

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ и ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ
УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«НОВОСИБИРСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»
(НОВОСИБИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ, НГУ)

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПРАВА

Кафедра истории философии
Направление подготовки 47.03.01 Философия

А.Ю. ФОТЕВА

Выпускная квалификационная работа бакалавра

**КРИТИКА СУБЪЕКТ-ОБЪЕКТНОЙ ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ МОДЕЛИ
В ДЕЯТЕЛЬНОСТНОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИИ И.Г. ФИХТЕ**

Новосибирск, 2019

ЛИСТ СОГЛАСОВАНИЯ*

Научный руководитель:

Ассистент кафедры истории философии НГУ
к. филос. н.

(подпись) _____

А. В. Нечипоренко

Рецензент:

профессор кафедры философии НГУ
д. филос. н.

(подпись) _____

Э.В. Барбашина

Заведующий кафедрой истории философии
д. филос. н.

(подпись) _____

М.Н. Вольф

* Подписавшийся подтверждает, что ознакомился с квалификационной работой в должной степени и то, что работа может быть допущена до защиты.

А. Ю. ФОТЕВА

Выпускная квалификационная работа бакалавра

**КРИТИКА СУБЪЕКТ-ОБЪЕКТНОЙ ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ МОДЕЛИ
В ДЕЯТЕЛЬНОСТНОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИИ ФИХТЕ**

Аннотация

В работе рассматриваются две онтологические модели: субъект-объектная модель в ее «эталонных» вариантах в философии Р.Декарта и Дж.Локка и деятельностная модель И.Г.Фихте. Показаны предпосылки возникновения субъект-объектной модели, их развитие в трудах Р. Декарта и Дж. Локка и критическое преодоление в философии Д. Юма и И. Канта. Выявлено, что модель является парадоксальной с теоретической точки зрения и в науке. Альтернативная ей деятельностная модель И.Г.Фихте не содержит приведенные парадоксы и в целом обладает большей объяснительной силой, поскольку в ее построении Фихте использует метод историко-философской рефлексии. Тем самым деятельностная онтология охватывает собой основания существующих философских систем как отдельные моменты внутри нее самой и выявляет их неполноту.

Ключевые слова: субъект-объектная онтологическая модель, деятельностная онтологическая модель, деятельностная эпистемология И.Г.Фихте.

Оглавление

Введение.....	5
Предпосылки возникновения субъект-объектной онтологической модели	8
Субъект-объектная онтологическая модель в «эталонных» вариантах Р.Декарта и Дж. Локка.....	12
Критика субъект-объектной онтологической модели.....	23
Критическое преодоление модели в философии Д.Юма и И.Канта.....	32
Деятельностная эпистемология И. Г. Фихте	40
Заключение	55
Список литературы	58

Введение

Субъект-объектная онтологическая модель часто трактуется авторами как классическая, поскольку представляет собой фундамент современного образа мысли, кажется, надежно обоснованный с теоретической точки зрения и подтвержденный успехами различных областей знания, на нем основанных. Под субъект-объектной онтологической моделью я понимаю такой образ мышления, который постулирует существование субъекта и объекта как независимых друг от друга сущностей. Однако онтологическая модель в Новое время, которое будет рассматриваться в работе, – следствие философской рефлексии над возможностями познания первично интуитивно схватываемой реальности, поэтому онтологическая проблематика неотделима от гносеологической. Здесь и возникает парадоксальная ситуация: гносеологический субъект не может быть отделен от объекта, мышление всегда интенционально. Однако онтологическая субъект-объектная модель подразумевает их независимость друг от друга. Возникают вопросы:

Как возможно познание, если субъект и объект – принципиально отличные друг от друга сущности?

Если объект как таковой должен существовать независимо от субъекта, то можно ли считать объектами в том же смысле слова объекты мышления, не находящие коррелята в «реальности»?

Относятся ли к таким независимым объектам объекты математики?

Все эти вопросы неоднократно рассматривались в истории философии, однако ответы на них зачастую были не удовлетворительны и подвергались критике. Однозначной позиции выработано не было, если судить об этом

исходя из состояния современной философии и науки, поскольку приведенные вопросы до сих пор являются актуальными и дискуссионными.

В своей работе я не буду касаться современных философских исследований, проведенных внутри субъект-объектной модели и ее прямо не касающихся, однако таких работ можно назвать достаточно много в различных областях философии и науки. Например, известная в области философии математики работа М. Балагера «Platonism and anti-platonism in mathematics» [Balaguer, 1998] или Р.Порти «Философия и зеркало природы» [Порти, 1997]. Также в качестве примера, но уже в области науки, можно привести проблематику онтологии квантовой физики, освещенную в работе Дж. Гринштейна и А. Зайонца «Квантовый вызов» [Гринштейн, Зайонц, 2008]. Эта область опирается на традиционную для физики субъект-объектную модель, однако исследования и парадоксальные эксперименты показывают, что в случае субатомных частиц это некорректно. Что касается современных философских исследований собственно проблемы субъект-объектности, необходимо отметить, что они носят скорее историко-философский характер, например, работы М.К. Мамардашвили [Мамардашвили, 2004] и К.А. Сергеева [Сергеев, 1996]. Из этого можно сделать вывод: субъект-объектная модель имеет историческое происхождение, она не является естественной и единственно возможной. В истории философии можно проследить ее зарождение, становление, прежде всего в трудах Р.Декарта и Дж.Локка, и кризис. Но также эта историчность указывает, что в истории философии можно искать альтернативы этой модели. Мой выбор пал на не субъект-объектную модель, появившуюся в философии Немецкого идеализма, в частности, И.Г. Фихте. На мой взгляд, его философская система корректно решает поставленные выше вопросы, хотя ей не уделяется достаточно внимания.

Теоретическая значимость решения проблемы состоит в возможности нахождения такой онтологической модели, внутри которой существующие

философские и научные проблемы могли бы найти адекватное объяснение или решение.

Объектом моего исследования являются онтологические и гносеологические представления в философии Нового времени (17-18 века), предметом – соотношение субъект-объектной модели и деятельностной модели И.Г.Фихте.

Цель исследования: выявить возможности решения парадоксов субъект-объектной онтологической модели в деятельностной модели И.Г.Фихте.

Задачи:

1. Реконструировать историческое формирование субъект-объектной онтологической модели;
2. Поставить конкретные теоретические проблемы модели;
3. Реконструировать попытку критического преодоления модели в философии Д.Юма и И.Канта;
4. Реконструировать философские взгляды И.Г.Фихте на соотношение субъекта и объекта;
5. Выявить возможность решения поставленных проблем субъект-объектной онтологической модели в системе И.Г.Фихте.

В своей работе я использовала следующие методы: реконструкция философских позиций на основе выбранной литературы, историческая реконструкция культурного и научного контекста философской проблематики, сопоставление выявленных философских позиций, мысленный эксперимент.

Предпосылки возникновения субъект-объектной онтологической модели

Субъект-объектная онтологическая модель в том виде, в каком она появляется в новоевропейской метафизике часто трактуется авторами, в частности М.К. Мамардашвили [Мамардашвили, 2004] , как классическая, поскольку это не только еще не ушедший в прошлое и ныне преобладающий образ мышления, но и парадигма научного мышления в частности. Поскольку же наука, которая уже почти четыре столетия является одним из важнейших институтов общества, нуждается в эффективных методах преодоления периодических кризисов, первый из которых произошел в начале 20-ого столетия, очень важно анализировать парадигмальные философско-онтологические основания научного мышления.

Для анализа понятия «классической» субъект-объектной онтологической модели следует проследить историю и предпосылки ее возникновения.

Согласно К.А. Сергееву [Сергеев, 1996], «фундаментальную метафизическую позицию» древних греков можно выразить в понятии «бытие-как-природа». Это значит, что природа (в смысле древнегреческого φύσις) для такого мировоззрения – «исходное и правящее начало ... всего в мире сущего». Именно в силу своей природы сущее (а именно сущее само по себе, рассматриваемое, в частности, Аристотелем как подлежащее, лежащее в основании «нечто») занимает соответствующее место в гармонически согласованном космосе. Универсум же, космос, согласно такой позиции, пронизан разумом, в нем и через него вся природа полностью осуществляется. Так, согласно Аристотелю, вся природа сущего «завершается в природе Ума (Νοῦς) как изначального Движителя всего сущего, вобравшего в себя многое из того, что было присуще Ἔρως у Платона». Как замечает Сергеев, такое понимание природы сущего,

реализующего ее в гармоничном и разумном космосе, можно увидеть в таких ключевых словах древнегреческой философии как λόγος Гераклита, Единое Парменида (Εν), ἰδέα Платона, ἐνέργεια Аристотеля.

Можно видеть, что субъект-объектная схема мышления здесь полноценно не сформирована, поскольку человек представляет собой лишь один из многих других элементов космоса, даже не лучший, скажем, по Аристотелю [Гайденко, 2005, С.62], и гармонично связан с другими вещами, которые он может знать непосредственно (например, через припоминание идей у Платона).

Следующий период, Средневековье, характеризуется фундаментальной метафизической позицией «бытие-как-слово». На этом этапе значительную роль играет христианство. Теперь уже не «вечный неподвижный двигатель» определяет порядок космоса, а Бог выступает первопричиной мира, абсолютным действием (actus purus) и причиной самого себя (causa sui). Через Бога, вместе с ним непрерывно возобновляется, творится и мир, и Я. Важно отметить, что «человек не является совершенным уже в силу того, что не является несотворенным» [Петров, 2005, С.185], как и любое другое сущее, однако в отличие от древнегреческой мысли место человека все-таки особенное онтологически, поскольку он создан «по образу и подобию Божию» [Петров, 2005, С. 178]. Более того, Максим Исповедник говорит: «каждое из умных и рассуждающих, то есть ангелов и людей, посредством самого того, по которому оно было создано, логоса, сущего в Боге и к Богу, есть и называется частицей ... Божества по причине своего предсуществующего {ἰπροοῦντα) в Боге... логоса.» [Петров, 2005, С. 161].

Это значит, что человек качественно отличен от других вещей. Он подобен Богу, в некотором смысле приобщен и может приблизиться к нему онтологически.

Также здесь следует заметить, что понимание бытия-как-слова требует жесткой и последовательной артикуляции, поэтому христианское учение - прежде всего жесткая догматика. Это необходимо, поскольку божественное слово абсолютно непререкаемо, действенно и, следовательно, истинно. Именно через Слово «душа оказывается среди содержащихся в Нем логосов» [Петров, 2005, С. 182], соединяется с Богом в сверхрассудочной деятельности, где пропадает субъект-объектное разделение. И именно благодаря соединению с Богом человек может лучше, глубже познать тварный мир.

Таким образом, можно увидеть параллель между древнегреческой и христианской мыслью в вопросе об истине: в обоих случаях она объективна, переживается непосредственно, и требует в очень широком смысле аналитической работы. В случае Древней Греции к сущности вещи мы можем прийти через наличные признаки, которые указывают на нее, однако при этом наша мысль движима тем же Космическим Умом, который образовывал форму вещи, и в этом залог непосредственной и полной познаваемости мира. В христианском же мире человеку недостаточно самого себя, чтобы прийти к истине, он нуждается в Слове, и лишь через него возможен непосредственный контакт с ней. В этом контакте разрушается субъект-объектная схема, присутствующая в обыденной жизни. Однако в Древней Греции такой схемы не было и вовсе (конечно, не в смысле здравого смысла и неотделения себя от мира), поскольку отсутствовала выраженная иерархия между человеком и миром: природа человека гармонично согласовывалась с природой всего сущего в космосе.

