

<sup>48</sup> Об этическом гедонизме Локка см.: *Driscoll E.A.* The Influence of Gassendi on Locke's Hedonism // *International Philosophical Quarterly*. 1972. Vol. 12. P. 91–94; *Kraus P.* Locke's Negative Hedonism // *Locke Newsletter*. 1984. Vol. 15. P. 53–55; *Spellman W.M.* John Locke and the Problem of Depravity. Oxford: Clarendon Press, 1988. P. 117–119.

<sup>49</sup> *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении. [II, XXI, 56]. С. 320.

<sup>50</sup> Там же [II, XXI, 51]. С. 316.

<sup>51</sup> *Fowler Th.* Locke. P. 194.

<sup>52</sup> См.: *Stephen L.* Op. cit. (II. 24); *Spellman W.M.* Op. cit. P. 185 etc.

## КОНЦЕПЦИЯ СУБЪЕКТА В ФИЛОСОФИИ ФИХТЕ

*М.Ф. Быкова*

### ВВЕДЕНИЕ

Традиционно Фихте изображается как мыслитель, который в своей попытке реализовать кантовский проект критической философии разработал новую систематическую философию субъекта, где реальное эмпирическое Я выступает первым фундаментальным принципом системы и определяет все ее содержание. На первый взгляд такое изображение представляется верным, однако оно сопряжено с рядом ошибок и заблуждений. Одно из заблуждений состоит в преувеличении роли субъекта у Фихте, что ведет к толкованию его философии в терминах субъективизма и солипсизма. В этом случае учение Фихте представляется как некий архетип философии субъекта, в котором все внешнее по отношению к субъекту лишено независимого статуса. Внешний мир оказывается не только вторичным, но и интерпретируется как нечто, что создается (“творится”), субъектом, являясь непосредственным продуктом его деятельности<sup>1</sup>. Другое распространенное заблуждение связано с рассмотрением философии Фихте как чисто монологической философии Я. Этот подход абсолютизирует элементы “конечности” и единичности в фихтевской концепции субъективности и принижает, или порой полностью отрицает, диалогический и интересубъективный характер Я. Обе при-

---

<sup>1</sup> Такое упрощенное понимание динамики отношения между Я и не-Я в философии Фихте особенно свойственно для постструктуралистских исследований. Эта традиционалистская интерпретация в наиболее явной форме также представлена в известной работе Рассела “История западной философии” (*Russel B.* History of Western Philosophy. N.Y., 1963).

веденные выше интерпретации основываются на поверхностном и порой фрагментарном прочтении Фихте и нуждаются в систематическом переосмыслении.

Цель данной статьи состоит в выявлении реального содержания фихтевского замысла систематической философии и того как он реализуется в его философии субъекта. Свою задачу автор видит в том, чтобы не просто отвергнуть представляющиеся ошибочными толкования фихтевской философии субъекта, но и предложить более адекватную и детальную интерпретацию разработанной мыслителем теории субъекта. Стремясь последовательно и конкретно реализовать данную задачу, автор уделил основное внимание трем важнейшим элементам фихтевского учения о субъекте: концепции самополагания (или само-постулирования, как употребляемый Фихте немецкий термин “*Selbst-Setzung*” обычно переводится на русский язык), “активистскому” толкованию Я и концепции побуждения. Термин “побуждение”, выраженный у Фихте немецким словом *Anstoss*, часто переводится на русский язык как “толчок” и ассоциируется с некоторым внешним побуждением. Такой неточный перевод приводит к ошибочному толкованию самого понятия и его места в философии Фихте. В настоящей статье предлагается более адекватная интерпретация понятия “побуждение”, а также вскрывается его инструментальная роль в концепции субъекта.

Интерес к субъекту и субъективности, а также то важное значение, которое данная проблематика получила в немецкой классической философии были обеспечены прежде всего антикартезианством Канта. Вместо следования декартовской модели мышления и признания нашей способности осознавать собственные мысли и обладать достоверным знанием об их содержании, Кант формулирует более фундаментальный вопрос, а именно: “Как вообще возможно такое (пропозициональное) знание?” Он последовательно доказывает, что индивидуальное самосознание прямо или косвенно зависит от нашего логически структурированного осознания пространственно-временных объектов или событий. В результате центральной темой философских поисков становится выработка философской концепции человеческой субъективности. Такая переориентация в философских исследованиях связана с двумя важнейшими обстоятельствами, которым часто не придается должного значения. Во-первых, только на основе такой концепции мы можем понять и объяснить нашу способность осознавать факт собственного мышления и обладать знанием о своих собственных мыслях. И, во-вторых, только на основе развитой концепции субъективности мы сможем решить, не является ли та трудность, на которую указывает традицион-

ный скептицизм, на самом деле проблемой (ограниченности) человеческого мышления. Интерес к человеческой субъективности и необходимость разработки ее адекватной концепции привели к тому, что задача ответа на вызов скептицизма отошла на второй план, и была отложена до тех пор, пока искомая концепция субъективности не будет выработана. Такого рода переориентация в философских исследованиях способствовала развитию не только гносеологии, но также и особого типа метафизики. На смену традиционной метафизике, во многом еще ориентированной на чисто онтологическую проблематику, выступила “метафизика деятельности”, предметом которой стал сам субъект и его деятельность. В рамках этой метафизики вырабатывается функциональное понимание субъективности, в соответствии с которым главным и определяющим в субъекте объявляется не вещество или субстрат из которого он состоит (будь то материальный субстрат или идеальные формы мышления), а то, как эта субстанция проявляется в действии самого субъекта, в его деятельности.

Постулирование активности и деятельности в качестве важнейшего элемента сознания, а также основы для осознания индивидуальным субъектом самой себя является определяющей характеристикой немецкой идеалистической мысли. В рамках этой интеллектуальной традиции деятельность рассматривается как развивающаяся из самой себя спонтанная активность сознания, т.е. как субъективность, лежащая в основе эмпирического содержания конкретных субъектов. Такое понимание есть свидетельство радикального разрыва с декартовской интерпретацией субъекта. Вместо того чтобы толковать субъект как пассивный и зависимый от мира объектов феномен, немецкий идеализм рассматривает субъективность в качестве активного, деятельного начала мира. При этом не просто подчеркивается присущий субъекту элемент активности, но и собственно суть субъективности усматривается в активности. Эта общая для немецкого идеализма “активистская” интерпретация субъекта не является, однако, свидетельством всеобщего концептуального единства взглядов представителей данной традиции и содержательного совпадения их учений о субъекте и субъективности. Несмотря на тематическое сходство и общность интеллектуального и философского контекста, немецкие идеалисты разработали принципиально различные концепции субъекта и субъективности. Каждая из них является уникальным философским результатом. Поэтому каждая представляет самостоятельный интерес и заслуживает пристального изучения и внимания исследователей.

В рамках немецкого идеализма можно выделить три различных подхода к субъекту и субъективности. Это концепция Канта о трансцендентальном субъекте, “философия Я” Фихте и теория субъективности Гегеля. В то время как концепции субъекта, представленные Кантом и Гегелем, стали предметом активного обсуждения в мировой и отечественной литературе, фихтевское учение о субъекте оказалось на периферии исследовательского интереса. Причиной тому послужил ряд обстоятельств. Одно из них состоит в том, что хронологически Фихте оказался стоящим между двумя философскими гигантами – Кантом и Гегелем. Поэтому в силу инерции сознания, а также под влиянием весьма распространенной прогрессивной модели интерпретации истории философии<sup>2</sup>, Фихте стал рассматриваться лишь как “посредник” в диалоге двух “гигантов мысли”. В результате философия Фихте если и обсуждается, то в основном в контексте решения проблем, сформулированных Кантом, а также с точки зрения подготовки почвы для развития гегелевских идей. Работы же, в которых учение Фихте рассматривалось бы с точки зрения его самостоятельной значимости, всё еще остаются редким исключением<sup>3</sup>. Такой подход к Фихте и его теории субъекта представляется ошибочным и ведет к выработке неадекватного понимания как содержания самого его учения о субъекте, так и тех результатов, которые получены в этой области в немецкой классической философии.

В действительности Фихте принадлежит уникальная роль в истории немецкого идеализма, роль, которая часто принижается или даже полностью умалчивается в философских исследованиях. Фихте был пожалуй первым философом, кто разработал

---

<sup>2</sup> Согласно “прогрессивному” подходу к истории философии, ее развертывание предстает в качестве восходящей лестницы концепций и идей, где каждая последующая ступень развития “поглощает” в себе и превосходит предыдущую.

