некоей субстанции, на что мы могли бы не-догматически

указать. Тирада Фихте, посвящённая опыту, имеет ввиду следующее: мышление, фактически, никогда не бывает беспочвенным, поскольку оно само рождается из движения жизни. Фихте говорит «...обо всей конкретной полноте действительного опыта» [2, с.10].

Конечно, мы видим здесь проблематичность этой «полноты», тем более «конкретной полноты». По всей видимости, имеется ввиду полнота действительного опыта, жизнь. Однако то, что считается научным опытом, всегда фрагментарно. Что за полнота здесь имеется ввиду: та ли полнота, которая получается через противопоставление, через негативность, открывающую перед мышлением «вещь вообще», или же речь о другой полноте, о полноте до противопологания, или о полноте, которая не усматривает (или не производит) противопологания? «...мышление, творческая фантазия, знание имеют ценность лишь постольку, поскольку стоят в каком-либо отношении к жизни, из неё исходят и к ней имеют ввиду возвратиться» [ibid., с.9] – то есть полнота как понимание всех перечисленных вещей, разнообразных активностей духа, в качестве самооткровения жизни, позволяющее говорить о её, жизни, единстве. «Итак, весь опыт, составляющий проблему философии, включает в себя научное знание, но не исчерпывается им» [ibid., с.10].

Всё сказанное выше по поводу жизни и опыта, пожалуй, может репрезентовать понятие свободы в его *положительном* смысле, то есть не только как свободы «по отношению к чувственному влечению человека... к чувственному миру, предмету, объекту чувственного влечения» [3, с.208], но и как некоторой изначальной полноты, самодостаточности, которая теряет видение себя *как полноты* именно в силу этого видения, то есть в силу своего бытия как знания, как Я, в силу саморефлексии, вступления в осознанность. С демонстрацией того, как это происходит, мы ознакомились выше при разборе диалектики Я и не-Я в «Основе общего наукоучения». Свобода в положительном смысле есть также истинное бытие, или истина, которая оказывается по существу метафорически сравнимой с литофанией; её

целостность должна быть погружена за пределы выразимости именно в силу того, что она должна быть выражена. Отсюда – ограниченность опытного познания, но отсюда же и требование восстановления полноты, которое у Фихте выражается в велении практического разума.

Как отмечает П.П.Гайденко: «Философия Фихте второго периода и в самом деле сближается с мистикой: учение о непостижимости абсолюта и об абсолютном знании как образе абсолюта тяготеет к мистике Экхарта... 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» [3, с.210]. И.Фокин же сравнивает с философией Фихте учение Бёме, в частности, в том, что касается блаженства: «Самое главное и решающее на пути к вечной жизни должно произойти в самой человеческой душе: произойти здесь на земле, в вечном «теперь». Это очень напоминает учение Йохана Фихте о *блаженной жизни*, достичь которую многие напрасно пытаются перенести в «светлое будущее», за гробом» [23, с.31-32]. Здесь вспоминается положение Канта о бесконечном нравственном прогрессе и о совершенстве, которое не может быть достигнуто в чувственно воспринимаемом мире, то есть при жизни. Видимо, в этом пункте, действительно, наиболее явно прослеживается близость Фихте к мистическим учениям, пренебрежение которыми выказывал Кант.

Далее нам хотелось бы обратить внимание на два существенных пункта в учении Бёме, как его рассматривает И.Фокин. А именно, во-первых, о том, что мистический путь ведёт к «обращению разума» [ibid., с.32]; во-вторых, что средневековый мистицизм, в отличие от Бёме, стремился «”погасить” разум и Я вообще» [ibid.]. Из первого тезиса ясно, что разум всё-таки сам по себе оказывается «нейтрален», соответственно, И.Фокин указывает на один вывод из Бёме, то есть на его апеллирование к разуму, однако же, обходит вниманием другой напрашивающийся вывод – о зависимости разума. Человек, всё же, не сводится к разуму в любом мистицизме. Во-вторых, пожалуй, речи о «полном растворении» в христианских мистических учениях

никогда не происходит, поскольку, в любом случае, это противоречило бы догматике. Так что уже характерным моментом мистики как таковой является в гегелевском понимании «снятие», если можно так выразиться; во всяком случае, речь идёт о слиянии с божеством без полного растворения личности. Как отмечает А.Штёкль, слияние души с божеством происходит «не в том смысле, что её сущность, субстанция исчезнет, - нет, она пребудет вечно, - но она всецело воспримет божественную форму» [27, с.153]. И именно на христианской почве могли возникнуть философские учения, характеризующиеся термином «персонализм».