Перейдем к формированию современной гносеологической модели. Для этого целесообразно остановиться на нескольких «эталонных» субъект-объектных моделях, рационализма (Р.Декарт) и эмпиризма (Дж. Локк) и разобраться, в чем их сильные и слабые стороны и в каком виде в этих системах существует гносеология (отмеченная выше центральная проблема

этого исследования – неадекватная связь онтологии и гносеологии в субъект-объектной модели). Этот шаг представляется мне важнейшим, поскольку несет в себе понимание и объяснение всех тех парадоксов, которые со временем возникли именно на основе и в рамках такого мышления. К. А. Сергеев называет эту фундаментальную метафизическую позицию, позицию, сложившуюся в Новое время, «бытие-как-сознание».

Субъект-объектная онтологическая модель в «эталонных» вариантах Р.Декарта и Дж. Локка

И Сергеев, и Мамардашвили, и многие другие авторы считают, что такой образ мысли, когда мышление и предметы внешнего мира противопоставлены и несводимы друг к другу, впервые был четко выражен и закреплён Р. Декартом.

Так, Стивен Вагнер в статье «Descartes's Arguments for Mind-Body Distinctness» [Wagner, 1983] указывает основные аргументы Декарта в отношении соответствующего различения.

В «Размышлениях о первой философии» [Декарт, 2015] можно выделить несколько аргументов Декарта в обоснование различия между мышлением, мыслящей вещью, и вещью протяженной. (В них он использует результаты других рассуждений, на которых я не буду подробно останавливаться, а именно доказательство существования Бога и знаменитое Cogito ergo sum.) Я же остановлюсь лишь на одном, наиболее показательном, поскольку он имеет те же основания, что и другой, указанный Вагнером в приведенной статье.

«Аргумент различенности»:

Декарт вводит особое условие, связывающее ясное и отчетливое мышление об объекте и возможность создания Богом этого объекта именно в том виде, в котором он мыслим. Это относится, в том числе, и к мыслимой разделенности вещей. Поэтому вследствие того, что существование мыслящего субъекта удостоверяется фактом мышления, Декарт заключает: «...у меня есть ясная и отчетливая идея себя самого как вещи только мыслящей и не протяженной, а с другой – отчетливая идея тела как вещи

исключительно протяженной, но не мыслящей, я убежден, что я *поистине* отличен от моего тела и могу существовать без него.» [Декарт, 2015] .

В целом ясно, что этот аргумент опирается на утверждение Богом некоторых актов моего мышления как истинных. Однако проблема аргумента заключается в том, что утверждение различия вещи мыслящей и вещи протяженной достигается через возможность создания Богом чего-то именно таким, каким я это мыслю, но не необходимость. Таким образом, здесь остается вопрос, порождающий две интерпретации данного отрывка, с различными версиями того, как Декарт переходит к такому заключению (необходимости различия между вещью мыслящей и вещью протяженной).

Первая версия состоит в том, что до утверждения Богом акта моего мышления как истинного в понятие мышления входит только свойство мыслить (по определению), про то же, может ли быть вещь мыслящая в то же время протяженной ничего не сказано (согласно «Второму размышлению»). Иными словами, мышление – сущностный признак мыслящей вещи, а протяженность – только возможный, он может существовать и быть, тем не менее, непознаваем. В этой версии аргумента Бог как бы позволяет нашему пониманию мышления как вещи только мыслящей стать реальной возможностью существования вещи мыслящей как только мыслящей, без свойства протяженности (Ведь Бог – не обманщик, значит, то, что я вещь мыслящая, какой я осознаю себя ясно и отчетливо, - не обман). А уже переход от «удостоверенной» Богом возможности к действительному различению протяженности и мышления был бы произведен нами без «удостоверения» и «согласия» Бога (поскольку Декарт не вводит никакой многомировой интерпретации, и любая данная Богом и воспринимаемая ясно и отчетливо возможность должна быть, по Декарту, действительностью).

Однако Бог дает высшую достоверность, подтверждение лишь тому, что мы воспринимаем как ясное и отчетливое непосредственно, в том числе в

результате доказательства. Различие протяженности и мышления действительно воспринимается Декартом ясно и отчетливо. В то же время непротяженность мышления не воспринимается ясно и отчетливо, у Декарта нет и доказательства этого. И для Декарта было бы, как считает и С. Вагнер, грубой ошибкой из отсутствия непосредственной очевидности того, что мышление непротяженно, сделать вывод о вероятности этого. В таком случае возможным пришлось бы признать все, что мы не можем опровергнуть. Это проблема первой интерпретации.

Поэтому вторая версия, казалось бы, вероятнее.

Вторая версия состоит в том, что уже во «Втором размышлении» содержится ясное и отчетливое понятие мышления как вещи точно не протяженной, а *только* лишь мыслящей. И тогда, если тела протяженны, очевидно различие между телесной природой и мыслящей. Тогда роль Бога состоит лишь в том, чтобы удостоверить это ясное и отчетливое представление как истинное. Тогда оказываются не нужны и дальнейшие доказательства того, почему именно протяженность не является свойством мыслящей субстанции: таково определение мыслящей субстанции. Эта версия хороша с точки зрения дальнейших рассуждений, она решает и указанную выше проблему первой версии, проблематичный переход от возможности к действительности.

Проблема этой интерпретации в том, что (даже если из текста Декарта это и не однозначно ясно) из понятия мышления, картезианского *cogito*, неправомерно исключать протяженность или даже просто говорить о возможной непротяженности мыслящей вещи. Нельзя непротяженность постулировать как очевидную, поскольку это не так. (Это не так именно в случае Декарта, поскольку для него «*cogito*» - факт эмпирического сознания, а не трансцендентального (как у Фихте). То есть он не гарантирован от того, что у мышления, у субъекта есть и другие определения). И именно это,

согласно такой интерпретации, и делает Декарт, произвольно постулируя непротяженность мышления. Однако у нас нет оснований исключать наличие каких-либо свойств объектов, если они не даны нам, и мы не можем их постичь (даже если ясно и отчетливо воспринимаем некоторые другие свойства), и, конечно, было бы неправомерно сослаться на Бога, который якобы может удостоверить такие предположения, сообщив им истину.

Из этого можно сделать вывод, что обе версии основаны на сообщении Богом истинности, по сути, и так ясному и отчетливому восприятию различия между мышлением и протяженными телами, и Декарт, можно сказать, лишь пытается его обосновать, а не последовательно вывести. Таким образом, построенная им субъект-объектная модель не выдерживает критики.

Теперь имеет смысл обратиться к теории познания Декарта, поскольку, как было показано выше, при субъект-объектной модели между онтологией и гносеологией существует разрыв, и важно понять, как эту проблему решает Декарт.

Итак, прежде всего, стоит сказать, что Декарт не только постулирует принципиальное различие между мыслящей субстанцией и протяженной, но и «выносит» протяженную субстанцию за пределы субъекта как существующую независимо и имеющую собственную реальность. Согласно работе Джеймса Стюарта «Descartes' proof of the external world» [Stuart, 1986] это «вынесение» за пределы субъекта в «Размышлениях о первой философии» Декарт производит в три шага: устанавливая возможное существование материальных вещей, затем их вероятное существование и, наконец, необходимое. Все эти шаги описаны им в основном в шестом «Размышлении».

Теперь подробнее.

У нас уже имеется ясное и отчетливое представление о сущности материальных вещей, и потому мы знаем, что в нем нет противоречий. Бог может создать все, что логически непротиворечиво, поэтому существование материальных вещей возможно.

Далее Декарт обращается к различению чистого понимания и воображения. Чистое понимание исходит из самой природы мыслящей субстанции и потому не требует никаких особых усилий. Воображение же требует особого напряжения духа. Оно направлено на тело и усматривает в нем нечто соответствующее умопостигаемой идее. Поэтому с достаточной вероятностью можно заключить, что материальные вещи существуют.

Далее Декарт вводит три единственно возможных причины идей материальных вещей (точнее активного начала, благодаря которому у нас имеется пассивная способность восприятия, ведь идеи материальных вещей приходят часто без моего желания). Эти возможные условия – неизвестная способность разума, Бог или материальные вещи. Чтобы доказать необходимость существования материальных вещей, необходимо избавиться от двух других возможных условий. Причиной не может быть неизвестная способность разума, поскольку активная способность производить идеи чувственного не предполагает никакого умопостижения (а оно является свойством мыслящей субстанции), и сами идеи производятся зачастую вопреки моей воле. Причиной не может быть Бог. Я естественным образом верю, что причина (формальная или материальная) моих идей чувственного – в материальных вещах, и у меня нет способности, с помощью которой я бы мог понять, так ли это. Если бы Бог был причиной моих идей, значит, он бы меня обманывал этим. Однако Бог – не обманщик. Поэтому единственно возможная причина моих идей чувственного – материальные вещи вне меня.

Теперь, когда онтология Декарта становится предельно ясна, остается вопрос: как возможно познание субъектом вещей другой природы,

независимо от него существующих? Ответ на этот вопрос он дает в «Замечаниях на некую программу» [Декарт, 1989], изданных через 7 лет после «Размышлений». Согласно Джеффри Горхему («Descartes on the innateness of all ideas» [Gorham, 2002]) в «Замечаниях» Декарт отходит от некоторых идей, которых придерживался в «Размышлениях», или, по крайней мере, уточняет их, предотвращая неоднозначность прочтения. Так, во-первых, в «Замечаниях» [Декарт, 1989] он утверждает, что активная способность порождать идеи чувственного заложена в нас самих (а не в материальных объектах внешнего мира). Во-вторых, что органы чувств передают нам не идеи материальных вещей, а только нечто, заставляющее нас одновременно с этим мыслить идею материальной вещи.

Может показаться, что эти замечания нивелируют доказательство существования внешнего мира, поскольку утверждают, что причина идей чувственных вещей – во мне. Однако Декарт не отказывается от того, что внешний мир существует. Судя по всему, согласно Джеффри Горхему, остается склонность верить в то, что внешний мир существует, и материальные тела являются если не причиной в собственном смысле слова, то, по крайней мере, основанием появления в нас идей материальных вещей. А поскольку у нас нет способности, чтобы подтвердить или опровергнуть нашу склонность верить, что идеи материальных вещей возникают, когда материальные вещи находятся вблизи наших органов чувств, и поскольку Бог – не обманщик, мы не можем ошибаться в том, что воспринимаем ясно и отчетливо, как протяженные вещи. Следовательно, они действительно существуют. Таково несколько измененное доказательство существования материальных вещей.

Далее, как все-таки в такой онтологии возможно познание реальных вещей внешнего мира? Ответ Декарта таков: у субъекта есть истинные врожденные идеи объектов внешнего мира, основанием для которых служат внешние тела. Однако связь между ними не причинно-следственная. Скорее

можно говорить о существовании закона, или содействия Бога в том, чтобы они были связаны между собой во времени: при воздействии объекта на тело появляется соответствующая ему идея.