<sup>3</sup> Несомненный интерес в связи с этим представляют работы немецкого фихтеведа Райнхарта Лаута, который является руководителем проекта по подготовке академического издания работ Фихте, предпринимаемого Баварской Академией наук. (См.: *Fichte J.Q. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie*: In 4 Bd. / Hrsg. R. Lauth, H. Jacob, M. Zahn. Stuttgart, 1965 ff.) Кроме того, заслуживают внимание исследования по философии Фихте, выполненные Гюнтером Цёллером, Виолетой Вайбель, Джорджем ди Джовани, Фредериком Ньюхаузером, Даниэлом Бразилом и некоторыми другими западными исследователями. См., например: *Zöller G. Fichte's Transcendental Philosophy: The Original Duplicity of Intelligence and Will*. Cambridge, 1998; *Newhouser Fr. Fichte's Theory of Subjectivity*. Cambridge, 1999; *Giovanni G. di. Freedom and Religion in Kant and His Immediate Successors. The Vocation of Humankind, 1774–1800*. Cambridge, 2005. P. 205–241).

целостное учение о субъекте, которое при этом в своих основных характеристиках принципиально отличается от концепции субъекта, предложенной Кантом, а также от теории субъективности Гегеля. Однако главной теоретической заслугой Фихте является его вклад в формирование немецкого идеализма. Предпринятая Фихте глубокая ревизия кантовской концепции трансцендентального субъекта привела к кардинальному изменению подхода к субъективности и стала основанием для развития посткантовского немецкого идеализма с его ориентацией на конкретного индивида как носителя теоретической и практической активности.

Обращаясь в настоящей статье к философии Фихте, автор не ставит перед собой амбициозной цели всестороннего и завершенного анализа предложенной мыслителем теории субъекта. Такая работа в силу многоаспектности фихтевской концепции субъекта, а также многогранности и сложности обсуждаемых в ее контексте проблем требует усилий многих исследователей и должна стать предметом более фундаментального анализа и тщательной разработки. Поэтому автор видит свою задачу лишь в том, чтобы предложить читателю концептуальный, но еще предварительный, набросок основных идей разработанной Фихте теории субъекта, обсудив лишь ее ключевые моменты и оставив детальный анализ для последующих публикаций.

## ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ КОНТЕКСТ

Интерес Фихте к субъективности пробудился в результате его занятий элементарной философией Карла Рейнхольда<sup>4</sup>, а также анализа ее интерпретации и критики в работе Готтлоба Шульце “Энесидемус”<sup>5</sup>.

Подобно другим посткантовцам, Рейнхольд видел свою основную задачу в дальнейшей разработке и систематическом

---

<sup>4</sup> О Рейнхольде, его жизни и роли в формировании немецкого спекулятивного идеализма см.: *Klemmt A. Karl Leonard Reinholds Elementarphilosophie. Eine Studie über der Ursprung des spekulativen deutschen Idealismus.* Hamburg, 1958; *Philosophie aus einem Prinzip.* K.L. Reinhold / Hrsg. R. Lauth. Bonn, 1974. Интерес также представляет недавно вышедшая и выше уже упомянутая книга канадского исследователя немецкой классической философии Джорджа ди Джовани, в которой автор подробно обсуждает роль Рейнхольда в развитии послекантовской философской мысли и анализирует основные принципы и идеи его элементарной философии. См.: *Giovanni G. di. Freedom and Religion in Kant and His Immediate Successors.* P. 91–104, 150–152, 225–236.

<sup>5</sup> [Schulze G.] *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie.* N.p.p. 1792. В настоящей статье все ссылки на текст Шульце даны по изданию 1969 г.

обосновании критической философии Канта. Однако осуществление этой задачи дало весьма неожиданный результат. Неудовлетворенность кантовской критической философией и признание ее неспособности адекватно объяснить сознание привело к выработке Рейнхольдом собственной философской теории, которая принципиально отличалась от кантовской по своим целям и их реализации.

Согласно Рейнхольду, в философии необходимо различать между двумя уровнями или измерениями исследования. На одном уровне философия занимается изучением возможности существования и структуры объектов когнитивной активности человека. Здесь философия по существу выступает в качестве метафизики и включает в себя метафизическое учение об ощущениях, метафизическую концепцию идеальных объектов, находящихся за пределами эмпирического опыта, а также метафизическую теорию вожеления. На другом, более фундаментальном, уровне предметом философии являются не объекты сознания, а само сознание во всем его многообразии<sup>6</sup>. Задача философии, по мысли Рейнхольда, состоит в том, чтобы систематически обосновать и объяснить возможность метафизики во всех ее конкретных проявлениях исходя из реальных “фактов” сознания, а также продемонстрировать укорененность этих “фактов” в интеллектуальной способности представления.

Так сформулированная задача философии явно демонстрирует различия между философскими моделями Канта и Рейнхольда и объясняет критицизм последнего по отношению к первому. По мысли Рейнхольда, значительным результатом Канта было признание того, что метафизика может быть обоснована только на основе анализа условий, при которых становится возможным осознание объектов. Однако практическое применение данной идеи было скорее критическим, нежели систематическим. К тому же реальным предметом исследования для Канта выступило не само сознание и его факты, а скорее объекты когнитивной деятельности сознания. Если Кант и обращался к фактам сознания, то его интерес был фрагментарным и, как правило, мотивировался какой-то конкретной практической целью решения той или иной специфической задачи. Рейнхольд, не отрицая важность проделанной Кантом работы, указывает на необходимость целостного обоснования знания на основе философии. Его собственным ответом на эту потребность послужила разработанная им концепция философских элементов, которая должна была послужить “сис-

---

<sup>6</sup> Подробнее об этом см.: *Reinhold K. Über das Fundament des philosophischen Wissens*. Jena, 1791. S. 70 ff.

матическим и исчерпывающим основанием для всего знания”<sup>7</sup>. Здесь следует подчеркнуть, что тема “системы” и “систематизации” знания присутствовала в философии еще задолго до Рейнхольда. Подобно тому, как и рассмотрение фактов сознания в качестве основного предмета философских исследований также не было чисто рейнхольдовским открытием. Картезианские по своему происхождению, обе идеи занимают центральное место в философских поисках Канта, который не только стремился привести все метафизические принципы в целостную и завершенную систему<sup>8</sup>, но также пытался обнаружить тот единственный принцип, который позволил бы осуществить “инвентаризацию принадлежащих нам фактов сознания с помощью *чистого* разума”<sup>9</sup>.

Заметим, что Рейнхольд не только признавал первенство Канта в формулировке философской проблемы поисков основополагающего принципа, но и рассматривал это как один из значительных результатов критической философии. Однако он полагал, что Кант не сумел найти и выработать такой фундаментальный принцип, который мог бы использоваться как систематическое средство для обоснования всего философского знания. При этом уже в признании неспособности Канта завершить собственный проект, Рейнхольд существенно дистанцировался от своего учителя и его философских поисков. Результатом чего стала выработка нового взгляда на философию и ее предмет. Так, Рейнхольд верно замечает, что принципиальный интерес Канта был всегда связан с объектами сознания, а не с самим сознанием как таковым. Несмотря на постоянные ссылки на сознание и его условия, Кант ограничил самого себя анализом опыта сознания в том объеме, в каком этот опыт предопределен системой координат пространства и времени. Такой подход к сознанию позволил Канту успешно решить проблемы, которые так или иначе связаны с отношениями между чувственностью и рассудком. Однако феноменологический анализ самого сознания с целью объяснения его концепции остался за пределами интересов Канта и его философской системы. Именно в осуществлении такого анализа Рейнхольд и усматривает свою непосредственную задачу. Но это был уже абсолютно новый философский проект, отличный от проекта кантовской критической философии. Сам Рейнхольд так и не сумел признать реальную новизну своего проекта теории сознания и его результатов, до конца полагая, что он лишь “уточнял” и “последовательно осуществлял” то, что не

---

<sup>7</sup> Reinhold K. Über das Fundament des philosophischen Wissens. S. 70. О необходимости систематического обоснования науки см.: Ibid. S. 114.

<sup>8</sup> Кант И. Критика чистого разума. А XIII, XX.

<sup>9</sup> Там же. А XX.

удалось реализовать Канту. Хотя очевидно, что здесь не могло быть и речи о какой-либо преемственности между рейнхольдовским и кантовским проектами. Ибо в своих философских построениях оба мыслителя имели принципиально разные теоретические интересы и преследовали различные цели. В то время как Кант видел свою основную задачу в анализе *формальных* условий опыта, и потому Я интересовало его лишь в качестве формального принципа мышления, предметом интереса Рейнхольда становится само сознание, и он стремится обнаружить принцип его единства в реальном эмпирическом Я<sup>10</sup>.