Мы видели, как в философии Канта происходит устранение свободного выбора. Однако если обратиться к средневековой философии, то мы обнаружим, что представление о свободном выборе для многих мистиков и философов является, пожалуй, краеугольным камнем, отнятым в кантовском понимании субъекта, убранным с пути его самореализации. У Бернарда Клервоского мы находим следующее замечание: «Устрани свободный выбор и не будет того, что спасается» [1, с.141]. Свободный выбор оказывается неким стержнем в понимании человека и, как нам представляется, ведёт к признанию за ним его особой сущности, не зависимой от его положения как нравственного субъекта. Проблема свободы действительно является чуть ли ни центральной в средневековой философии, потому было столько трудностей в её рассмотрении, поскольку нельзя было однозначно и без тонкостей решить вопрос о статусе и видах свободы. *Liberum Arbitrium* – свобода выбора. К чему два слова, ведь *arbitrium*, «выбор», «решение», уже подразумевает известную долю свободы: перед несвободным существом не может стоять по существу выбора. Происходит удвоение (по меньшей мере) понятия свободы в средневековой философии: свобода как акт выбора и свобода как, если можно так выразиться, свобода самого свободного акта выбора, как подлинная свобода, или как «свобода совершать благо», которая «оказалась утраченной» [9, с.401]; «...удерживать эти две разных свободы под одним именем означало вновь и вновь плодить недоразумения. Отсюда –

примечательные усилия философов Средневековья, направленные на то, чтобы внутри идеи свободы разъединить элементы, которые она всегда подразумевала, но которые до тех пор в большей или меньшей степени смешивались между собой» [9, с.410].

К чему мы обращаемся здесь к мистике, средневековой философии и к сопоставлению средневековой и протестантской мистики? Сама по себе эта тема требует совершенно обособленного рассмотрения и в рамках данной работы не может быть исчерпана; мы обратились к ней постольку, поскольку посчитали необходимым продемонстрировать, каким образом, на наш взгляд, происходит существенная трансформация понятия свободы и через трансформацию понятия свободы – трансформация понятия человека и как вместе с тем меняется взгляд на человеческое вообще, чем становится в немецком идеализме человечность. Мы попытались показать зависимость представления о человеке от понимания человеческой свободы. Мы пришли к следующим выводам.

И.Фокин представляет нам Я. Бёме как «первого немецкого философа», рассматривая его творчество из перспективы будущего и больше, по всей видимости, оценивающего значение этого мистика в свете такой перспективы; мы же, со своей стороны, напротив, словно бы возвращаем немецкой классической философии её истоки, возводим её к этим истокам, быть может, не всегда столь явно осознаваемым как то наследие, которому становление монолита гегелевской философии во многом обязано. И здесь перед нашим взором тает сама идея автономии философского разума. Конечно, философски подходя к самому этому тезису, скорее даже представляющему собой всё-таки лишь вопрос, хотя и существенный, следует отметить, что его крайне трудно как доказать, так и опровергнуть. В конце концов, философия стремилась отделиться от этой почвы с тем, чтобы показать, что все те истины, которые открывались в мистицизме, сами по себе принадлежат разуму; однако, не будь всего того исторического

«материала», на который мы здесь только отчасти смогли указать, не было бы ни «преодоления», ни «снятия».

Таковое преодоление же осуществлялось, по сути, в фиксировании внимания на разуме, который, коротко говоря, в мистических доктринах играет роль скорее посредническую, но ни в коем случае не понимается как автономная способность. Посредническую роль разума, однако, не следует, всё же, понимать как незначительную и тем самым преуменьшать его значение, которое поистине огромно, но не предельно фундаментально; хотя и так выразиться было бы не совсем правильно, скорее, просто разум не рассматривается, действительно, независимо, и этого достаточно. Следуя Бёме, разум может быть использован как во благо, так и во зло. У Канта, однако, мы прочитываем разум как безусловный источник блага, во всяком случае, как практический разум. Практическая роль разума становится настолько фундаментальной, что он становится поистине автономным.