Теперь, рассмотрев онтологию и гносеологию Декарта, можно сделать некоторые общие выводы касательно его философии. Онтология Декарта, на мой взгляд, не выдерживает критики: субъект – объектное разделение скорее постулируется и лишь во вторую очередь обосновывается, логические переходы не имели бы силы без содействия Бога. В гносеологии Декарт не стоит твердо на онтологической позиции субъект-объектного дуализма и тяготеет к монизму, вводя врожденные идеи как корреляты независимо существующих объектов. Кроме того, сама теория врожденных идей была в истории философии многократно подвергнута критике, в том числе со стороны Дж. Локка, основателя гносеологически противоположного направления философии.

Перейдем к рассмотрению субъект-объектной модели в эмпиризме, в частности, в философии Джона Локка, одного из важнейших представителей этого направления. В этом вопросе я буду опираться на работу Локка «Опыт о человеческом разумении» и статью Хан-Кюла Кима «Locke and the Mind-Body Problem: An Interpretation of his Agnosticism» [Kim, 2008]. Так же, как в случае Декарта, я постараюсь ясно различить и представить онтологию и гносеологию Локка.

Локк, также как Декарт, признает независимое от субъекта существование объектов внешнего мира. Так, концепция Локка допускает независимые вещи внешнего мира как необходимое условие появления у нас чувственных ощущений. Эти предполагаемые объекты «сами по себе» для человека непознаваемы вследствие ограниченности наших органов чувств:

«...идеи представляют собой очень узкие рамки по сравнению с объемом всего сущего и далеко не охватывают того, что мы справедливо

можем представить себе даже в разуме некоторых существ, не связанных с тусклыми и ограниченными познаниями, получаемыми при помощи таких немногочисленных и далеко не всеохватывающих способов восприятия, как наши чувства.» [Локк, 1960]

Однако они – реальные объекты - не только основание появления у нас чувственных данных (как в случае Декарта), но прямые причины («cause»). Это значит, что получаемые через посредство органов чувств идеи истинны и относятся к «вещам самим по себе» непосредственно, хотя и не охватывают их целиком. Поэтому целостные образы реальных вещей для нас недоступны; те же, что мы получаем, Локк называет номиналистическими.

Можно ли что-то сказать о природе реальных объектов? Ответ на этот вопрос у Локка гораздо более прогрессивен, чем у Декарта. Он уже не постулирует материальность последних, поскольку, отрицая врожденность всех идей, связать ментальное и материальное было бы невозможно (как самостоятельные разноприродные сущности). Поэтому шаг Локка – отказ от духовной или материальной природы реальности. Вместо этого он предполагает, что реальные вещи – нечто третье, включающее в себя и аспект материального, и аспект ментального, что и делает возможным познание в принципе.

Такая онтология, конечно, заставляет рассматривать психофизическую проблему как мнимую. Действительно, по мнению Локка эта проблема – следствие соответствующего устройства человека. Идея ментального порождена рефлексией, идея материального – внешним ему опытом, чувственностью как таковой. В действительности же сущность мышления и материальных тел одна.

Я бы хотела еще раз подчеркнуть этот момент как принципиальный: Локк убежден, что мышление и протяженность не составляют сущности мышления и тела. В этом была ошибка Декарта, и именно ее избегает Локк.

Он пишет: «мышление есть *действие*, а не сущность души». И это невероятно интересно, если только не является случайностью – Локк выбирает слово «действие», а не «свойство», например.

При этом нужно иметь в виду две вещи: во-первых, идея мыслящей вещи – простая идея, и она истинна; во-вторых, реальную вещь, продуцирующую мышление, нельзя назвать субстанцией, поскольку субстанция как некоторое основание, объединяющее различные качества – чисто номиналистическая идея, то есть созданная искусственно для удобства понимания. Не следует ли, исходя из этого, понимать реальные вещи не как вещи, но как действия, продукт которых – идеи вещей? Вопрос остается открытым.

(Можно заметить, что в этом эмпиризму Локка оказывается очень близок, как ни странно, рационализм Лейбница, для которого вещи – эпифеномены действий, поскольку сущность монад – действия.)

Субъект в такой онтологии (Локка) - «чистый лист», обладающий набором мыслительных операций, работающих с данными органов чувств.

Теперь стоит сказать больше о гносеологии Локка. Познание он строит на двух видах опыта: внешнем – чувственных ощущениях и внутреннем – рефлексии. Предметы внешнего мира воздействуют на пассивно воспринимающего их субъекта и формируют чувственные ощущения, которые становятся идеями и приобретают имена в сознании субъекта, становясь понятиями. Этими понятиями субъект может оперировать (тем самым приводя себя в движение в результате действия активной силы в нем), в том числе создавая из простых идей сложные. Рефлексия же над операциями сознания порождает вторичные идеи, из которых также некоторые – простые, другие – сложные. Здесь важно отметить два момента касательно истинности познания. Во-первых, стоит сказать о том, какие идеи можно считать истинными. Локк говорит: «все наши простые идеи реальны и

верны, потому что они отвечают и соответствуют тем присущим вещам силам, которые вызывают их в нашем уме» [Локк, 1960]. Однако из них соответствуют реальным предметам вне нас только те, которые воспринимаются более чем одним органом чувств и отражают первичные качества предметов (форму, движение). Далее, «приобретенное знание двойко». Оно может быть интуитивным, то есть не требовать аргументации посредством дополнительных идей – сами идеи раскрывают тотчас же после своего появления соответствие или несоответствие друг с другом («два больше одного»). Знание может быть и демонстративным, когда соответствие двух идей не очевидно, и для их сравнения необходимы дополнительные идеи. Это – знание через рассуждение, или доказательство. То, что знание истинно значит, что идеи соответствуют объективным вещам (то есть, видимо, полученное в результате рассуждения так же истинно, как и, например, простые идеи, отражающие первичные качества предметов). Также может быть истинным познание вероятностное на основе аналогии, имеющее место в научном познании.

В целом философия Локка, на мой взгляд, гораздо более последовательна, чем философия Декарта. Она интересна тем, что, с одной стороны, допускает субъект-объектное разделение и скорее оправдывает его, чем последовательно доказывает или выводит. С другой стороны, Локк понимает, что субъект и объект как различные субстанции не могли бы взаимодействовать, поэтому признает истинную сущность обеих чем-то одним. Различны они лишь для человека в силу узости его восприятия мира. Поэтому, хотя онтологию он вводит прежде гносеологии, однако делает это в некотором смысле в рамках последней, то есть для гносеологического субъекта и объекта его познания. И в то же время в гносеологии Локк, как и Декарт, не удерживается на позиции субъект-объектного дуализма и тяготеет к монизму, указывая первичным источником знаний о мире лишь чувственные впечатления. Основная проблема системы Локка, конечно, -

незначительная роль субъекта в вопросах формирования знания, его пассивность. Это необходимо ведет к парадоксам.

Например, на основании чего та или иная область ощущаемого пространства воспринимается как самостоятельный объект (в терминах Локка, является самостоятельным объектом)? На основании того, что мы ее ощущаем как объект. Значит, сколько бы людей ни смотрело, скажем, на одного зайца, все бы увидели примерно одно и то же, в зависимости от угла зрения. Однако пример с «гавагаем» (пример У.Куайна неопределенности перевода, состоящий в том, что восклицание аборигена в сторону пробегающего мимо кролика «гавагай!» может означать не обязательно самого кролика, а, например, нечто белое или мишень для охоты, или определенный вид бега кролика [Куайн, 2000]) показывает, что, при схожих чувственных данных и одинаковых, по Локку, операциях мышления даже два человека могут увидеть разное. Остается предположить, что субъект все же активен в процессе познания, и система Локка не совсем верна.

Критика субъект-объектной онтологической модели

Философские системы Декарта и Локка оказали огромное влияние на формирование новой фундаментальной метафизической позиции.

Многие авторы, в том числе М.К. Мамардашвили, большее значение придают именно философии Декарта, поскольку он был первым, кто выразил, закрепил то, что уже витало в воздухе. Я имею в виду, что ко времени написания Декартом своих работ Коперник уже представил свою гелиоцентрическую систему, а Галилей, помимо блестящих астрономических открытий, продолжающих теоретическую линию исследований Коперника, ввел метод мысленного экспериментирования, выражающий ведущую роль разума в вопросах познания мира. Именно ведущая роль разума, его первостепенное значение является и основой философии Декарта. Она выражается в его *Ego cogito*, первореальности мышления, разума, имеющего основание в себе самом. Уже не Движитель Аристотеля является первой причиной мира, не Бог как *actus purus*. Таковым становится разум, заключающий в себе непрерывное действие самоопределения. Даже Бог познается теперь через идею этого разума и в некотором смысле как идея. Внешний мир также познается благодаря разуму, наделяющему истинностью все, что кажется очевидным и ясным. Таково (ясно и очевидно) по Декарту различие между вещью мыслящей и вещью протяженной, на чем основываются обе приведенные версии аргумента. При этом важно, что познающий внешний мир разум познает саму сущность вещей, протяженную субстанцию. Это значит, что вещи в некотором роде теряют не только недоступность для разума, но и самостоятельность: они полностью во власти разума, познавшего их природу и имеющего к ней непосредственный доступ. С таким пониманием материальных вещей можно связать появление в Новое время в принципе большого количества работ, посвященных методологии

познания (Декарт «Рассуждение о методе...», Бэкон «Новый Органон»). В этом можно усмотреть и метафизическое обоснование математики, которая примерно в то же время начинает активно развиваться. Это не удивительно, ведь именно математика познает протяженность, а значит и сущность внешнего мира, природы. Таким образом, верный метод позволяет постичь сущность вещи. В противном случае наше познание имеет дело лишь с видимостью, «явлением», «феноменом». Насколько я понимаю, если раньше, в Древней Греции и в Средневековье наблюдаемый мир имел ценность сам по себе или как созданный Богом, и к Богу отсылающий, символический, то в новоевропейской парадигме явления и сущность вещи слабо между собой коррелируют. Явления сами по себе уже не отсылают наблюдателя к сущности, но представляют собой в некотором смысле низший вид познания. Поэтому и английские эмпиристы (Гоббс, Локк), несмотря на подчеркиваемую значимость чувственного восприятия, также требовали осознания и работы мышления над чувственно познаваемым.

Однако из превалирующей роли метода в познании сущности выходит, что наука, на этом самом методе основанная, игнорирует видимый чувственный мир, который она стремится истолковать и понять, который и провоцирует само мышление о нем. Между мышлением, сознанием субъекта и объектом остается неустранимый разрыв. Такой выдающийся ученый как Джон фон Нейман, пытаясь понять смысл вероятностных значений и неопределенностей в физической теории, также указывал, что, имея развитую и весьма точную физическую теорию о явлениях, начинающихся в природе, а кончающихся «в совершенно неясном для нас завершающем ее звене, будучи зарегистрированы нашими аппаратами отражения и осознанием нами этих состояний», мы не можем понять, определить в столь же точных понятиях само это осознание [Мамардашвили, 2004]. В то же время жизнь продолжается именно в сфере сознательных

явлений. В связи с этим все развитое, объективное научное знание оказывается чуждым человеку и самой жизни.