Не будет преувеличением сказать, что связанное с именем Рейнхольда смещение акцентов в философской проблематике и пробудившийся здесь интерес к самому сознанию и его содержанию, имело большое теоретическое значение. Ибо здесь впервые внимание фокусируется на целостности сознания и таким образом намечается (пусть еще очень робко и пока неявно) переход к построению идеалистической истории (само)сознания, что впоследствии выступит центральным проектом немецкого идеализма. Однако заслуга Рейнхольда была чисто теоретической и состояла в собственно постановке проблемы, а именно в привлечении интереса к сознанию и его конкретным фактам. Дело же реализации самого проекта построения систематической теории сознания выпало на долю Фихте и других представителей эпохи немецкого идеализма.

Основательно изучая философию элементов Рейнхольда, Фихте сумел понять то, что оказалось не под силу увидеть и понять самому автору и без чего реализация его проекта была бы невозможной. В качестве первоочередной он выдвигает задачу разработки *метода*, который действительно позволил бы осуществить то конкретное описание фактов сознания, к которому так стремился Рейнхольд<sup>11</sup>. Но прежде чем мы обратимся к анализу

<sup>10</sup> Наиболее четко эта идея сформулирована в работе Рейнхольда “О попытке новой теории человеческой способности представления”, которая является единственной публикацией автора, где он последовательно и во всей полноте излагает идеи своей философии элементов (См.: *Reinhold K. Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Prague; Jena, 1789.) Основные результаты этой работы были обобщены и в несколько измененной (и более популярной) форме изложены в другом более позднем сочинении автора. См.: *Reinhold K. Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie // Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*. Bd. 1. Jena, 1790. S. 167–254.

<sup>11</sup> См. записи, которые Фихте сделал в процессе размышлений над элементарной философией Рейнхольда. Интерес также представляет и комментарий к этим записям, сделанный Райнхартом Лаутом, издателем фихтевских заметок этого периода. См.: *Einige Meditationen über Elementarphilosophie (1793–1794) / Hrsg. R. Lauth // Fichte J.G. Gesamtausgabe*. Bd. II 3: *Nachgelassene Schriften 1793–1795*. Teil 1.

того, как Фихте осуществляет эту задачу и перейдем к обсуждению его собственной концепции сознания, следует остановиться на еще одном важном философском событии, оказавшем существенное влияние на формирование философских взглядов Фихте.

Таким событием стала публикация в 1792 г. анонимно вышедшей книги, которая представляла позицию традиционного скептицизма и его реакцию на кантовскую критическую философию. Книга эта оказалась настолько успешной, что на какое-то время сумела обратить общественное мнение против критической философии в пользу скептицизма. Сама книга, автором которой был Готтлоб Эрнст Шульце, представляла собой переписку между двумя основными героями: Энесидемусом и Гермиясом. Энесидемус, названный так в честь классика-скептика, пытается разуверить, разубедить Гермияса в верности и продуктивности критической философии, позицию которой тот пытается безуспешно отстаивать. Предпринятая в лице Энесидемуса атака скептицизма на критическую философию была направлена – хотя и в различной степени – на обоих, Канта и Рейнхольда. При этом Шульце (представшему здесь в облике Энесидемуса) удалось отделить идеи Рейнхольда от разработок Канта, а также увидеть принципиальное различие между концепциями обоих мыслителей. Более того, он подмечает и открыто заявляет об отсутствии непосредственной связи, и даже концептуальной несовместимости позиций Канта и Рейнхольда. И хотя кантовская критическая философия является предметом яростных нападок скептицизма, основное внимание Энесидемуса приковано к Рейнхольду и его теории элементов.

По мнению Энесидемуса, теория Рейнхольда ошибочна уже в самом своем основании. Сформулированный им в качестве первого “принцип сознания” не может рассматриваться как наиболее фундаментальный факт сознания, поскольку он применим только к чисто когнитивной деятельности (собственно процессу мышления) и не объясняет существенные формы сознания, такие как интуицию и интеллектуальное ощущение<sup>12</sup>. Энесидемус полагает, что единственно возможным фундаментальным принципом сознания должен стать принцип противоречия, ибо это позволит объяснить способность сознания различать между субъектом и его представлениями, а также соотносить эти представления с их объектами. Для Энесидемуса постижение истины возможно двумя путями: либо как результат непосредственного восприятия, либо путем рефлексии и анализа содержания этого восприятия. В первом случае мы имеем дело с приростом знания, од-

---

<sup>12</sup> См.: [Schulze G.] Aenesidemus. S. 143–145, 202–203.

нако вовлеченным оказывается лишь один единичный акт сознания, а не весь комплексный процесс сознательной деятельности. Более того, сам этот акт сознания выступает как еще бессознательный, “иррационально необходимый факт”. В отличие от первого, во втором случае сознание обретает свою универсальность и оперирует в качестве комплексного феномена. Однако сам процесс осознания является формальным по своему содержанию, ибо объем нашего знания остается неизменным, и никакого нового знания не приобретается. Энесидемус полагает, что альтернативность этих двух путей постижения истины является абсолютной и не может быть разрешена ни при каких условиях. Ибо высказанное Юмом предположение о том, что сознание всегда есть по существу “сознание о сознании” является очевидным и фундаментальным фактом сознания. Мы не знаем и не можем знать соотносятся ли наши представления с чем-либо объективным за пределами нашего сознания. Как подчеркивает Энесидемус, “всякое сознание содержит в себе лишь тот факт, который просто имеется в наличии *в нас* самих”<sup>13</sup>. Такое толкование сознания объясняет, почему для Энесидемуса не существует различия между представлением и реальным объектом этого представления. Объект понимается им как факт сознания, который является элементом самого сознания. Единственное различие, которое он признает есть различие в интуиции, существующее между субъектом и его представлением<sup>14</sup>. Здесь должно быть ясно, что хотя Энесидемус и использует термин “представление”, он употребляет его в значении отличном от того, как он применяется в критической философии. Для Энесидемуса “представление” есть не что иное, как неразличаемая чувственная интуиция, которая сама по себе иррациональна. Но поскольку источником и носителем этой интуиции является субъект, который обладает сознанием, анализ интуиции подразумевает анализ субъекта и деятельности его сознания.

Стало быть, несмотря на существенные различия в метафизических и гносеологических позициях Рейнхольда и Энесидемуса, их объединяющим началом был интерес к субъекту и осознание необходимости разработки философии субъективности. Более того, обращение Рейнхольда к субъективности и его окончательный переход от чисто метафизических размышлений к теории субъективности был спровоцирован субъективистским подходом к сознанию самого Энесидемуса. Для последнего сознание перестало быть неким метафизическим сверхуниверсальным фе-

---

<sup>13</sup> Ibid. S. 383.

<sup>14</sup> Ibid. S. 72–73.

номеном, а его фундаментальное значение усматривалось теперь в том, что оно принадлежит субъекту. Как указывает канадский исследователь Джордж ди Джовани, “у Рейнхольда субъект с самого начала выступал реальным принципом мыслительной активности. Толчок Энесидемуса послужил именно тем последним элементом, который был необходим, чтобы разрешить все [теоретические сомнения] в пользу [философии] субъективности, хотя последняя еще и толковалась весьма неопределенно”<sup>15</sup>.

Фихте, размышляя над результатами исследований Рейнхольда и интерпретацией сознания Энесидемусом<sup>16</sup>, видел свою основную задачу в развитии систематической концепции сознания, которая бы смогла объяснить его возникновение (из изначально бессознательного существования) и его историческое развитие исходя из собственного интуитивно постигаемого первого принципа. Фихте ясно понимал, что ни разработанный Рейнхольдом принцип сознания, ни предложенный Энесидемусом принцип противоречия не могут служить в качестве искомого им первого принципа в силу их содержательной ограниченности и потому неспособности выступить как синтезирующее начало философии. Фихте, соглашаясь с Энесидемусом в том, что принцип противоречия как таковой должен стать высшим принципом философии в качестве учения о сознании, отвергает этот принцип в той форме, в какой он предстаёт у Энесидемуса. Фихте не устраивает не только его формальный характер и содержательная ограниченность. По мнению Фихте, энесидемусовский принцип не имеет должной фундаментальности и потому не может выступать в качестве первого постулата философии: он с необходимостью подразумевает наличие другого (более фундаментального) принципа, который еще должен быть выработан. Фихте признает, что в отличие от энесидемовского, рейнхольдовский принцип сознания действительно предстает как фундаментальный первый принцип. Однако как таковой он является первым принципом *данных фактов* сознания и в состоянии описать только *данное* эмпирическое содержание сознания, но не может объяснить те процессы, которые “порождают” сознание и дают ему начало<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> Giovanni G. di. The Facts of Consciousness // Between Kant and Hegel. Text in the Development of Post-Kantian Idealism / Texts in the Development of Post-Kantian Idealism / Transl., with introd. by George di Giovanni, H.S. Harris, Hackett Publishers, 2000. P. 26.