Потому вопрос, остро стоявший в философии Средних веков, касающийся человеческой свободы, уже Кантом решается слишком однозначно, избегая многих тонкостей; по сути, сама ситуация выбора «снимается», когда мы принимаем автономию разума и признаём безусловный его авторитет в практическом отношении. Разум уже не может быть склоняемым ко злу, ибо что разумно – то, безусловно, благо, поскольку разум понимается как источник трансцендентальных идей и, в частности, трансцендентальной идеи свободы и категорического императива. Человек теперь настолько склонен ко злу, насколько его воля определяется через чувственность, а не через разум, иными словами, насколько его воля гетерономна, а воля (что так же не характерно для средневековых учений) фактически оказывается тождественной разуму, только что определяться она может либо сама из себя, автономно, либо гетерономно, и тогда это просто не чистая воля.

Вопрос о свободе в Средние века был, пожалуй, одним из важнейших и деликатнейших философских вопросов, в связи с чем связано признание

тройственности свободы у Бернарда Клервоского: свобода от греха, от страдания и от необходимости [1, с.151]. Все эти тонкости призваны были обозначить не только наличие истинной свободы как свободы от греха (на деле, истинная свобода это и есть все три свободы вместе), но и признать свободной волю грешника. Здесь не может быть речи о примирении свободы и необходимости, как это происходит у Канта, когда свободный выбор есть необходимо выбор добра. Однако, только прибегая к такому решению, можно построить согласованную систему философии. Кантовский субъект сам представляет собой систему, а именно систему способностей под эгидой понятия свободы, понятой как нравственный закон.

И Канта, и Фихте, пожалуй, интересует не относительная свобода как характеристика акта выбора, но то, что можно было бы назвать подлинной свободой. И в этом постулировании необходимости подлинной свободы (понимаемой в мистике как свобода от греха) оба мыслителя пренебрегают в итоге проблемой свободы выбора. Только в «Критике практического разума» мы находим своего рода обоснование цельности субъекта, понятой как его автономия; иначе говоря, только как нравственный субъект субъект является целостным субъектом, вообще является субъектом. Эта идея – отправная точка для философии Фихте и её же конечная точка. Присутствие в этой системе абсолютной свободы выбора не позволило бы вообще говорить о системе, поскольку терялась бы необходимая целостность субъекта и в *univocatio* его способностей под «знаменем» свободы как разумности была бы внесена дисгармония, связанная с тем, что субъект, оставаясь разумным, оставаясь свободным, не был бы при этом нравственным. Вместе с тем нарушалась бы и целостность философии, и её автономность.

Философия, вообще, вынуждена обращаться к чему-то помимо себя самой, её автономность как дисциплины делает её мизераблем, возмнившим, что он и есть тот непризнанный центр, в котором всё сходится и из которого всё берёт начало. Иными словами, человек, сведенный к разумности, теряет множество человеческих качеств; можно, пожалуй,

сказать, что, в некотором роде, он теряет лицо. В конце концов, помимо прочего, лицо есть всегда ещё и некий выбор себя. Стало быть, уж во всяком случае, в нём всегда должна сохраняться способность быть свободно определяемым как к добру, так и ко злу. В противном случае «не тот выбор», будучи своего рода «не-выбором», создаёт ситуацию, в которой уже нет того, кто выбирает, поскольку свобода как разумность и разумность как свобода определяют человека и собственно человеческое. Свобода: откуда это в человеке и что она такое в нём? Пожалуй, ответ на этот вопрос действительно во многом обладает решающим значением для понимания человека и человеческого. Немецкий идеализм отвечает на него отождествлением разума и свободы, притом в свете создания философии как самостоятельной науки, т.е. такой науки, которая, имея свой принцип в себе самой, обладает качеством самобоснованности.