Еще один важный момент «классической» парадигмы мышления представлен М. К. Мамардашвили в работе «Классический и неклассический идеалы рациональности». Классическая онтология предполагает возможность объективации, то есть принятие некоторого содержания нашего сознания в качестве действительно существующего вне субъекта, материального и лишь пространственно выраженного. Объективируется только то, что может произойти как бы дважды: один раз спонтанно, второй – в результате сознательного воспроизведения в некотором пространстве наблюдения, «обеспечивающем определенную непрерывность воспроизведения самих сознательных состояний наблюдения». То есть сознание в обоих случаях находится в одном и том же состоянии относительно наблюдаемого события. В таком определении понятия объективации заложено три условия. Первое заключается в том, что объект не обладает теневыми сторонами, «дырами» и весь выражен пространственно для сознания, что и позволяет оперировать им согласно усмотрению субъекта. Второе – в том, что сознание оказывается прозрачным для самого себя, то есть оно не влияет на свое содержание и состоит лишь в его осознании, репрезентации как объективного. Даже лучше выразить это так: «тот, кто знает предмет А, знает свое состояние ума относительно А». Это условие связано с третьим, наиболее интересным. Оно заключается в том, что это состояние ума относительно А одинаково у всех возможных наблюдателей. Таким образом, сознание даже относительно частных эмпирических ситуаций воспринимается трансцендентально. Оно в некотором смысле одно, несмотря на противостоящую этому очевидность того, что реально сознание дискретно - «актуализируется в разделенных в пространстве и времени головах и в смене внутренних состояний между ними и внутри них». (Отсюда, как отмечает Мамардашвили, в классической

философии появилось представление гипотетически сверхмощного интеллекта, например демон Лапласа, способного «пробежать» бесконечное множество пространственно выраженных объектов, и объяснить тем самым материальный мир. От человеческого разума он отличается не качественно, а лишь степенью.)

Но здесь начинаются проблемы, с которыми сталкивается классическая парадигма как в самых разных областях науки, так и с точки зрения здравого смысла. Поэтому теперь мне хотелось бы обратить внимание на конкретные парадоксы такой парадигмы. Приведу общие парадоксы, с которыми может столкнуться мышление:

1. Я смотрю на дерево за окном как на противостоящий мне, субъекту, объект, объект моего внимания, существующий самостоятельно и независимо. Это дерево имеет свойства, которые я могу воспринять – цвет коры, иглок, текстура коры и шум веток. Биолог и физик могут изучить дерево и открыть другие его свойства так, что их всех будут связывать непротиворечивые причинно-следственные связи, и в целом они будут объяснять дерево целиком. Однако эти свойства будут стоять в определенном отношении ко мне (и зависеть от зоркости моих глаз, от грубости моих рук в случае непосредственно воспринимаемых качеств, в противном случае сама теория будет принадлежать мне) и в целом будут взаимообуславливать друг друга (по причинно-следственным связям, установленным мной, субъектом). Так в чем состоит независимое от меня существование дерева как объекта, если все свойства, заполняющие в совокупности весь объект, стоят в определенном ко мне отношении? Где их субстрат, от меня независимый? *(Таким образом, субъект-объектная схема предполагает независимое существование субъекта и объекта, однако все свойства объекта, которые и составляют его, являются свойствами, воспринимаемыми субъектом, свойствами для субъекта)*

2. На основании чего та или иная область ощущаемого пространства является самостоятельным объектом? Согласно приведенному выше примеру с «гавагаем» ощущаемое пространство может быть «нарезано» бесконечным множеством способов, и в соответствии с субъект-объектной схемой можно получить бесконечное множество объектов, в том числе всевозможными способами пересекающимися друг с другом. Тогда на их пересечении как может один объект частично являться несколькими сразу? Это говорит о том, что нельзя выделить множество отдельных объектов, имеющих каждый свою сущность, и, значит, речь идет или о более сложном понятии объекта, не связанном с чувственно воспринимаемыми объектами физического мира (и при этом доступным субъекту), или о том, что субъект сам определяет объект, выделяя его из общего фона. *(Таким образом, субъект-объектная схема предполагает независимое существование субъекта и объекта, однако то, что считать объектом определяет субъект, что отрицает существование строгих границ объекта, а значит, не делает его в полной мере независимым от субъекта и других объектов).*

Также внутри почти любого объекта можно выделить великое множество объектов, сколько субъект пожелает. Так, есть заяц как объект, есть его шкура как объект, органы, клетки. Не значит ли это, что объект определяем субъектом и одно является многим, поскольку выделенные мной части целого объективны, и находятся в целом всегда независимо от моего взгляда или их осознания? (Я стараюсь здесь считать объектами объекты чувственные, потому что с умопостигаемыми можно уйти в платонизм, что будет проблематично и не продуктивно для настоящих целей). *(То есть последовательно субъект-объектная схема предполагает, что единое может являться многим).*

3. В общем виде субъект-объектная онтологическая модель влечет за собой психофизическую проблему. Наше тело, согласно такой модели, принадлежит остальной физической реальности, и функционирует по общим

для физической реальности законам. Поэтому, кажется, нет причин не доверять чувственным данным, то есть нашему телу, если информация, противоположная полученной, связана с плохим состоянием тела, его болезнью или угасанием. Например, среди людей встречаются дальтоники, но то, что они видят некоторые цвета иначе, не говорит о болезни, скорее об отклонении от того, как видит цвета большинство. Они чувствуют себя физически не хуже, чем кто бы то ни было. Однако опыт подсказывает, что человек, который вместо двух деревьев видит, или чувствует три, не чувствует себя при этом так же хорошо, как тот, кто видит два дерева, как и другие люди вокруг. Это значит, что, как минимум в математике, субъект и объект должны быть связаны непосредственно, что противоречит субъект-объектной онтологической модели. *(Таким образом, субъект-объектная схема предполагает независимое существование субъекта и объекта, однако математика представляет собой реальность, которую саму по себе невозможно отнести только к объекту или только к субъекту.)*

Теперь хотелось бы вкратце обратить внимание на проблематичность субъект-объектной онтологической модели в науке, в частности, в области квантовой физики. Для этого я обращусь к работе Дж. Гринштейна и А. Зайонца «Квантовый вызов. Современные исследования оснований квантовой механики» [Гринштейн, Зайонц, 2008]. Практически за 100 лет ее существования используемый в ней математический аппарат развился настолько, что позволяет предсказывать результаты экспериментов точнее, чем в любой другой области физики. Однако при этом сущность исследуемых явлений остается не ясной: результаты экспериментов кажутся парадоксальными, а возможные теоретические интерпретации оказываются зачастую противоречащими друг другу (как в случае одинаково удачного объяснения сущности фотоэффекта Эйнштейном через понимание фотонов как частиц и Ламбом и Скалли через понимание света как волны).

Парадоксы еще в самом начале развития квантовой теории породили две ее основные интерпретации. Первая принадлежит А. Эйнштейну, и заключается в том, что парадоксы возникают, поскольку теория еще не полна, и поэтому не может объяснить всю объективную реальность. А она, по мнению Эйнштейна, существует. Такой взгляд кажется естественным, поскольку вся история развития науки показала, что познаваемые явления природы не зависят от того, есть ли у них наблюдатель, и протекают единообразно при сохранении всех объективных условий, то есть, опять же, независимых от наблюдателя. Эйнштейн с соавторами в одной из статей выдвинул два условия существования «скрытых параметров», то есть неизвестных нам объективных свойств квантовых объектов. Первое заключается в том, что должна быть возможность предсказать их с абсолютной достоверностью. Второе – в том, что предсказание должно базироваться на измерении, которое не может на них повлиять. (Оба эти признака были выделены Мамардашвили как существенные для субъект-объектной парадигмы, и описаны выше.) Вторая интерпретация квантовой теории принадлежит Н. Бору, и носит название «Копенгагенской интерпретации». Она заключается в том, что квантовая реальность кардинально отличается от нашей, и все понятия, которыми мы можем описывать реальность к ней, реальности квантовой, не применимы. Поэтому стоит оставить попытки создания полной квантовой теории и сосредоточиться на предсказаниях. В целом, насколько я понимаю, эта позиция не отрицает существование скрытых параметров, она отрицает возможность знания о них. Гейзенберг об этой интерпретации пишет: «Требование, что следует описывать и то, что в квантово-механическом процессе происходит в промежутке между двумя следующими друг за другом наблюдениями, является *contradictio in adjecto*, так как слово "описывать" имеет отношение только к применению классических понятий, тогда как эти понятия не могут быть применены в промежутках между двумя

наблюдениями. Они могут применяться только в момент наблюдения.» [Гейзенберг, 1989]. Таким образом, позиция Эйнштейна выражает собой чистую субъект-объектную модель, что трудно признать относительно интерпретации Бора.

После 1930-х годов последовал период, в который проблема оснований квантовой теории отошла на второй план. Большинство физиков она считалась философской проблемой, неразрешимой внутри науки. Так продолжалось до начала 60-х годов, когда Дж. Белл опубликовал свою знаменитую теорему, которая при экспериментальной проверке могла дать однозначный ответ на вопрос о существовании скрытых параметров, то есть на вопрос о существовании объективной реальности вне измерения. И такая проверка была проведена спустя почти 20 лет после опубликования неравенства Белла. Если очень коротко, суть заключается в следующем. В эксперименте из одной точки в противоположные стороны к двум анализаторам выпускаются два скоррелированных фотона (например, выпущенных из одного атома), называемых «спутанными». В каждом анализаторах стоят линзы под разными углами и по два детектора. Проходя через линзу, фотон попадает в один из детекторов. Неравенство Белла предсказывает определенный результат попадания обоих фотонов в детекторы, если теория локальных параметров верна. В эксперименте выяснилось, что неравенство нарушается. Выводы, которые были сделаны, состоят в том, что состояние фотона, а значит и «выбранный» им путь после прохождения линзы (а он не однозначен, поскольку фотоны могут находиться в суперпозиции состояний, то есть как бы проходить по двум путям одновременно) определяется в тот момент, когда определяется состояние другого фотона, спутанного с ним, мгновенно. При этом две частицы ведут себя как одно целое, и это очень важное замечание. Бор и Гейзенберг полагали, что можно, согласно принципу неопределенности, получить знание только об одном реальном свойстве частицы из некоторых

пар (например, координата и импульс). Однако приведенный эксперимент показал, что необходимо отказаться «от предположения о существовании даже элемента объективной реальности, выявляемого при измерении» [Гринштейн, Зайонц, 2008, С. 183], поскольку появление параметра второго фотона мгновенно после измерения первого говорит о появлении того, что считалось объективным, при измерении. Таким образом, субъект и объект оказываются зависимы друг от друга в квантовой реальности, что заставляет подвергнуть сомнению субъект-объектную онтологическую модель.

Критическое преодоление модели в философии Д.Юма и И.Канта

Можно сказать, что философия Д. Юма положила начало принципиально новой линии философии, получившей впоследствии название Немецкого идеализма. В этой философской традиции впервые со времен древнегреческой философии преодолевается как онтологический, так и гносеологический дуализм, и вырабатываются такие философские основания, которые с необходимостью обнаруживают неполноту предшествующих философских позиций. Именно поэтому следует обратиться к философии Д. Юма как критической по отношению ко всей предшествовавшей философской традиции и как одному из переломных моментов в истории философии.