<sup>16</sup> Эти размышления нашли свое выражение в опубликованной в 1794 г. в “Газете всеобщей литературы” (*Allgemeine Literatur-Zeitung*) рецензии Фихте на книгу Шульце “Энесидемус”. В рецензии Фихте намечает основные идеи своей философии и тем самым теоретически обосновывает развитие нового (послекантовского) идеализма. См.: Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke: In 8 Bds / Hrsg. v. I. H. Fichte. B., 1845–1846. Bd. 1, S. 4–6 (далее SW).

<sup>17</sup> Fichte. SW. Bd. I, S. 5–8.

Неудовлетворенный обоими (рейнхольдовской и энесидемовской) моделями первых принципов, Фихте видит свою первостепенную задачу в выработке нового фундаментального принципа сознания. Он ищет такой принцип, который был бы не только реальным, но и столь конструктивным и содержательным, что смог бы выразить всю сложность процесса сознания, включая механизм возникновения рефлексивного сознания из интуитивного знания. Этот принцип (или постулат) сознания должен, по мысли Фихте, объяснить все многообразие сознания из самого себя, а также обладать само-очевидной достоверностью и не нуждаться для своего обоснования в каком-либо другом, более фундаментальном, принципе или начале<sup>18</sup>.

Следует заметить, что тема поиска некоего “надежного” прочного основания для знания или принципа, объясняющего единство мира остается традиционной философской темой на протяжении многих веков. Новизна фихтевского подхода состояла не в собственно постановке проблемы и даже не в попытке философа объяснить все многообразие опыта сознания исходя из определенного принципа самого сознания, а в том *как* Фихте формулирует сам этот принцип и *как* затем разворачивает из него все богатство содержания сознания (и всей своей философской системы в целом). У самого Фихте данная новизна выражается в двух важнейших концепциях. Это принцип “дело-действия” (*Tathandlung*) и концепция само-полагающегося Я. Рассмотрим эти две концепции подробнее. Это важно в силу того, что такое обсуждение позволит представить фихтевское учение о субъекте в более конкретном и относительно систематическом виде.

## КОНЦЕПЦИЯ *TATHANDLUNG* И Я КАК ПЕРВЫЙ ПРИНЦИП ФИЛОСОФИИ

В “Основоположении всеобщего наукоучения” (1794/95) Фихте выражает содержание *Tathandlung* в наиболее общей форме: “Я просто полагает самого себя”<sup>19</sup>. Это, однако не только не разъясняет сам принцип полагания, а скорее, наоборот, создает дополнительные трудности в его интерпретации. Так, основываясь на данной формулировке, принцип само-полагания Я часто

<sup>18</sup> Ibid. S. 5–6.

<sup>19</sup> *Fichte J.G. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre // Fichte. Gesamtausgabe. Reihe I. Bd. 2. S. 261, 267, 272 ff.*

интерпретируется в русле идеализма Беркли, а именно будто, согласно Фихте, мир как целое есть продукт деятельности субъекта, но не ограниченного индивидуального субъекта, а бесконечного и неограниченного мышления. Такая интерпретация ошибочна и во многом противоречит реальной концепции субъекта, разработанной Фихте.

Фихте видит свою задачу в развитии “трансцендентального идеализма” и развертывании “наукоучения”, которое включало бы в себя все содержание знания. Проект наукоучения состоял в построении целостной системы философского знания. Поэтому важнейшим элементом проекта была выработка наиболее фундаментального принципа или постулата, который служил бы необходимым основанием такого систематического развертывания. Очевидно, что в качестве *первого* постулата философии должен был выступить принцип, который обладал бы внутренней само-достаточностью, само-достоверностью, а также был бы способен систематически представлять все многообразие знания из самого себя.

Классический рационализм пытался найти такое абсолютно надежное и необходимое основание в “объекте” или познавательном “факте”. Фихте, в отличие от классического рационализма и во многом следуя Канту, полагал, что надежность и достоверность не могут быть гарантированы никаким “фактом”, ибо философия “не есть область “фактов сознания”, [она] также отлична и от сферы опыта”<sup>20</sup>. Фихте заключает, что первый постулат наукоучения не должен быть простым “фактом” (*eine Tatsache*), а должен стать сознательным актом действия (*eine Tathandlung*)<sup>21</sup>. Последний понимается как фундаментальный вид или способ делания, который включает в себя идею действия, сам его процесс, а также его обоснование. Фихтевский *Tathandlung* – это не просто некий “акт в качестве факта”, как данный термин часто интерпретируется в литературе, – а более сложный феномен “дело-действия”. Такое “дело-действие” не является “фактическим” по своему характеру. Как раз наоборот, оно имеет статус чего-то формирующегося и становящегося, а не изначально данного или пред-найденного в мире. При этом процесс становления санкционируется и определяется не каким-то внешним источником, а изнутри самого *Tathandlung*. Очевидно, что такое само-санкционированное формирование не является свойством не-

<sup>20</sup> Fichte J.G. [First] Introduction to the *Wissenschaftslehre* // Fichte, Introductions to the *Wissenschaftslehre* and Other Writings / Ed. and trans. D. Breazeale. P. 33.

<sup>21</sup> См. уже упомянутую выше рецензию Фихте на Энесидемуса. *Fichte. Aenesidemus-Recension* // SW. Bd. I, S. 8.

одушевленных предметов, наполняющих мир природы. Только субъект наделенный сознанием может выступать реальным агентом “дело-действия”. При этом Фихте предлагает принципиально новое толкование субъекта. Он не только отказывается от его “натуралистического” толкования как простого предмета природы, существующего наряду с другими, но также отвергает и картезианское понимание субъекта как “вещи”, обладающей способностью мыслить. Согласно Фихте, субъект (или Я) наделен само-полагающей сущностью, что отличает его от простого предмета или объекта мира. Фихтевский субъект должен быть понят как *деятельность*, а не как предмет; он является самоконституируемым в том смысле, в котором объект таковым не является. Агент “дело-действия” – это апперцептивная самость, которая сама определяет свой статус и приобретает существование в результате постулирования самого себя и собственных характеристик. При этом деятельность, свойственная субъекту есть не просто деятельность внутреннего само-рефлектирования; она затрагивает отношение между субъектом и объектом, выходя за пределы самого Я в мир материальных вещей. Как противостоящий миру, субъект вступает в отношение с миром объектов и посредством своей деятельности определяет содержание и устанавливает статус самих объектов. Стало быть, субъект должен обладать способностью не только устанавливать, но одновременно санкционировать такое установление для самого себя. Фихте указывает, что самость, – которую он обычно именуется “Я”, – это не просто статическая вещь с фиксированными свойствами, а скорее динамический процесс самосозидания, происходящий в реальном мире и включающий в себя все его содержательное многообразие. Наделенное неограниченной активностью, Я обладает абсолютной свободой, ибо его существование не зависит ни от чего другого, кроме самого себя и собственной деятельности. Это объясняет хорошо известное замечание Фихте о том, что субъект существует только как действующий; вне деятельности нет никакого субъекта, он отсутствует даже потенциально как агент, имеющий намерение действовать<sup>22</sup>. В мире, таким образом, могут существовать природные объекты, включая тела, наделенные мозгом. Однако все то, что имеет “не-фактический” (стало быть, нормативно-интенциональный) статус обретает свое существование только после того, как такой статус устанавливается самим Я в акте собственного само-полагания.

Метод Фихте ошибочно считают чисто феноменологическим, ограничивая принцип самополагания лишь тем, что может

---

<sup>22</sup> См.: *Fichte*. SW. Bd. I, S. 466; Bd. IV, S. 4.

быть обнаружено посредством рефлексии. Однако Фихте вовсе не утверждает, что мы изначально обнаруживаем *Tathandlung* уже полностью сформированной и находящейся где-то в нашем самосознании. Наоборот, согласно Фихте, акт *Tathandlung* есть результат нашей практической деятельности, суть которой состоит в осознании нами самих себя в качестве конечных рациональных деятельных существ, наделенных способностью формулировать нормативные принципы и действовать в соответствии с ними.