Однако же и у Канта, и у Фихте мы обнаружили некоторую «точку» концепта, которая, оставаясь всегда ускользающей от прямого схватывания, не позволяет «замкнуть» систему, оставляя своего рода «зазор» в мироздании – каковой и есть, собственно, субъект, как мы показали в первом параграфе этой (второй) главы, обнаружив в этом пункте сходство в позициях и Канта, и Фихте. В этом смысле субъект действительно может быть понят как собственно «заряд» положительной свободы, как собственно свобода, стоящая перед задачей самоограничения, самоопределения. В.Шульц отмечает, что Фихте пришёл к убеждению, что истина определена, однако в то же время он выдвигает возражение против такой системы: когда всё обусловлено, человек оказывается лишён сознания греха как сознания собственного долга, а значит, лишён и примирения («Fichte kommt zu der Überzeugung, dass der Determinismus die Wahrheit sei, aber er erhebt zugleich Einwände gegen ein solches System: wenn alles bedingt ist, gibt es für den Menschen kein Sündenbewusstsein als Bewusstsein eigener Schuld und daher auch keine Versöhnung») [28, s.6-7]. И эта мысль весьма близка к мысли св.Бернарда. Здесь важным для нас оказывается именно возражение против

детерминированности истины в системе; у Фихте истина оказывается самосознанием, точнее, *истиной самосознания*, которая понимается как должная быть восстановленной полнота. Однако эта полнота не может быть представлена в форме «детерминированной истины» или завершённой системы. Системы Канта и Фихте остаются открытыми системами, в том случае, если к ним применимо определение «система». Тем самым, исходя из горизонта «закрытой» системы Гегеля, мы можем сказать, что субъект Канта и Фихте оказывается тем «подводным камнем», который препятствует построению такой системы, и позволит эту систему завершить в полной мере только отказ от такого субъекта как фундамента, понятого преимущественно как положительная свобода.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы проследили развитие идеи свободы у Канта и Фихте, прежде всего, обратившись к пониманию свободы как свободы мышления. В рассмотрении теоретического разума мы исходили из понимания метода конструкции как такого метода, который предстаёт существенно как собственно конструкция, представленная в форме дескрипции, или прояснения, обоснования. В таком понимании дескрипции и конструкции мы руководствовались разработкой этого метода у Ф.В.Й.Шеллинга и О.Финка, связав, таким образом, в едином концепте две разные философские эпохи, повод к чему нам дала опубликованная в журнале «Логос» за 2015 год работа О.Финка «Элементы критики Гуссерля», в которой вновь поднимается вопрос о наследии немецкой классической философии в философии XX века, в частности, феноменологии. В данном случае, помимо обоснования актуальности затрагиваемой нами проблематики, данная работа смогла выступить в качестве путеводной нити в понимании свободы как проявлении теоретической активности мысли в форме метода конструкции. В прояснении метода мы руководствовались также исследованием философии Фихте М.Хайдеггером.

Существенным выводом из рассмотрения указанной проблематики стал вывод о негативности мышления, взятого в форме рассудка, причём эту негативность, более или менее очевидную в разработке философии у Фихте, мы постарались обнаружить также и у Канта, особенно в его понятии ноумена как мысли о «вещи вообще». С этой точки зрения именно стремление мыслить «нечто вообще» оказывается ведущим в теоретическом интересе разума. Эта позиция, приписываемая нами Канту, радикализируется в работах Фихте, который прямо понимает мышление как «противопологание»; то, что субъект находит в себе, в своём внутреннем опыте (вообще в опыте, поскольку до «противопологания» не может быть речи о различении

«внутреннего» и «внешнего»), приписывается им чему-то внешнему, понимается как объект именно через активность мышления.

Негативность мышления вместе с тем есть его отрицательность по отношению к чувственно данной множественности. Этот момент, безусловно, является общим для Канта и Фихте. Тогда оказывается, что мышление в своём познании исходит не из интереса к познаваемым вещам, но из некоторого иного интереса, связанного исключительно с самим мышлением, потому для мышления как такового сущее предстаёт, прежде всего, как «сущее вообще», в чём наиболее полно проявляется его отрицательность. Позже становится ясно, что интерес, которым движимо мышление, есть практический интерес разума. На данном же этапе мы обнаруживаем, через обращение к интерпретации Канта М.Хайдеггером, особую роль, приписываемую продуктивной способности воображения и Кантом (в первом издании «Критики чистого разума»), и Фихте.