В своих рассуждениях Юм отталкивается от наличной в философии ситуации, в частности, субъект-объектной онтологической модели. Однако, работая, как и его предшественники, в рамках этой модели, он проводит внутри нее критику теории познания как обладающей недостаточной объяснительной силой. Рассмотрим эту проблему подробнее на примере философии Декарта и Локка. В случае Декарта познание – это всегда познание идей, соответствующих объектам материального мира. Однако причинно-следственные связи между идеями в идеях самих по себе содержаться не могут, и возникают на основе опыта. Таким образом, в системе Декарта невозможно получение знания, не содержащегося в отдельных врожденных идеях, что проблематично. В случае системы Локка ситуация такая же. «Нет ничего в разуме, чего не было бы в чувствах». Однако причинно-следственная связь в отдельных данных органов чувств не содержится, и ее происхождение оказывается также проблематичным. Для обоих случаев проблема причинности – указание на неполноту теории

познания этих философских систем, а поскольку теория познания в них построена на основе субъект-объектной онтологической модели (как было показано выше), то и эту проблему можно отнести на ее счет.

Итак, критика Юма направлена на понятие причинности, центральное для гносеологии в целом и, в частности, для науки. Рассуждение построено так [Morris, Brown, 2019]. Мы способны мыслить последовательно, поскольку наши мысли определенным образом упорядочены и связаны. Эта упорядоченность – следствие работы естественной способности разума связывать (associate) идеи между собой таким образом, чтобы одна идея всегда предваряла собой другую и вводила бы ее. Юм выделил три основных закона ассоциации этих идей: сходство, смежность в пространстве и времени и причинность. Причинно-следственная связь – единственный вид ассоциации, выводы из которого простираются за пределы возможного доступа ощущений и памяти, поскольку такая связь соединяет известные из опыта факты и соответствующие им определенные события в будущем. На чем она основана? Есть две возможности, которые обсуждались выше в связи с Декартом и Локком: либо открытие необходимой связи явлений происходит вследствие анализа идей в мышлении, а priori, либо как результат опыта, наблюдавшихся закономерностей. Первая альтернатива не верна, поскольку, согласно Юму, идея объекта содержит лишь идеи его чувственных качеств, но никак не идею другого объекта как следствия этой причины, что может быть известно только из опыта. Вторая альтернатива также не может быть верна, поскольку сколько бы раз две идеи ни были связаны между собой в прошлом, наши выводы о такой связи в будущем этим не детерминированы: в разуме нет априорного правила, гласящего, что объекты со схожими чувственными характеристиками должны иметь схожую сущность (производить схожие следствия). Таким образом, причинно-следственную связь некорректно объяснять как исходя из содержания самих идей, так и из распространения встречавшейся в прошлом связи двух

явлений на будущий возможный опыт. Юм заключает, что, раз нет никакой априорной необходимости создавать причинно-следственные связи, но мы их, тем не менее, создаем, то, должен существовать принцип равного влияния и авторитета, и это – *привычка*.

Это открытие Юма показало, что субъект в некотором смысле сам конструирует свой опыт, произвольно связывая явления и объекты на тех или иных не детерминированных ничем внешним основаниях. Это значит, что субъект и объект оба становятся отныне участниками построения опыта. Кроме того, важно еще раз обратить внимание на то, что причинная связь явлений - фундамент любого научного знания, и открытие Юма позволило увидеть перспективы его развития. В дальнейшем именно научное знание становится предметом философской рефлексии представителей линии Немецкого идеализма как эталонная модель всякого познания. Именно поэтому рассмотрение онтологической и гносеологической моделей ее родоначальника, И. Канта, мне бы хотелось начать с анализа отношения философии Канта к сложившемуся на тот момент научному познанию.

К концу 18 века успехи галилеевско-ньютонианского естествознания были уже очевидны. Однако ни одна философская модель не описывала процесс научного познания достаточно полно, как то было показано Юмом. Иными словами, это значило отсутствие единого теоретического основания для конкретных естественных наук. Основным вопросом, существовавшие ответы на который были не удовлетворительны, был вопрос о сущности теоретического знания, всеобщего и необходимого. Было ясно, что такое знание принципиально отличается от случайного эмпирического и не сводимо к последнему (как никакая идеальная модель теоретической физики не может отразить реальные явления природы, и лишь приблизительно воспроизводима в экспериментах). Однако существовавшие системы эмпиризма и рационализма принципиального различия между чувственностью и мышлением, а значит, и между теоретическим всеобщим

знанием и знанием конкретного единичного, опытным знанием не делали. Как пишет Т.Б. Длугач в своей работе «От Канта к Фихте» [Длугач, 2010], для эмпириста понятие предмета возникает в результате простого прибавления друг к другу различных ощущений, а теоретическое «всеобщее» понятие возникает на основе индукции. Это значит, что, поскольку мышление сводимо к регистрации показаний данных органов чувств, оно является всего лишь совокупным ощущением, и теоретическая модель предмета совпадает с единичным эмпирическим понятием предмета. Однако ясно, что знание, полученное индуктивно не является всеобщим и необходимым. Оно лишь вероятно и основано на конечном числе случаев. Для рационалиста разницы между мышлением и чувственностью также нет: знание идей эмпирических предметов уже содержит в себе теоретическое знание, которое раскрывается с помощью *метода* как сущность вещи, и из которого путем дедукции выводятся и объясняются конкретные эмпирические понятия. Однако, как замечает Т.Б. Длугач, в этом случае, в случае дедукции знания из содержания врожденных идей, источник всеобщего знания помещается где-то за пределами собственно познавательной сферы, в интуиции, так что «его тайны – это тайны не гносеологии, а, скорее, психологии» [Длугач, 2010, С. 149]. Именно на этот пробел указывает Юм: мышление и чувственность необходимо различать. Поскольку же предметом интереса Канта становится объяснение того, как возможна наука, и, в частности, научный эксперимент, он также обращает внимание на эту гносеологическую проблему. В строго субъект-объектной модели, как показал опыт его предшественников, она не разрешима.

Для решения вышеозначенной проблемы Кант делает две вещи, диаметрально противоположные методам его предшественников.

Во-первых, последние (Декарт и Локк, в том числе) двигаясь непоследовательно в вопросах гносеологии, позволяют себе спекулировать относительно истинной природы реальности, не доступной познанию. В

случае Декарта это выражается в доказательстве существования материальных вещей, недоступных непосредственному познанию. В случае Локка – размышления относительно истинной природы реальности (не психическая и не физическая, но нечто третье) и, конечно, относительно истинности познания как соответствия знания предмету (за пределами знания), что парадоксально. Кант действует принципиально иначе: он не выходит за пределы опыта в область, не данную мышлению, и не позволяет себе метафизических (или, в терминах Канта, догматических) утверждений о ней.

Во-вторых, как уже было упомянуто, Кант, основываясь на истории философии и, в частности, на открытии Юма, делает ход, противоположный совершенным до этого: разрывает мышление и чувственность и синтез их ставит своей задачей.

Итак, становится ясно, что синтез ощущений является делом рассудка, поскольку ни одно ощущение не содержит идеи целого предмета, и в других ощущениях не нуждается. При этом продукт синтеза должен быть не только умопостижим, но и содержаться в нашей чувственности. Таким образом, разные ощущения должны быть отнесены к одному «предмету», который поэтому должен им предшествовать, но не как понятие, а как образ, пустая форма без содержания. Кант решает эту трудность с помощью введения области *чистого чувственного созерцания*, формами которого являются пространство и время. Именно там содержатся образы воспринимаемых предметов, состоящие только из их пространственной формы, которые «оживают», воспринимаются как реально существующие при соединении с ощущениями (или при возможности этого, о чем будет сказано дальше). Поскольку же формы содержатся как бы до их встречи с ощущениями, и накладываются на различные данные органов чувств, они сообщают им всеобщность и необходимость. Это разрешает поставленную выше проблему соотношения необходимых теоретических понятий и эмпирических. Однако

как, в таком случае, возможно знание о пространственной форме предмета до столкновения с ней в опыте? Чтобы дать ответ на этот вопрос, необходимо дальше исследовать структуру мышления и ответить на другой вопрос: как с чистым чувственным созерцанием связаны понятия рассудка? Необходимо нечто третье, промежуточное, однородное, с одной стороны, с понятием, не содержащим в себе ничего чувственного, с другой стороны, с самой чувственностью. Это третье, по Канту – трансцендентальная схема – метод, посредством которого промышляется тот или иной образ или то или иное понятие. Это значит, что схема предшествует им обоим, они неразделимы, и ничто из них не первично. Из такой системы можно объяснить и мысленный эксперимент Галилея, который так сильно интересовал Канта: он возможен благодаря конструированию и проведению эксперимента в чистом созерцании с идеальными формами объектов.

Теперь можно попытаться ответить на вопрос о том, какова гносеологическая модель философии Канта. С одной стороны, она не субъект-объектна, поскольку и синтез понятий, и фигурный синтез ощущений в чувственности, и синтез того и другого посредством схемы – это все неразрывные действия мышления, одно без других не дает знания. С другой стороны, чувственность синтезируется с рассудком для того, чтобы, по выражению Т.Б.Длугач, «с ним не синтезироваться» [Длугач, 2010, С. 198]. Это значит, что, хотя чувственность синтезируется с понятиями, она к ним не сводится и не пропадает в производимом с ними единстве, поскольку «без созерцания всякое наше знание лишено объектов и остается в таком случае совершенно пустым». [Длугач, 2010, С. 200] Поэтому в том смысле, что мышление в деятельности конструирования как бы выталкивает объект вовне (рассудка), ставит его перед собой, гносеологию Канта можно назвать субъект-объектной (но только в этом вторичном смысле!).

Теперь необходимо рассмотреть онтологию Канта, центром которой является соотношение мышления и «вещи в себе». Кантовское понятие

«вещи в себе» является одним из наиболее дискутируемых. Так, в интерпретации марбургской школы неокантианства кантовская «вещь в себе» представляет собой идею разума. Рассматриваемая как реальный объект, являющийся источником чувственных ощущений, «вещь в себе» не только проблематична, но и, на мой взгляд, не соответствует идеям самого Канта, что кажется ясным из нижеприведенных фрагментов:

«мы как бы выводим предмет опыта из воображаемого предмета этой идеи как из основания или причины его» [Кант, 2016, С. 506]

«Ибо то, что необходимо побуждает нас выходить за пределы опыта и всех явлений, есть безусловное, которое разум необходимо и вполне справедливо ищет в вещах в себе в дополнение ко всему обусловленному, требуя таким образом законченного ряда условий. Если же при предположении, что приобретенное нашим опытом знание соотнобразится с предметами как вещами в себе, оказывается, что безусловное вообще нельзя мыслить без противоречия, и, наоборот, при предположении, что представления о вещах, как они нам даны, соотнобразятся с этими вещами как вещами в себе, а скорее эти предметы как явления соотнобразятся с тем, как мы их представляем, данное противоречие отпадает и, следовательно, безусловное должно находиться не в вещах, поскольку мы их знаем (поскольку они нам даны), а в вещах, поскольку мы их не знаем, [т. е.] как в вещах в себе,-- то отсюда становится ясным, что сделанное нами сначала в виде попытки допущение обоснованно» [Кант, 2016, С. 25]

Таким образом, поскольку «вещь в себе» - идея разума, и, стало быть, ее существование зависит от деятельности разума, кажется естественным выводом из этого не субъект-объектная онтологическая модель. Однако стоит задаться вопросом о том, какова цель продуцирования разумом этой идеи, и станет ясно, что в некотором определенном смысле онтологию Канта можно назвать субъект-объектной. Я имею в виду, что разум нуждается в

идее вещи в себе как вещи реально и независимо от него существующей. По мнению Т.Б Длугач, без соотнесения с вещью в себе разум счел бы свой предмет единственно возможным, а не возможным предметом опыта. Это так, поскольку, ставя вопрос об истинности знания, теоретическое мышление вынуждено отнестись к себе не как к бесконечной цепи выводов и следствий из исходного понятия, а, по выражению Длугач, как к законченному целому, и соотнести выводы, то есть обусловленное, с условием. Однако как раз-таки если оно остановится только на соотношении с условием, то есть феноменом, то последнее будет как бы единственной и конечной меркой для знания, и тогда оно будет знанием единственно возможного. Если же это исходное понятие, феномен, находясь как бы на границе знания, указывает на нечто за пределами этой границы как на нечто безусловное, тогда любое понятие (в том числе исходное), соотносимое с исходным, будет возможным предметом опыта. Итак, вещь в себе, автономная и независимая, является условием активности мышления, которое нуждается в таком предмете как раз для того, чтобы на него можно было воздействовать. Поэтому с этой точки зрения онтология Канта субъект-объектна.