Поэтому как первое приближение значения самого термина, *Tathandlung* может толковаться как специфическая концепция рационального агента<sup>23</sup>. Такой субъект рационального действия не просто полагает самого себя, но и одновременно определяет нормы и принципы своей собственной деятельности в теоретической и практической сферах жизни. Стало быть, если в терминах *Tathandlung* Фихте и идет речь о рефлексии, то требуемая рефлексия – отнюдь не эмпирическая, а трансцендентальная, т.е. это постулат (постулат первого принципа, или системного начала), который применен для философских целей. В результате и сам “первый принцип” приобретает нормативное значение; и эта нормативность реализуется в деятельности Я. Но в силу того, что данная деятельность объединяет в себе как практическую, так и теоретическую активность Я, само “дело-действие” выступает у Фихте не только как чисто нормативный принцип, определяющий деятельность Я, но также и в качестве гносеологического принципа, фундирующего единство знания и обеспечивающего систематическое развертывание наукоучения (*Wissenschaftslehre*). В *Tathandlung* Фихте объединяет всю мощь “первого” принципа с анализом само-достаточного Я, который должен “созидать, творить” себя и свой собственный мир в сознательном акте самополагания.

Интерпретируемый таким образом “первый принцип” Фихте имеет важную “синтезирующую” функцию, которой были лишены первые принципы Рейнхольда и Энесидемуса. Он обладает способностью не только “различать” между Я и противостоящим ему миром материальных объектов, но одновременно объединять их в единую целостность и представлять как выражение единой структуры самосознания Я. Ясно, что условием такого синтеза должно быть нечто большее, нежели простая предзаданность синтезирующих элементов и их наличие в качестве обычных “фактов” мира или сознания. По мысли Фихте, как Я, так и сам мир должны “постулироваться” в сознательном акте действия са-

---

<sup>23</sup> См.: [Johann Gottlieb] Fichtes Werke. B., 1971. Bd. 1, S. 91.

мого Я. При этом речь идет о двух существенно различных актах постулирования: постулировании Я самого себя и одновременно постулировании противостоящего ему мира. Поэтому в “Основоположении” Фихте формулирует не один, а три фундаментальных принципа: принцип само-полагания Я, принцип противоположения, и так называемый принцип ограничения, являющийся синтезом двух предыдущих. Фихте подчеркивает, что только взятые вместе в их внутреннем соотношении и единстве, эти три принципа могут выразить фундаментальную структуру самосознания, и тем самым обеспечить прочное основание для систематического развертывания наукоучения.

Эта концептуальная сложность и содержательная насыщенность фихтевского учения о субъекте, становящаяся явной уже в “Основоположении”, часто, однако, игнорируется в современных исследованиях, посвященных Фихте. В результате, если и признается самостоятельное значение фихтевской концепции субъекта, то ее анализ сводится лишь к обсуждению первого постулата наукоучения, а именно принципа само-полагания Я. Справедливости ради следует заметить, что такая интерпретация во многом связана и отчасти оправдана тем, как сам Фихте вводит и обосновывает принцип самополагания Я в Йенском “Наукоучении”. Здесь он постулирует Я как “полагающее само себя в качестве Я”<sup>24</sup>. А поскольку активность “само-полагания” рассматривается как фундаментальная характеристика Я или собственно проявление его самости, то “первый принцип” предстает теперь в несколько стилистически проблематичной формулировке: “Я полагает само себя в качестве само-полагания”. Однако данная формулировка имеет важное содержание. Она означает, что Я непосредственно дано самому себе, и одновременно как таковое находится в состоянии тождества с самим собой. При этом само тождество не есть нечто пред-заданное или пред-положенное в качестве данности. Наоборот, оно интуитивно устанавливается и определяется, “постулируется” с помощью первого принципа. На основе такого толкования первого принципа представляется, стало быть, весьма логично заключить, что необходимость в каких-либо других фундаментальных принципах отсутствует. Ибо все эти принципы уже вроде содержатся (как в коконе) в первом постулате, в собственно принципе само-полагания Я. Хотя на первый взгляд такая интерпретация кажется не только возможной, но и вполне оправданной, в действительности она противоречит реальному фихтевскому пониманию. Одной из важнейших философских идей Фихте, которая определяла стратегию его “Осно-

---

<sup>24</sup> Fichte. SW. Bd. I. S. 22, 69, 96; Bd. II. S. 441.

воположения”, а также новое развитие системы в “Наукоучении novo methodo”<sup>25</sup>, было убеждение в том, что человеческая субъективность есть “единое изображение” комплексной структуры. Основой той структуры является сознание во всем многообразии его проявлений. Поэтому философское исследование субъекта предполагает прежде всего изучение целостности сознания и его условий.

При этом центральная роль принадлежит здесь принципу самополагания Я, который не только обеспечивает доступ к анализу условий сознания, но посредством этого анализа позволяет также раскрыть концептуальную структуру сознания субъекта (и тем самым структуру самой субъективности). Однако Фихте хорошо понимает, что принцип самополагания Я, взятый сам по себе, не в состоянии объяснить всю концептуальную и структурную сложность субъективности. Что особенно верно в отношении фундаментального акта “различения”, откуда, по мысли Фихте, собственно и берет начало сознание. Поэтому философская реконструкция Я на основе сложной структуры сознания и его условий должна, согласно Фихте, быть предпринята в контексте развертывания не одного, а трех первых принципов. Такое соображение объясняет, почему уже в первой части “Основоположения” Фихте пытается согласовать принцип само-полагания Я с логическим законом тождества, а также ввести два дополнительных (первых) принципа, которые он вначале связывает с логическими законами непротиворечия и достаточного основания. И хотя такой шаг Фихте часто рассматривается как внезапный и во многом необоснованный, на самом деле он представляет собой итог большой предварительной работы и есть результат продуманного решения. Уже в своей рецензии на Энесидемуса<sup>26</sup>, Фихте явно намекает на возможность использования в качестве первого постулата системы традиционного принципа тождества, но уже сформулированного в таком виде, чтобы он включал в себя “важное новое измерение”<sup>27</sup>. Хотя содержание

---

<sup>25</sup> “Наукоучение novo methodo” (Wissenschaftslehre Novo Methodo). – это обобщающее название, объединяющее два текста, которые представляют собой записи лекций Фихте. Первый текст был впервые опубликован в 1937 г. как *Hallesche Nachschrift* (1796–1797) см.: Fichte: Nachgelassene Schriften. Bd. II / Hrsg. Hans Jacob. B., 1937. S. 341–612. (Позже полностью воспроизведен в: *Fichte. Gesamtausgabe. Reihe IV. Bd. 2. S. 17–267.*) Второй текст, известный как “*Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause* (1798–1799)”, был обнаружен и впервые опубликован в 1982 г. (Hrsg. v. E. Fuchs. 2. Aufl. Hamburg, 1994).

<sup>26</sup> См.: *Fichte. Gesamtausgabe. Reihe I, Bd. 2. S. 5–6.*

<sup>27</sup> *Ibid.*

этого нового измерения здесь еще полностью не артикулируется, Фихте указывает на связь этого измерения с принципом противоречия<sup>28</sup>. Следует также заметить, что и в “Наукоучении novo methodo”, где Фихте предложил абсолютно новое изложение первого постулата своей системы, концептуально он сохраняет все три принципа и уже на основе их разворачивает сложную концепцию субъекта и субъективности. Фихте начинает здесь изложение своей системы с формулировки кажущегося простым и понятным постулата. Он предлагает своему читателю “помыслить Я и поразмышлять о содержании самой этой мысли”<sup>29</sup>. Однако, как только он обращается к вопросу, как возможно и что включено в процесс мышления об объекте, ситуация значительно усложняется и “простой” постулат превращается в сложнейшую философскую проблему сознания. Фихте будучи не в состоянии разрешить ее на основе единственного постулата, прибегает к помощи развитых в Йенском “Наукоучении” (и вновь представленных в “Основоположении”) принципов абсолютного полагания и противополагания, ибо только рассмотрение сознания в контексте этих принципов позволяет ему объяснить “тождество в различии” оригинального Я и прояснить акты “различения” и “соотнесения”, которые дают начало сознанию.

С тем чтобы показать, как Фихте реализует данные задачи, важно рассмотреть его концепцию единства субъекта как она представлена в “Наукоучении novo methodo”. Сама концепция является многоплановой и включает в себя различные измерения исследования структуры Я. Диапазон данного исследования весьма широк: от способности Я воспринимать и осознавать объекты материального мира до осознания Я самого себя в сфере свободы. Поэтому вместо того чтобы детально обсуждать концепцию единства субъекта и ее реализацию у Фихте, мы ограничимся обсуждением понятия и механизма “само-полагания” Я. Только теперь само-полагание будет интересовать нас не в качестве первого постулата наукоучения, а как центральный конституирующий элемент субъективности, которая у Фихте предстает в виде особого мира, замкнутого в самом себе.