Эта роль позволяет говорить, в случае Канта, о способности воображения как «корне» чувственности и рассудка, поскольку она является «рецептивной спонтанностью и спонтанной рецептивностью», согласно М.Хайдеггеру. Эта роль, однако, радикализируется у Фихте, который в самом деле оставляет по отношению к способности воображения за рассудком лишь «сдерживающую» роль. Продуктивная способность воображения оказывается единственной способностью, которой присуща безусловная спонтанность в теоретическом отношении.

Переход к практической части философии позволяет описать субъект, каким он понимается Кантом и Фихте. Основной характеристикой субъекта оказывается его незавершённость. Примечательной чертой в толковании субъекта Кантом и Фихте является его понимание как нравственного субъекта. Его незавершённость есть, согласно Канту, его бесконечная задача самопознания, выражающаяся в бесконечном моральном самосовершенствовании. В этой связи Кант обращается к христианскому концепту царства божия как такого сверхчувственного мира, в котором

единственно, благодаря всемогуществу творца, существование которого должен в целях соблюдения своего интереса постулировать практический разум, возможно соединение природы и нравственности, стало быть, свободы и необходимости. Но такое соединение никогда не может быть достигнуто в чувственно-воспринимаемом мире, субъект как нравственный субъект (а иным, исходя из учения Канта, он быть не может) никогда не будет в полной мере осуществлён.

То же относится и к концепту субъективности в учении Фихте. Через его учение нам открывается так же, что субъект оказывается по существу долженствующей быть осуществлённой идеей свободы, сам субъект понимается как свобода, как безусловность, которая, однако, может судить о себе как о безусловности, или бесконечном Я, только исходя из собственного стремления таковым стать, обнаруживая при этом невозможность собственной исполненности, то есть невозможность действительно быть бесконечным Я. Субъект оказывается своего рода «мерцающим феноменом», который есть только как становление собой, как становление нравственным субъектом. Но иным субъектом он не может быть, значит, он никогда не есть в полной мере. Так происходит постольку, поскольку исключительно через разумность, понятую как свобода и как нравственность толкуется субъект как у Канта, так и у Фихте.

Мы постарались показать это во втором пункте второй главы на примере сопоставления с мистическими учениями и средневековой философией, и мы пришли к выводу, что Кант строит свой концепт субъективности имея ввиду отрицание за субъектом свободы выбора; кантовский субъект *есть* постольку, поскольку он выбирает добро, то есть поскольку он разумен, а значит, отрицательно свободен (по отношению к склонностям и чувственности вообще). В средневековой философии разум оказывался инстанцией зависимой, а воля – независимой от разума, в то время как у Канта воля всецело соотнесена с практическим разумом и может быть названа волей, только будучи разумной волей, что, согласно Канту,

значит: автономной, поскольку за разумом в его практическом интересе признаётся независимость.

Однако в учении Фихте, а через него, ретроспективно – и в учении Канта открывается также перспектива понимания свободы как положительной свободы. Такой положительной свободой и оказывается некоторая неуловимая «точка» концепта учения Канта и Фихте, которая представлена их «мерцающим» субъектом, что выражено у Фихте в противоречии, которым он венчает своё учение в «Основе общего наукоучения» – противоречии между конечным и бесконечным Я, практически воплощаемым в бесконечном стремлении конечного Я стать бесконечным, то есть осуществиться вполне. Именно эта «точка» оказывается тем, что делает системы Канта и Фихте «открытыми», не позволяя привести их завершенности, в которой субъект оказался бы детерминирован условиями своего выведения и перестал бы репрезентовать собой положительное понятие безусловной свободы.