Таким образом, Кант – онтологический дуалист. Для него несомненно, что есть внешний мир вещей, однако он понимает, что эта несомненность – требование разума. Поэтому, постулируя необходимость существования вещи в себе для мышления, он не выходит за рамки последнего. В определенном смысле его можно назвать и гносеологическим дуалистом. Этот момент особенно важен, поскольку в нем можно усмотреть динамику фихтеанского взаимодействия Я и не-Я. А именно, Кант обращает внимание на то, что рассудок должен синтезироваться с чувственностью, и, поскольку и то, и другое – мышление, они представляют собой неразрывное единство. При этом синтезированы полностью они не могут быть, иначе мышление уже не будет мышлением, оно должно иметь отличный от себя объект.

Деятельностная эпистемология И. Г. Фихте

Итак, «Критика чистого разума» завершается признанием ограниченности теоретического разума. Его роль только регулятивна, а не конститутивна, поскольку предмет его, то есть данные чувственности, оказываются даны извне вещью в себе. Феномены, хотя и явления для нас, но все же указывают на границу знания, на нечто непознанное, являющееся причиной опыта, они выступают для разума лишь предметами возможного опыта, что заставляет предпринимать его новые практические действия познания [Длугач, 2010]. Если бы явления не указывали на вещи в себе, а были бы сами последней безусловной причиной самих себя, они бы не были связаны с другими явлениями (поскольку их сущность состояла бы только в них самих) и были бы единственными предметами опыта вместо возможных. Тогда разум не предпринимал бы практических действий для их познания, и вовсе бы ни был познающим. Однако здесь встает вопрос: если разум всегда имеет дело только с явлениями (на что бы они ни указывали), если явления аффицируют разум к следующим практическим действиям с собственным же знанием, то вероятностность знания, толкающая разум на поиски, в конечном счете постулируется самим теоретическим разумом. Вещь в себе может предполагаться, но со стороны внутреннего наблюдателя она никак не может влиять на разум даже через явления, поскольку вся их сущность состоит в том, чтобы быть вещами для нас.

Фихте, по-видимому, замечает именно этот парадокс, поэтому, чтобы его разрешить, он разворачивает свои рассуждения в другой плоскости. Он не отказывает вещам в себе в существовании, но, поскольку все, что может быть дано сознанию, должно находиться в нем, он не выходит за его пределы. Вместо этого Фихте задается вопросом не о том, откуда взялось содержание сознания, а о том, как сознание положило нечто как свое

содержание (ведь, откуда бы оно ни появилось, сознание должно было в некоторый момент его взять, пусть даже и откуда-то, и положить уже как свое содержание). Практический разум должен был в этом отношении предшествовать теоретическому, нечто должно было быть сначала положено, чтобы стать предметом знания. При этом, поскольку полагание должно было быть совершено самим разумом, за пределы которого выйти нельзя, полаганию должна была предшествовать потребность в этом – теоретический разум должен был дать установку на это, будучи сам возможен только как результат деятельности полагания, только как следствие разума практического. Полагание должно быть осуществлено, чтобы объект знания был положен, но только поскольку объект знания положен, дальнейшее полагание на его основе, его познание может быть осуществлено. Таким образом, возникает неразрывное единство теоретического разума и практического, «клубок», который необходимо распутать. Поскольку слабой стороной философии Канта оказался вопрос происхождения содержания знания, Фихте начинает распутывать именно отсюда: он задается вопросом о том, как сознание положило нечто как свое содержание. Для того чтобы найти ответ на этот вопрос, Фихте [Фихте, 1993] рассматривает такое содержание, которое каждый, бесспорно, может воспроизвести в своем сознании. Он рассматривает выражение $A=A$. Из него ясно, что A тождественно самому себе, и если оно положено, оно существует (для сознания). Это значит, что если Я положило A , то только в таком случае A стало феноменом сознания и стало существовать для Я. Таким образом, из этого выражения еще не вытекает факт существования A , поскольку оно могло и не быть положено, но вытекает существование необходимой связи между положением A в Я и его существованием для Я (то есть нельзя ничего сказать про содержание знания, но можно про его форму) . Эта связь должна сама полагаться в Я, чтобы при полагании A , полагать его еще раз как существующее. (Под существующим я, конечно, не имею в виду реальное

существование в обыденном смысле слова, поскольку тогда пришлось бы признать существующими в одинаковом смысле все предметы мысли. У Фихте такого смысла здесь нет. Существующее значит просто наличествующее в мышлении, для судящего Я.) Поскольку нельзя не согласиться, что тождественность А самому себе безусловна, безусловной является *связь* положенного А и существующего (в указанном смысле) Безусловность означает, что нет дальнейших причин для нее, нет оснований. Она – безусловный закон мышления. И если связь положена в Я, то только самим же Я. Эта связь, таким образом, - сущностный момент самого мышления. Это сама деятельность мышления. Далее, связь означает тождество чего-то положенного самому себе, то есть если Я полагает нечто, оно должно положить это как бы еще раз как существующее (в указанном выше смысле). Значит, в Я должно быть нечто тождественное самому себе. Поскольку необходимая связь положена безусловно, а нечто тождественное в Я должно необходимо сопутствовать этой связи, оно тоже должно быть положено безусловно. Таким образом, безусловно оказывается положено $Я=Я$ (как выражение чего-то в Я, тождественного самому себе). Это значит, что чтобы существовать, Я должно быть положено (как в случае $A=A$). Но связь существует безусловно и необходимо, и, значит, «Я» на месте субъекта тоже должно быть положено необходимо. Таким образом, оно существует, поскольку оно положено, но так как положено оно, как и связь, безусловно, то положено оно оказывается самим же Я. Значит, Я существует, поскольку оно себя положило. Сущность Я состоит в деятельности полагания им самого себя, и только в этом. «Я есмь Я. Это самополагание - первое основоположение наукоучения Фихте, первое основание всякого знания. Именно на нем основана возможность внесения в сознание содержания, объекта. Более того, поскольку одна из целей Фихте – объяснить работу сознания, причем как бы изнутри самого же сознания, значит, и форма, и содержание любого знания должны быть также объяснены из него.

Поскольку же сущность сознания состоит в найденной деятельности самополагания, они должны быть обусловлены ею.

Далее Фихте замечает, что не все действия нашего сознания сводятся к полаганию, и указывает на другой основной закон формальной логики, закон непротиворечия: «не-А не= А». В нем, в отличие от первого, субъект предикату противопоставляется. Найденное действие Я – действие противопоставления. Поскольку цель Фихте – построить систему мышления только на основе самого мышления, а значит, только на основе первого абсолютно безусловного основоположения, то действие противопоставления может быть основано только на нем. Однако противопоставление аналитически из полагания не выводится, следовательно, по форме это действие Я безусловно. По содержанию же оно обусловлено первым основоположением. Действительно, сущность не-А заключается лишь в том, что оно не есть А. Поэтому знать не-А можно только при условии знания А как его противоположность. В противном случае, без соотнесенности, не-А само мыслилось бы как А ($A=A$), чистое полагание, и форма противопоставления была бы вовсе невозможна. Далее, противопоставление должно быть действием Я, и положено в Я. Поскольку же единственное, чему Я может противопоставлять, это Я, постольку оно противопоставляет не-Я, и действие приобретает форму $Я \text{ не} = \text{ не-Я}$. Это – второе основоположение наукоучения.

Таким образом, согласно двум приведенным выше основоположениям, с одной стороны, Я полагает себя, с другой, оно должно полагать не-Я. (1.) Однако если полагается не-Я, Я не полагается вовсе, поскольку через не-Я Я совершенно уничтожается. Следовательно, Я не полагается в Я, что нарушает первое безусловное основоположение. (2.) Далее, не-Я может полагаться как не-Я, то есть как противоположение, лишь постольку, поскольку в Я положено Я. Следовательно, в Я полагаются и Я, и не-Я. Таким образом, (1.) противоположно (2.) и, являясь следствиями второго основоположения и уничтожая друг друга, они уничтожают второе

основоположение и не уничтожают одновременно, поскольку его значение – в противоположении полагаемого и противоположаемого. Если же противоречиво второе положение, то таковым является и первое. Отсюда ясно, что система основоположений не может существовать в таком виде, поскольку тождество сознания в ней разрушается. Необходимо ввести такой момент сознания, в котором противоположности будут противоположны, но не будут друг друга уничтожать. Фихте приходит к выводу, что такой момент – взаимоограничение Я и не-Я. Это значит, что они должны быть делимы, то есть подвергнуты количественному определению вообще, но не являться каким-либо-определенным количеством. [Фихте, 1993, С. 93]. Однако что может значить для чистой деятельности быть подвергнутой количественной определмости? Судя по остальному тексту, количественное определение Фихте противопоставляет качественному, и в то время как последнее отождествляется с реальным основанием и бытием, первое – с идеальным основанием и полаганием как таковым.

(Конкретную цитату привести сложно, поскольку такое понимание количественной определмости улавливается по ходу текста, поэтому приведу несколько наиболее подходящих, которые вместе дают некоторое понимание:

«...*Не-Я* для *Я* вообще не является полагающим, а только отменяющим (*aufhebend*); поэтому постольку оно *противополагается Я* согласно своему качеству и является реальным основанием некоторого определения в *Я*.» [Фихте, 1993, С. 165]

«Поэтому *Я* *противополагается себе самому не со стороны качества, а лишь со стороны количества*, оно является, стало быть, лишь идеальным основанием некоторого определения в самом себе.» [Фихте, 1993, С. 165]

«Что нечто не полагается (realiter) [совершённое действие (комментарий мой – А.Ф)] в Я, значит поэтому, очевидно, следующее: Я не полагает в себе (idealiter) [совершающееся действие, не завершённое (комментарий мой – А.Ф.)] это нечто; и наоборот, утверждение, что Я чего-либо не полагает в себе, значит, что оно не полагается в Я.» [Фихте, 1993, С. 167]

Таким образом, качественное определение можно представить как продукт количественного, чистого полагания.

Если же вернуться к делимости Я и не-Я, то можно предположить вывод, что они оба являют собой деятельность вообще, поэтому допускают друг друга, но деятельность их не сталкивается как положенная деятельность разного рода, и, поэтому, не уничтожает друг друга. Полагание Я – не полагание не-Я, и наоборот.