---

<sup>28</sup> Ibid. S. 6–7.

<sup>29</sup> Wissenschaftslehre Novo Methodo. § 1 // Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause (1798–1799) / Hrsg. v. E. Fuchs. 2 Aufl. Hamburg: Meiner, 1994. S. 34.

## ФЕНОМЕН САМОПОЛАГАНИЯ И ФИХТЕВСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ СУБЪЕКТА

Свое исследование структуры Я Фихте начинает с утверждения, что предпосылкой любого сознания является самосознание<sup>30</sup>. Сама по себе данная идея не нова. Она по существу воспроизводит высказывание Канта о том, что идея “Я мыслю” должна с необходимостью сопровождать все наши представления. Однако, если для Канта эта идея так и осталась чисто теоретическим постулатом, значение Фихте, а также новизна его подхода состоит как в реализации самой идеи, так и в том влиянии, которое предложенное им решение оказало на развитие концепции субъекта и субъективности в немецком идеализме. Фихте обращает внимание на важнейшую характеристику сознания, состоящую в том, что всякий сознательный акт есть “утверждение тождества между реальным и идеальным”<sup>31</sup>. В такой формулировке Фихте не только констатирует изначальное и ничем непосредственное тождество Я с самим собой, но он рассматривает данное тождество как сущность и наиболее фундаментальную характеристику индивидуального Я. Он показывает, что такое непосредственное наличие Я для самого себя не есть нечто данное как “психологический” факт, подобно тому как оно и не является проявлением некой субстанции, существующей вне самого Я. Такое непосредственное и изначальное наличие Я для самого себя есть, по Фихте, результат активности того, что он называет “само-полаганием” Я. Последнее понимается как “действие” Я, но такое, которое совпадает со своим собственным результатом, а следовательно, и с существованием самого Я как такового. Генерируемая изнутри самого Я активность самополагания может быть обращена и без каких-либо ограничений приложима к любому чувственному содержанию. Однако самополагание никогда не происходит в сфере эмпирического сознания или опыта. Чтобы гарантировать необходимое для объяснения условий сознания и его возможности “тождество в различии”, эмпирический материал должен быть предположен. Как поясняет Фихте, “наше мышление всегда предполагает связь, момент мысли [движущейся] в некотором направлении, [некий] акт синтеза, без чего мышление вообще не существовало бы. Следовательно, содержание наших мыслей никогда не есть что-то взятое само по себе, но всегда отношение между

<sup>30</sup> См.: *Fichte*. SW. Bd. I. S. 435, 526–527.

<sup>31</sup> *Wissenschaftslehre Novo Methodo*, § 17. S. 154.

двумя вещами. Стало быть, нет ничего кроме синтеза [взаимоотносящихся элементов]<sup>32</sup>.

Синтез, таким образом, есть фундаментальная форма сознания, которая предстает как результат самоотношения. При этом источником деятельности выступает само Я, наделенное сознанием. Согласно Фихте, активность – это не просто одна из характеристик Я, существующая наряду с другими. Деятельность, активность составляет сущность Я. Эта активность есть прежде всего когнитивная деятельность сознания, которая включает в себя момент рефлексии. Сознание Я с необходимостью связано с актом само-осознания, обращенности Я в самое себя, в материал собственного сознания. В этом случае Я становится тождественно знанию о самом себе, которым Я обладает<sup>33</sup>. Я предстает как знание, чей объект является *непосредственно* тождественным субъекту данного знания. Эта идея выражается Фихте в интерпретации Я как “тождество субъекта и объекта”<sup>34</sup>.

Как тождественное самому себе, Я не только остается самим собой, но существует в качестве чистой субъективности, противостоящей объективности. Этим достигается само-достоверность Я, а стало быть утверждается первичность принципа самого Я и фундаментальность акта его само-полагания. Одновременно Я становится источником и основой познавательной активности. Всякое знание и познание существует лишь в отношении к Я. Но деятельность Я не ограничивается чисто мыслительной или познавательной деятельностью. Согласно Фихте, Я присутствует во всех моделях сознания, будь оно связано с познанием мира или практической деятельностью в нем. Стремящееся к само-осознанию, Я с необходимостью полагает себя как существующее и действующее в реальном мире. Само-полагающая деятельность Я оказывается, таким образом, в равной степени практической и теоретической: акт само-полагания есть одновременно акт конкретного действия (делание как таковое), а также акт познания. И что существенно, оба акта не могут происходить в отдельности друг от друга, поскольку фихтевский принцип само-постулирования (когда “Я просто полагает самого себя”) предполагает что Я не просто постулирует себя в качестве некоего “чистого сознания”, но одновременно утверждает себя как реально существующее (и действующее) в мире. В результате Я выступает не неким абстрактным постулатом сознания, а тем единственным практическим принципом, который обеспечивает систематическое ос-

---

<sup>32</sup> Ibid, S. 189.

<sup>33</sup> См.: *Fichte*. SW. Bd. I. S. 49.

<sup>34</sup> См.: Ibid. Bd. II. S. 442.

нование не только для человеческого знания и познания, но также и для всего возможного опыта<sup>35</sup>, посредством которого познающий субъект оказывается вовлеченным в отношение с внешним миром.

Такое понимание связано с реальной проблемой объяснения того, как Я “полагает” (постулирует) не только себя, но также и мир. Предложенное Фихте решение этой проблемы до сих пор остается предметом широких дискуссий как среди фихтеведов, так и тех, кто занимается анализом теории субъекта и субъективности в немецкой классической философии. Фихтевское решение состоит в постулировании свободы как внутреннего “воления” Я. Изначально присущее Я (еще интуитивное) чувство свободы предшествует всякому конкретному, нацеленному на определенный предмет, устремлению и эмпирическому сознанию. Это “чистое воление” свободы реализуется в неумемной потребности Я проявить свое деятельное начало и быть вовлеченным в жизнь реального мира. Такое исходящее изнутри самого Я побуждение вынуждает Я установить отношения с миром в теоретическом и практическом планах. Как пишет Фихте, на определенной ступени рефлексии Я неизменно обнаруживает различие между “представлениями, сопровождаемыми чувством необходимости” и “представлениями, сопровождаемые чувством свободы”<sup>36</sup>. Признать данное различие в наших представлениях означает не только увидеть отличие, но и установить отношение между Я и не-Я, между субъектом и всем тем, что ему противостоит. У Фихте эта мысль выражается в том, что Я постулирует себя как ограниченное чем-то другим, отличным от самого Я.

Реальное содержание такого “само-ограничения” состоит в противопоставлении Я миру материальных объектов. При этом Я с необходимостью включено в этот мир, и такая “включенность” является требованием, которое Я само постулирует для себя в качестве своей собственной определенности. Эмпирическое сознание и сам мир (“реальность вещей и фактов”) рассматриваются тогда как результат утверждения свободы и спонтанности самого Я. Хотя Я и мир существуют как самостоятельные, функционирующие по своим собственным законам единицы, какой-либо разрыв или концептуальный “зазор” между Я и миром отсутствует, ибо обе сущности оказываются изначально заданными самим Я в акте его само-полагания.

---

<sup>35</sup> Эта идея уже присутствовала у Канта в его концепции синтетического единства всякого возможного опыта.

<sup>36</sup> См.: *Fichte*. SW. Bd. I. S. 423.

За таким, кажущимся странным и даже мистическим развертыванием мира из Я, как это представлено у Фихте, скрывается реальное содержание, связанное с обсуждением проблемы сознания и самосознания. Действительно, с целью осознания самого себя, Я должно противопоставить себя чему-то принципиально отличному от самого себя. Такого типа “инаковость” может быть обнаружена лишь в мире материальных объектов, который отличен от Я и противостоит ему как нечто другое по сравнению с Я (то, чем само Я не является). Следовательно, отношение между Я и миром есть фундаментальное условие возможности самосознания и, как таковое, должно быть пред-положено в качестве изначально данного. Но эта данность не привносится извне, а задаётся (или постулируется) самим Я. Она изначально присутствует в Я, отнюдь не полагается в акте его деятельности, а, как указывает Фихте, “появляется изнутри [самого Я]”<sup>37</sup>. То, что Я обнаруживает и постулирует изнутри самого себя есть не что иное, как способность отличать себя от того, чем Я не является, от не-Я, или мира как такового. Это постулируемое изнутри самого Я различие служит основанием для изначально присущей Я способности вступать в отношение с миром, “общаться” с ним и “открывать самого себя внешним влияниям”<sup>38</sup>.