Список источников:

1. Бернард Клервоский. О любви к Богу. О благодати и свободном выборе / Под редакцией Ю.А. Ромашева. – СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, Изд-во Санкт-Петербургского государственного университета, Академия исследования культуры, 2009. – 280 с.
2. Вышеславцев Б.П. Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии. – М., 1914. – 228 с.
3. Гайденок П.П. Философия Фихте и современность. – М.: Мысль, 1979. – 288 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.3. Философия духа. Отв. Ред. Е.П. Ситковский. Ред. Коллегия: Б.М. Кедров и др. – М.: Мысль, 1977. – 471 с.
5. Гегель Г.В.Ф. Лекции по эстетике. – СПб.: Наука, 2007. – 621 с. – (Серия «Слово о сущем», Т. 30).
6. Голосовкер Я.Э. Имагинативный абсолют. – М.: Академический проект, 2012. – 318 с. – (Философские технологии).
7. Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учения о способностях. Бергсонизм. Спиноза: Пер. с франц. – М.: ПЕР СЭ, 2001. – 480 с.
8. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Пер. с фр. и послесл. С.Зенкина. – М.: Академический Проект, 2009. – 261 с. – (Философские технологии).
9. Жильсон Э. Дух средневековой философии. / Пер. с французского Г.В.Вдовиной – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011. – 560 с.
10. Иваненко А.А. Философия как наукоучение: Генезис научного метода в трудах И.Г. Фихте. – СПб.: Владимир Даль, 2012. – 383 с.
11. Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского. – СПб.: ИКА «ТАЙМ-АУТ», 1993. – 477 с.
12. Кант И. Критика практического разума. – СПб.: Наука, 2007. – 528 с. – (Серия «Слово о сущем», Т. 10).
13. Кант И. Сочинения. В 8-ми т. Т.3. – М.: Чоро, 1994. – 741 с.
14. Кант И. Сочинения. В 8-ми т. Т.7. – М.: Чоро, 1994. – 495 с.
15. Коген Г. Теория опыта Канта Пер. с нем. В.Н. Белова. – М.: Академический Проект, 2012. – 618 с. – (Философские технологии).
16. Мамардашвили М. Кантианские вариации. – М.: «Аграф», 1997. – 320с.
17. Перов Ю.В. Лекции по истории классической немецкой философии. – СПб.: Наука, 2010. – 531 с. – (Серия «Слово о сущем», Т. 96).
18. Спиноза Б. Этика / Пер. с лат. Я.М. Боровского, Н.А. Иванцова. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2012. – 352 с.
19. Финк О. Элементы критики Гуссерля // Логос. 2016. №1. Т.26. С.47-60.

20. Фихте И.Г. Философские произведения. – М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2013. – 503 с. – (Философские технологии).
21. Фихте И.Г. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение / пер. с нем. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 784 с. – (Классическая философская мысль).
22. Фихте И.Г. Наставление к блаженной жизни / Пер. с нем., послесловие и примеч. А.К. Судакова. – М.: Канон+, 1997. – 400 с. – (История философии в памятниках).
23. Фокин И.Л. Philosophus Teutonicus. Якоб Бёме: возвешение и путь немецкого идеализма / Иван Фокин. – СПб.: Изд-во Политех. ун-та, 2014. – 640 .
24. Хайдеггер М. Немецкий идеализм (Фихте, Шеллинг, Гегель) и философская проблематика современности / Пер. с нем. А.П.Шурбелёва. – СПб.: Владимир Даль, 2016. – 495 с.
25. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. – М.: РФО, 1997. – 176 с.
26. Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 т.: Пер. с нем. Т.2 / Сост., ред. А.В.Гулыга; Прим. М.И. Левиной и А.В. Михайлова. – М.: Мысль, 1989. – 636 с. – (Филос. наследие).
27. Штёкль А. История средневековой философии / Пер. Н. Стрелкова и И.Э. под ред. и с предисловием проф. И.В. Попова. – М.: Издание В.М.Саблина, 1912. – 307 с.
28. Schulz W. Johann Gottlieb Fichte. Vernunft und Freiheit. – Stuttgart.: Verlag Günter Neske Pfullingen, 1962. – 30 s.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	2
Глава 1. Свобода в теоретическом отношении в учениях Канта и Фихте	9
1. Сущность конструкции как метода теоретической философии	–
2. Отрицательность рассудка как основание негативного понятия свободы	17
3. Продуктивная способность воображения	31
Глава 2. Практическое понятие свободы в учениях Канта и Фихте	37
2.1 Свобода как нравственный закон	–
2.2 Интерес практического разума и конструкция субъективности	42
2.3 Проблема свободного выбора и положительное понятие свободы	59
Заключение	73
Список источников	77