Таким образом, абсолютное Я первого основоположения безусловно и содержит в себе всю полноту реальности. По отношению к себе оно абсолютно, неделимо и равно себе, и поэтому сохраняет единство сознания. Но по отношению к не-Я Я делимо и занимает ту часть реальности, которую не занимает не-Я. Самосознание, стало быть, необходимо для познания, а познание – для самосознания. Это очень похоже на соотношение трансцендентального единства апперцепции (аналог самосознания) и познавательной активности субъекта у Канта.

Я очень подробно остановилась на основоположениях, поскольку вся система Фихте строится именно на них. А именно, задачей наукоучения оказывается определение границы между Я и не-Я, определение частей реальности Я, которые они занимают и их соотношение. Делимость решает лишь очевидное на первый взгляд противоречие, не сталкивая Я и не-Я как положенные противоположные сущности, но выделение для них различных частей реальности в абсолютном Я все-таки остается пока загадкой. Однако

именно ее решение должно дать ответ на вопрос о соотношении субъекта и объекта в философии Фихте.

Теперь хотелось бы вкратце обратиться к методу, которым Фихте пользуется на протяжении всего наукоучения, и в том числе при выведении основоположений [Судаков, 2016]. В своей системе философии он ищет основание всякого знания. Ясно, что каждое знание (область знания) имеет свое основание, систему понятий и определений, выступающих аксиомами, из которых разворачивается та или иная область (скажем специфические понятия пространства, силы, массы в ньютоновской механике и уже отличные от них понятия в теории относительности). Таким образом, достигнуть основания всякого знания путем логической рефлексии над понятиями невозможно: результат будет находиться на том же уровне понятий конкретной области и не будет охватывать собой все возможные области знания. Однако все, что нам дано – именно факты эмпирического сознания. Поэтому Фихте с необходимостью исходит из них, но рассматривает их форму, поскольку связь двух понятий может быть дана только мышлением (о чем многократно говорилось в работе). При этом найденные формы мышления как усматриваемые связи эмпирических понятий сами являются предметом эмпирического сознания, но, будучи необходимым условием связи в мышлении любых явлений, являются трансцендентальными. Поэтому категории, выведенные Фихте в ходе его исследования, многократно применяются им в смоделированных им частных случаях (как, например, категория ограничения, введенная в третьем основоположении). Далее, поскольку при видимом несовпадении Я и не-Я единство сознания оказывается не разорвано, Фихте указывает, что Я и не-Я, а также все возможные противоположности, в них содержащиеся, с необходимостью должны быть синтезированы (если основоположения верны), поэтому метод, с помощью которого основные понятия будут синтезированы, заключается в выявлении в них противоположных сторон и

их синтеза, необходимо предшествовавшего им, поскольку они вообще могут быть мыслимы.

Теперь можно перейти непосредственно к тому, как именно проблему соотношения Я и не-Я решает Фихте.

Вся история философии до Фихте ясно показала, что наш опыт не может быть жестко разделен между субъектом и объектом как его источниками. Одни философы, например Локк, признавали первичным источником ощущений объекты внешнего мира. Другие, в частности, Декарт, сознание. Однако, как было рассмотрено выше, и те, и другие, выразили истину только отчасти. Их системы выглядят правдоподобно лишь на первый взгляд. Хотя уже поэтому можно быть уверенным, что в какой-то мере реальность ими ухватывается, однако при более тщательном рассмотрении они парадоксальны. Тем не менее, неоспоримое преимущество обращения к ним заключается в том, что, будучи наиболее простыми и при этом диаметрально противоположными, эти модели вместе заполняют всю сферу возможного описания реальности. Свою модель описания опыта, знания Фихте начинает разворачивать из тех же оснований, на которых построены эти модели, описывая их, правда, на своем языке. Тем самым он исходит из двух надежных оснований, которые, при надлежащем их развертывании, могут дать истинную картину построения знания. Построенные на этих основаниях синтезы – синтез «действенности» и синтез «субстанциальности».

А) Синтез «действенности»

Категория «действенности» выражает собой основание философской модели Локка в общем виде. Согласно этой категории ощущения субъекта являются результатом воздействия на него объекта. Выражаясь языком Фихте, не-Я действует в той мере, в которой Я страдает, то есть испытывает

воздействие, как бы уменьшающее его деятельность, или, если точнее, сферу деятельности (поскольку понятие страдания количественное).

Фихте указывает основную проблему этого синтеза в том виде, в котором он впервые его вводит, а именно. Представим себе два момента Я, моменты «А» и «В». В момент «А» Я обладает всей полнотой реальности, на него ничто не действует. В момент «В» Я страдательно, на него действует не-Я. Так вот, эти два момента будут различаться и выглядеть так, как описано выше, только для внешнего наблюдателя. Для внутреннего же, то есть стоящего на месте «Я», моменты не будут различаться, поскольку он не будет сознавать своего ограничения, не будучи способен сравнивать моменты абсолютной деятельности и страдательного состояния, поскольку они полагаются не им (категория времени еще не введена). Таким образом, Я оказывается определяемо, но не полагает себя определяемым. Это парадоксально, так как реальность Я – не только реальность в себе, но и для себя. Оно должно само себя полагать, пусть и через не-Я. На более привычном языке это возражение означает следующее. Будучи ограниченным в возможности действия, субъект этого не сознает и воспринимает свои действия как всю полноту возможностей. Так, если бы такая модель была верна, математики при решении задач могли бы опираться только на известные им правила и аксиомы, но никогда не переопределять их, поскольку не могли бы обращаться к абсолютной свободе полагания правил действия. Таким образом, эта модель в таком ее виде не соответствует эмпирической реальности и не объясняет существование не-Я (поскольку внутренний наблюдатель не замечает страдание Я, и не относит его на счет не-Я).

Причина такого парадокса заключается в том, что она описана, как кажется, языком Фихте, но в действительности не соответствует основоположениям наукоучения. А именно, фихтеанские понятия Я и не-Я выражают здесь категорию «причина-следствие». В действительности же их

взаимоотношения, предполагаемые основоположениями, сложнее и не могут быть описаны только этой категорией. Итак, согласно этой модели в Я полагается не вся реальность, а только часть. По закону взаимоопределения это означает, что оставшая часть должна быть положена в противоположное, не-Я. Тем самым в целом полнота реальности абсолютного Я сохраняется. Однако, согласно первому основоположению, полагающим должно быть только Я, и всю реальность оно должно полагать в себя. Тогда каким образом оно могло положить в себя уменьшенное количество деятельности или же в не-Я реальность, как того требует синтез действительности? Решение заключается в том, чтобы выйти за рамки категорий причины и следствия. Они подходят для описания вещей вроде конкретных предметов знания, поскольку о предметах знания судят как о появившихся в опыте раньше или позже. Но знание как таковое, мышление - в первую очередь сущее для себя. Предмет знания не может появиться без полагающего его Я. Поэтому Я и не-Я должны быть положены вместе. При этом они должны быть положены не только идеально, но реально. Точнее, Я всегда положено не только идеально, но и реально, поскольку его сущность, бытие заключается в полагании. Но и не-Я должно быть положено реально (в противном случае его роль теперь была бы не ясна в принципе). Поскольку Я само не может положить в себе меньшее количество деятельности, для этого требуется не-Я. Но не-Я не может быть деятельно (так как деятельно лишь Я), оно может быть только отменяющим деятельность Я, то есть противоположным ему по качеству, а, значит, реальным основанием страдательного состояния в Я. Через не-Я Я отчасти полагает свою деятельность как неполагаемую, и через это полагает лишь остальную ограниченную сферу деятельности, которая и есть не-Я. Точнее, Я как бы отчуждает свободу возможных действий, и полагает только определенные (что отсылает к категориям субстанции и акциденции синтеза «субстанциальности»), которые являются одновременно правилами существования, действия не-Я. Также нужно обратить внимание на то, что

Я само не может существовать без не-Я и может полагать в себя лишь не полагая в не-Я. Дело в том, что полагание Я всегда объективно, поскольку направлено на себя как объект полагания. Поэтому, так или иначе, деятельность Я всегда соотносится с не-Я.

Таким образом, взаимо-смена невозможна как без членов взаимо-смены, то есть ее материи, так и без связывания взаимо-членов абсолютным Я, то есть ее формы. Более того, ни один из членов не существует вне взаимо-смены, но каждый существует во взаимо-смене лишь постольку, поскольку сам по себе реален, то есть имеет реальные основания, отличные от другого члена. Все члены, постольку, находятся как бы в предустановленной гармонии друг с другом, и изъятие хотя бы одного разрушает единство сознания и делает невозможным какой-либо опыт. Иными словами, мышление невозможно как без объекта, так и без субъекта. Но их реальность, онтологическая значимость может постулироваться только в рамках самого мышления, то есть гносеологии.

Как теперь мог бы выглядеть вышеприведенный пример с математиком? Решая задачу, математик действует по определенным правилам, которые предполагаются определенным типом задач. Это значит, что он не полагает в момент решения свободу всех своих возможных действий, но полагает определенные – правила действия по решению задачи. Именно эти правила, которыми он пользуется, относимы им на счет объекта и считаются объективными. Они предполагаются самой задачей. Таким образом, эти правила выражают собой синтетическое единство субъекта и объекта, положенное по Фихте абсолютным Я. С другой стороны, не-Я, правила решения задачи могут оказаться иными, чем предполагал математик, поскольку не-Я – реальное основание, независимая деятельность, положенная не делимым Я, а абсолютным. В таком случае, математик может обратиться к субъективной стороне этих правил, и, осознавая, что в какой-то

мере они сконструированы им самим, переопределить их из свободы своего полагания.

В) Синтез «субстанциальности»

Категория «субстанциальности» в общем виде выражает собой основание модели Декарта. Согласно этой категории в самом субъекте заложена способность порождать объект, ставить его перед собой. Говоря языком Фихте, Я само способно ограничивать свою деятельность. Это становится возможным, если рассматривать деятельность Я как таковую как субстанцию, способную выражаться в деятельности определенной, уменьшенной, то есть в акциденции.

Этот синтез, рассматриваемый в таком виде, также проблематичен. Можно представить себе опять два момента, «А» и «В». В момент «А» Я обладает всей полнотой реальности, в момент «В» деятельность Я уменьшена. В таком случае последовательный внутренний наблюдатель может, конечно, отнести уменьшение реальности на свой счет, но тогда каков статус не-Я, к деятельности которого ограничение интуитивно относится? Почему тогда тот же математик при решении задачи подчиняется определенным правилам, и только в этом случае решает задачи, хотя обладает способностью всегда действовать свободно?

Проблема, по-видимому, будет решена, если разрешится вопрос о том, как Я может положить в себя менее значительное количество деятельности, если, согласно первому основоположению, оно должно полагать всю деятельность. Причину можно усмотреть в том, что полнота мыслится некорректно. Так, в описанной выше модели субстанция представляет собой взаимо-смену полноты деятельности Я (деятельности полагающей) и ее акциденции (деятельности положенной). Каждый раз, полагая собственную акциденцию, то есть себя, субстанция исключает нечто из полноты, все кроме этой акциденции. Но в то же время акциденция начинает мыслиться

как полнота, поскольку Я безусловно полагает, как бы полагает всего себя в эту акциденцию. Тогда что есть это исключенное, если оно в одном отношении является частью абсолютно положенной полноты, в другом из полноты в принципе исключается? Дело в том, что акциденция есть полнота только по отношению к себе, но не является таковой по отношению к исключенному, которое все же полагается, но как неполагаемое. Таким образом, по отношению к этому целому, включающему в себя самополагание и нечто исключенное, акциденция уже не является полнотой. Скорее полнотой является их взаимо-смена (акциденции и исключенного ею). И именно она является в подлинном смысле субстанцией. Поскольку же акциденция есть самополагание Я, Фихте называет это исключенное из самополагания полаганием объективным. Таким образом, субстанцией является взаимо-смена и соприсутствие самополагания и полагания объекта.