Сам мир предстает тогда как сфера объективации и реализации Я. Речь, стало быть, не идет о некоем творении или проецировании мира из самого Я, как это порой интерпретируется в литературе. Как раз наоборот, мир – это сфера реальности Я, место, где Я обнаруживает и проявляет самое себя посредством собственной практической деятельности. Как реальное жизненное пространство Я, мир становится необходимой частью самого Я, проявлением его сущности. Только обретя свою реальность в мире, Я оказывается способным осознать себя, а вместе с тем осмыслить собственную свободу и ее пределы.

В отличии от Гегеля, который наряду с существованием конкретного эмпирического субъекта также признавал реальность абсолютного субъекта, для Фихте единственно возможным и действительно существующим Я выступает конечный, эмпириче-

---

<sup>37</sup> Ibid. Bd. I. S. 272.

<sup>38</sup> Ibid. S. 276. Эта тема подробно обсуждается в статье ведущего американского фихтеведа Даниэла Бразила, который, кроме своих критических исследований, также известен лучшими на сегодняшний день английскими переводами ряда основных работ Фихте. См.: *Breazeale D. Check or Checkmate? On the Finitude of the Fichteian Self // The Modern Subject: Conceptions of the Self in Classic German Philosophy / Ed. Karl Ameriks and Dieter Sturma. Albany: State Univ. of New York Press, 1995. P. 87–114 (особенно P. 98–99).*

ский, индивидуальный субъект<sup>39</sup>. Конечность субъекта есть для Фихте неизбежный результат его “открытости” миру. И действительно, “открытость” Я по отношению к миру с необходимостью предполагает активную деятельность самого Я. Но одновременно она также накладывает определенные ограничения на данную активность. Факт существования мира, а также его “инаковость” по отношению к Я как бы задает условия деятельности самого Я. В результате Я полагает и утверждает себя лишь как конечное и ограниченное. Суть такой формулировки состоит в признании Фихте того, что субъект не может существовать как бесконечный и абсолютный. Это находит свое выражение во всех проявлениях Я. Так, существенной характеристикой самости является ее способность к само-рефлексии. Однако это возможно только в случае, если рефлексия осуществляется над ограниченным и определенным объектом. По верному замечанию Фихте, сознание возможно лишь “благодаря рефлексии, и рефлексия – лишь благодаря определенности. Но как только что-то становится предметом рефлексии, оно с необходимостью становится конечным”<sup>40</sup>. Именно поэтому фихтевский субъект не является абсолютным Я, а есть конечная, индивидуальная самость, которая определяет саму себя и свои характеристики посредством собственной деятельности, инициируемой изнутри. Именно в этой спонтанной активности и состоит сила и сущность фихтевского Я.

Согласно Фихте, не только Я, но также и противостоящий ей своей инаковостью мир, в конечном итоге, имеет свои основания в деятельности Я. Но тогда становится неясно *как* ограниченное своей конкретностью Я оказывается способным к спонтанной деятельности само- и противополагания. Иными словами, задача состоит в том, чтобы найти источник бесконечной активности Я. В фихтевской терминологии эта задача предстаёт в виде проблемы обоснования многоплановой деятельности представления, а также объяснения реального источника такой деятельности. Кажущаяся здесь единственно возможной альтернатива состоит *либо* в признании того, что представление есть результат самополагающей деятельности Я, *либо* в обнаружении источника такого представления в мире материальных объектов. Ни одно из этих решений не является удовлетворительным для Фихте. Если бы деятельность представления выступала атрибутом только субъекта, то Фихте пришлось бы признать существование кантовской

---

<sup>39</sup> Ошибочность широко распространенного мнения относительно абсолютного характера Я у Фихте подробно показана в уже указанной выше статье Даниэла Бразила. См.: Ibid. P. 98–102.

<sup>40</sup> *Fichte*. SW. Bd. I. S. 269. См. также: Ibid. S. 220, 222.

вещи-в-себе. Если бы, напротив, Фихте нашёл основание представления в не-Я, то он должен был бы в конце концов целиком отказаться от идеализма и признать себя реалистом. Вместо этого Фихте предлагает весьма уникальное решение, которое не только уточняет его концепцию самополагания, но также вносит существенные дополнения в его концепцию субъекта.

## ПОБУЖДЕНИЕ (*ANSTOSS*) КАК ИНСТРУМЕНТ САМОПОЛАГАНИЯ

Ответом Фихте на упомянутую выше дилемму стала его теория “опосредования полагания.” Фихте понимает, что содержание представления, а следовательно, и деятельность Я, могут быть непротиворечиво объяснены только если мир и его пассивность представлены как источник активности Я, но одновременно и того, что ограничивает ее деятельность. Поэтому он утверждает, что само постулирование Я зависит от наличия некоего “побуждающего (к действию) препятствия”, или в терминологии Фихте, *Anstoss*.

*Anstoss* – это комплексное понятие, которое может быть переведено на русский язык как толчок, побуждение или препятствие. *Anstoss* налагает своего рода ограничение на бесконечную активность Я, которое, с одной стороны, само постулируется сознанием (Я) – а следовательно обусловлено этим сознанием, – но, с другой стороны, также является условием возможности такого постулирования. Реальная трудность состоит в том, чтобы показать как Я может полагать то, что пока все еще является достаточно внешним по отношению к его собственной деятельности самополагания.

В Йенском “Наукоучении” Фихте представляет данную проблему следующим образом. Он пишет: “Нет вообще никакой нужды в наличии объективного элемента [не-Я. – *М.Б.*], который должен быть исключен [из Я]; все, что необходимо... это наличие для Я некоего побуждения [*Anstoss*]... Такое побуждение не ограничивало бы Я как активное [начало], а поставило бы перед ним задачу ограничения самого себя... То, что [данное объяснение] предполагает, – это вовсе не наличие или присутствие не-Я вне Я, и даже не то, что определенность уже налицо в самом Я. Это скорее предполагает, что [стоящая перед] Я задача определения самого себя [исходит] изнутри самого Я, т.е. предполагает простой [факт] постулирования Я из самого себя”<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> *Fichte*. SW. Bd. I. S. 210.

Здесь Фихте обращает внимание на две важные характеристики того, что он называет *Anstoss*. Во-первых, *Anstoss* сам по себе не есть не-Я, а, наоборот, его источником является само Я. Он вовсе не побуждает Я “из вне”, он не ограничивает Я как активное начало, а скорее ставит перед Я “задачу” ограничения самого себя. Таким образом, *Anstoss* не есть некий внешний толчок; он является внутренним побуждением. Такое побуждение, несомненно, выступает препятствием для Я, но данное препятствие есть нечто внутреннее для самого Я, и столь же естественно для него, как и его собственная активность. Это некое изначальное ограничение, которому Я, несомненно, вынужденно противостоять, но противостоять как внутреннему, данному в сознании, а не как чему-то, ограничивающему Я извне. При этом важно понимать, что в действительности Я вовсе не ограничивает само себя. Оно просто постулирует *Anstoss* и тем самым полагает его в качестве (потенциального) ограничения для самого себя и собственной деятельности.

Второй важный аспект, на который Фихте обращает наше внимание в выше приведенной цитате, это то, что главная функция *Anstoss* состоит в побуждении полагающего Я. Более того, побуждение (*Anstoss*) имеет столь существенный характер только в силу активности Я. Следовательно, само побуждение к действию зависит от Я, полагающего само себя, но одновременно оно необходимо для полагания Я. Ибо Я может достичь своей самоопределенности (осознания самого себя в качестве Я) только в результате осмысления содержания собственной активности. Последнее, в свою очередь, осуществимо лишь через противопоставление самого себя, но не просто чему-то отличному, а чему-то противостоящему ему самому, т.е. через противопоставление Я и не-Я. Поэтому, согласно Фихте, в ответ на вызов, диктуемый побуждением, Я полагает не-Я в качестве необходимого источника этого вызова. *Anstoss* как ограничение спонтанности Я есть, таким образом, необходимый стимул к (само)-определенности. *Anstoss* не просто бросает вызов Я и вынуждает его действовать; он побуждает Я к свободному действию, направленному на достижение им собственной конечной цели. Он создает возможность для Я следовать своему наиболее фундаментальному стремлению к осознанию самого себя и проявлять свою сущность посредством собственной деятельности. *Anstoss*, таким образом, побуждает Я к осознанию своих собственных целей. Эта идея находит свое дальнейшее развитие в работе Фихте “Об основоположении естественного права” (1796), где он уточняет свою концепцию побуждения (*Anstoss*) в контексте социальной психологии. Здесь процесс побуждения описывается Фихте в терминах реаль-

ного взаимодействия и конфронтации Я с другими источниками свободной рациональной деятельности.