Далее, поскольку только вместе они заполняют всю сферу Я как субстанции, они невозможны в отдельности. Что значит полагать себя? Если не опираться в этом вопросе на не-Я, нельзя ничего сказать про содержание самополагания, а можно - только про безусловную форму. По содержанию же, полагать себя значит не полагать объект. Что значит полагать объект? Это значит полагать себя, а постольку и объект. Субъективное в этом вопросе предоставляет свою безусловную форму, но объективное – содержание.

Таким образом, возможность переопределять правила для математика означает не просто обращение к своей свободе полагания, поскольку сама по себе свобода не может дать ничего конкретного, если не подходить к ней с вопросом. Но если обратиться к ней как к свободе от объективных правил, можно сконструировать новые на основе прежних, пусть и как на отрицательном примере.

Теперь остается нерешенным еще один принципиально важный вопрос. По какой причине вся деятельность Я не заключается в самополагании, а разделяется на полагание себя и полагание объекта? Причина заключается в том, что деятельность Я – единственная реальность для Я, и полагая себя, оно направляет всю деятельность на себя как на единственный объект. Однако это значит, что Я определяется, и, если бы Я покорилось этому действию, оно было бы полностью определено как бы извне. То есть Я полагающее было бы уничтожено своей же деятельностью, определяющей себя к полаганию. Таким образом, Я должно, чтобы существовать, поставить само границу своей бесконечной деятельности, и здесь-то и возникает названное выше объективным полагание.

Я не буду определять соотношение Я и не-Я еще более точно, поскольку цель предпринятого анализа наукоучения уже достигнута, и можно сделать выводы. Во-первых, в отличие от своих предшественников, Фихте в своей философии не выходит за рамки сознания и ищет основание всего опыта и познающей деятельности мышления как таковой внутри сознания. Это значит, что, в отличие от Декарта и Локка, он не спекулирует относительно онтологии. Фихте работает исключительно с понятиями, выведенными на основе рефлексии о форме знания как такового безотносительно его содержания, что дает надежный фундамент для построения онтологии внутри гносеологии. Итак, как соотносятся в его системе субъект и объект? Согласно Фихте, субъект и объект не тождественны понятиям Я и не-Я. Субъект и объект – это только Я и не-Я во взаимо-смене, но не как таковые. Причина заключается в том, что Я и не-Я обладают также независимой деятельностью. Это кажется парадоксальным, особенно касательно не-Я, поскольку Фихте не выходит за рамки мышления при его определении. Я понимаю под этим, что не-Я только *должно* иметь основание за пределами Я, поскольку, очевидно, несовместимо по качеству с полагающим Я. Таким образом, оно должно быть порождено Я вследствие

полагающей деятельности Я, но не как цель, а как необходимое условие для самоположения Я. При этом во взаимо-смене не-Я – часть Я, точнее, как бы обратная сторона деятельности Я. Я и не-Я находятся в некотором смысле в предустановленной гармонии между собой, так что одно без другого не существует. Весь же опыт, Я и не-Я взаимо-смены полагаются абсолютным Я, что, на мой взгляд, противоречит часто воспроизводимому обвинению Фихте в субъективном идеализме.

Заключение

Таким образом, Фихте построил принципиально иную философскую систему, чем его предшественники. Во-первых, в отличие от последних, он движется последовательно и не выходит за рамки гносеологии, поэтому и онтологию он строит в рамках последней. Во-вторых, важным моментом построения его системы стала историко-философская рефлексия: к новой онтологической модели он пришел, основываясь на существующих, и показав, что они парадоксальны и недостаточны в самом своем основании. Тем самым его философская система избегает противоречий, свойственных другим рассмотренным системам.

Во второй главе было рассмотрено четыре парадокса субъект-объектной онтологической модели. Теперь кажется необходимым прокомментировать их в связи с системой Фихте.

Суть первого парадокса заключалась в следующем: «субъект-объектная схема предполагает независимое существование субъекта и объекта, однако все свойства объекта, которые и составляют его, являются свойствами, воспринимаемыми субъектом, свойствами для субъекта». Поскольку система Фихте не выходит за границы гносеологии и не строит метафизических допущений о реальности самой по себе, объект действительно является объектом для субъекта, что не отрицает его реальность. Онтологические выводы Фихте указывают за пределы мышления, но этот вывод должен быть принят осторожно. В отличие от Канта, Фихте делает такое заключение не потому, что нечто не может быть объяснено изнутри самого мышления, но поскольку мышление находит в своем объекте нечто самим мышлением первоначально не полагаемое, но положенное.

Смысл второго парадокса: «субъект-объектная схема предполагает независимое существование субъекта и объекта, однако то, что считать

объектом определяет субъект, что отрицает существование строгих границ объекта, а значит, не делает его в полной мере независимым от субъекта и других объектов». Это объясняется тем, что Я прежде всего полагает себя, и лишь постольку не-Я. Поэтому полагающая, конструирующая деятельность Я является решающей в вопросе построения объекта.

Третий парадокс: «последовательно субъект-объектная схема предполагает, что единое может являться многим». В онтологии Фихте Я и не-Я представляют собой одно неразрывное целое, которое «разваливается» на Я и не-Я только в рефлексии. Поэтому когда не-Я – многое, единое как единство без частей пропадает для Я. Когда Я мыслит единое не-Я, многое пропадает. То есть Я всегда стоит в отношении к мыслимому, но и мыслимое существует в Я только для Я. Поэтому само по себе оно не обладает парадоксальным свойством быть одновременно единым и многим. Это свойство - только в акте мышления Я.

Четвертый парадокс: «субъект-объектная схема предполагает независимое существование субъекта и объекта, однако математика представляет собой реальность, которую саму по себе невозможно отнести только к объекту или только к субъекту». Математику действительно невозможно отнести только к субъекту или объекту. Судя по всему, она ухватывает и выражает их неразрывное онтологическое единство, то есть не только как единство Я и не-Я взаимо-смены, но и единство косвенно участвующей во взаимо-смене независимой деятельности. Именно на этом основана «непостижимая эффективность математики» в естественных науках.

Также была приведена в пример парадоксальная ситуация в квантовой физике. Теперь можно прокомментировать ее из деятельностной онтологии Фихте. Теорема Белла, можно так сказать, достигла того же уровня понимания соотношения субъекта и объекта, на котором стоит Фихте:

изнутри самой теории, посредством конструирования и математики, она выявила, что объект является таковым лишь для субъекта, и его свойства за пределами отношения к субъекту существовать не могут, хотя должно существовать нечто вне мышления, с чем они связаны. Правила, по которым ведет себя частица (то есть ее наличие или отсутствие в разных ситуациях) – всегда правила в подготовленных субъектом ситуациях – экспериментах, правила для субъекта и субъектом положенные (количественно, но не качественно, на языке Фихте). Подготавливая эксперимент, субъект тем самым как бы дает частице случай проявиться, но проявиться благодаря своей природе, с которой она связана. Поэтому известные нам и кажущиеся парадоксальными правила поведения частицы также являются и независимой деятельностью не-Я. Именно эту необходимость частиц быть независимой деятельностью, но всегда для субъекта и выявил Белл.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что парадоксы субъект-объектной онтологической модели в деятельностной онтологии Фихте разрешимы. Поэтому, возможно, ей стоит уделять больше внимания при решении современных философских и научных проблем.

При этом, конечно, при промысливании позиции Фихте возникают свои трудности. Фихте движется на уровне понятий, объясняя знание само по себе, мышление, но, как и любая другая теория, эта уходит от мира феноменов (что в данном случае было, конечно, целью). Возникает вопрос: как помыслить феноменально данную реальность в деятельностной онтологии? Все вещи, которые нас окружают, индивидуальны. Нет даже двух одинаковых берез. Однако что значит для деятельности быть особенной? Ведь Фихте говорит: Я сообщает абсолютное полагание, абсолютную границу, абсолютную форму. Не-Я – содержание. Что значит для чистой деятельности быть содержательной? Этот вопрос остается открытым.

Список литературы

1. Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. М. : Логос, 2004.
2. Сергеев К.А. Философия Канта и новоевропейская метафизическая позиция // Кант И. Трактаты. СПб.: Наука, 1996. С. 5-146.
3. Гайденок П.П. Натурфилософия Аристотеля // Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы). М.: Прогресс-Традиция, 2005.
4. Петров В. В. «О трудностях» ХЛI Максима Исповедника: основные понятия, источники, истолкование // Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы). М.: Прогресс-Традиция, 2005.
5. Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом // Сочинения. СПб.: Наука, 2015.
6. Декарт Р. Замечания на некую программу, изданную в Бельгии в конце 1647 года под заглавием: объяснение человеческого ума, или разумной души, где поясняется, что она собой представляет и какой может быть // Сочинения в 2 т.-Т. 1.- М.: Мысль, 1989. С.461-480.
7. Локк. Дж. Опыт о человеческом разумении // Избранные философские произведения, т. 1. М.: 1960.
8. Гринштейн Дж. Зайонц А. Квантовый вызов. Современные исследования оснований квантовой механики. Долгопрудный: Интеллект, 2008.
9. Длугач Т.Б. От Канта к Фихте: Сравнительно-исторический анализ (издание 2-е). М.: Канон +. РООИ «Реабилитация», 2010.
10. Кант И. Критика чистого разума. М.: Э, 2016.

- 11.Фихте И.Г. Основа общего наукоучения // Сочинения в двух томах. Т. 1. СПб.: Мифрил, 1993. С. 65-339.
12. Судаков А.К. Всеединство абсолюта и двуединство Я. Метафизика и рефлексия в структуре «дедукции» основоположений наукоучения Фихте // ESSE: Философские и теологические исследования. Том 1. № 2. 2016. С. 83–112.
- 13.Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1997.
- 14.Куайн У. Слово и объект. М.: Логос, Праксис, 2000.
15. Гейзенберг В. Физика и философия. М.: Наука, 1989
- 16.Wagner S.J. Descartes's Arguments for Mind-Body Distinctness // Philosophy and Phenomenological Research. 1983. Vol. 43. P. 499-517.
- 17.Stuart J.D. Descartes' Proof of the External World // History of Philosophy Quarterly. 1986. Vol. 3. P. 19-28.
- 18.Gorham G. Descartes on the Innateness of All Ideas // Canadian Journal of Philosophy. 2002. Vol. 32. P. 355-388.
- 19.Kim H.-K. Locke and the Mind-Body Problem: An Interpretation of His Agnosticism // Philosophy. 2008. Vol. 83. P. 439-458.
- 20.Morris W.E., Brown C.R. David Hume // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Summer 2019 Edition. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/hume/>.
- 21.Balaguer M. Platonism and anti-Platonism in mathematics. Oxford university press, 1998.