Фихте поясняет: “Таким образом, то, что выступает в качестве источника [побуждения] само должно с необходимостью содержать в себе понятия разума и свободы и, следовательно, само должно быть существом, способным к пониманию, [т.е.] обладать интеллектом. А поскольку интеллект не может существовать без свободы, такое существо должно быть свободным и разумным существом, и оно должно полагаться в качестве такового”<sup>42</sup>.

Иными словами, самосознание Я возможно только в рамках взаимодействия с другими разумными существами и агентами действия. Такое понимание имеет два важных компонента. Во-первых, обнаруживается, что мир состоит не из единственного Я, понятого как изолированный субъект. Мир населен множеством разумных существ, которые с необходимостью вступают во взаимодействие друг с другом. Эти разумные существа также обладают свободой, хотя и не абсолютной: их свобода ограничена активностью других индивидов<sup>43</sup>. Но чтобы индивиды могли действовать в соответствии со своей собственной свободой, их свобода должна быть признана другими. Причем само признание должно быть взаимным. Признание свободы других субъектов приводит к новым ограничениям на деятельность Я. Поэтому при установлении морального закона Я должно формулировать такой закон в соответствии с тем влиянием, которое он может оказывать на других индивидов. Моральными объявляются теперь лишь те действия, которые совместимы с нравственными ценностями и потребностями других субъектов рационального действия и не приводят к унижению их достоинства или попранию их свобод<sup>44</sup>. Второй аспект касается фихтевской интерпретации субъекта и субъективности. На первый взгляд представляется, что в ответ на внутреннее чувство, побуждающее Я к сознательному и свободному действию, Я как бы должно постулировать существование другого разумного существа в качестве источника такого побуждения. Однако это вовсе не то, что в действительности имел в виду сам Фихте. Фихтевский *Anstoss* – это не простая концепция сознания, а механизм, необходимый для осознания Я самого себя. *Anstoss* – это по существу условие самосознания. Постулируемое самим Я существование других людей выступает как необходимое условие его собственного самосознания. Данная идея не

---

<sup>42</sup> Fichte. Grundlage des Naturrechts (1796–1797) // SW. Bd. III. § 3: Zweiter Lehrsatz. S. 36.

<sup>43</sup> Ibid. § 4: Dritter Lehrsatz. Bd. III. S. 43–47.

<sup>44</sup> Ibid. S. 46, см. также: S. 9, 14.

только является новой для немецкой классики, но и представляет собой существенный шаг в развитии теории субъективности. Здесь намечается прямая связь между концепцией побуждения (*Anstoss*) и тем, что традиционно называют итерсубъективностью. Фихте ясно демонстрирует, что Я – не монологическая самость. Оно с необходимостью существует в мире, населенном другими разумными существами, с которыми Я вступает в активные взаимоотношения. При полагании другого агента рационального действия в качестве своеобразного источника побуждения, Я полагает его как инструмент признания самого себя и своей собственной свободы. Последнее выступает необходимым условием для самосознания и само-осознания Я в качестве конкретного индивида. Только будучи признанным другим индивидом, Я способно достичь самоосознания и тем самым окончательно определить свою собственную сущность.

Поэтому в системе Фихте Я с необходимостью постулирует существование другого рационального агента действия как условия для установления деятельного взаимоотношения между индивидами и одновременно в качестве источника признания самого Я. В таком развертывании Фихте формулирует важнейшую мысль, развитую позже в системе Гегеля, а именно – субъективность предполагает итерсубъективность: субъект не может существовать вне взаимоотношения с другими субъектами рационального действия. Самосознание с необходимостью предполагает активное вовлечение индивидуального субъекта в отношении с другими субъектами деятельности. Однако, принимая во внимание заслугу Фихте в формулировке концепции итерсубъективности, а также рассмотрении итерсубъективности в качестве необходимого элемента субъективности, следует подчеркнуть, что в системе Фихте данная концепция так и осталась лишь абстрактным постулатом, лишенным какого-либо самостоятельного значения и содержания. Будучи выведена путем трансцендентальной дедукции, итерсубъективность остается у Фихте чисто вспомогательным понятием, с помощью которого он объясняет принцип постулирования Я. Поэтому хотя итерсубъективность и объявляется необходимым элементом субъективности, она не развивается концептуально. Гегель был первым, кто всесторонне разработал концепцию итерсубъективности и сделал ее неотъемлемой частью теории субъективности<sup>45</sup>.

---

<sup>45</sup> См.: Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / Отв. ред. М.Ф. Быкова. М., 2000 (особенно раздел о самосознании, а также с. 98–99, 326). См. также: Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. М., 1977. Т. 3 (особенно разделы по феноменологии и философии объективного духа).

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В настоящей статье мы рассмотрели основные элементы фихтевского учения о субъекте и их реальное содержание и развертывание в системе мыслителя. Как уже подчеркивалось во введении, автор не ставила перед собой задачи всеобъемлющего и исчерпывающего исследования. Поэтому, если и можно говорить о каких-то результатах предпринятой здесь работы, то они скорее носят чисто предварительный характер и еще требуют дальнейшей разработки и более конкретного обсуждения. Однако представляется необходимым кратко перечислить названные в статье концепции и идеи, которые являются центральными для понимания Фихте и его философии субъекта.

1. Фихтевское наукоучение по своему проблемному замыслу и реализации есть не что иное, как развертывание концепции конечного индивидуального субъекта. При этом следует иметь в виду, что в отличие от Гегеля, для которого самость, или индивидуальная субъективность не является чем-то непосредственно данным, а есть результат деятельности самого субъекта в реальном мире (деятельности интерсубъективного типа), у Фихте Я понято как изначально данное для самого себя. Это некое самоприсутствие, которое особым образом предшествует всякому опыту и делает возможным наш опыт в качестве эмпирически сознательных субъектов. Фихте показывает, что сущность Я состоит в осознании им самого себя и своего собственного существования. Процесс самосознания есть не просто сущностное проявление Я, как это полагал Декарт, а важнейшая характеристика его бытия. Согласно Фихте, существование Я – это постоянная активность, деятельность Я, направленная на реализацию собственной цели абсолютного осознания самого себя в своих теоретических и практических проявлениях. Такая деятельность Я совпадает с самим его существованием и как таковая не только предполагает “открытость” Я “внешним влияниям”, но также “толкает” Я в мир. Тем самым она способствует установлению отношений между Я и миром. Такая вовлеченность Я в мир не есть чисто теоретическая по своей природе. Мир, обнаруживаемый Я, есть не только мир материальных объектов, подлежащих познанию. Одновременно это также мир свободно действующих индивидов, существование которых налагает определенные требования на деятельность Я. Поэтому Я с необходимостью вовлечено в мир в двух формах: теоретической и практической.

2. Такая вовлеченность Я в мир оправдывается у Фихте с точки зрения самого Я и его целей. Фундаментальная ориентация Я на мир определяется стремлением автономного Я удовлетворить

те требования, которые оно выдвигает самому себе. Такое устремление есть, следовательно, само-генерирующая активность Я. Но будучи направлено вовне и разворачивающаяся в мире материальных объектов, эта активность является “внутренней” по своим целям и их реализации. Она обращена не на мир как таковой, а на само Я. Взаимоотношение Я с внешним миром, его вовлеченность в дела последнего есть выражение свободы Я и его стремления к целостному осознанию самого себя. Я имеет чисто инструментальное отношение к миру: актуальность мира есть по существу лишь сфера реальности сознания Я. Поэтому мир есть не что иное, как конкретное проявление самого Я. В результате чего Я реально предстает у Фихте как замкнутое в самом себе.

3. Согласно Фихте, постулирование (= полагание) есть не просто акт делания или создания чего-то вещественного. В терминологии Фихте полагание с необходимостью подразумевает осознание. Поэтому Я реально только постольку, поскольку оно осознает самое себя и мир (не-Я), с которым оно вступает в активные теоретические и практические отношения. Я есть для Фихте источник реальности не только самого Я, но и не-Я.

4. Фихтевская концепция субъекта демонстрирует радикальный разрыв с картезианской традицией: у Фихте субъект больше не определяется чем-то внешним, а скорее интерпретируется изнутри. Само Я, таким образом, выступает не только в качестве побуждения и мотива всех своих действий, но также и исполнителя этих действий. Я теперь функционирует не просто как действующее начало или то, что является только источником действия, а есть сама деятельность, созидающая активность, как таковая. Эта спонтанная активность понимается как активность интеллектуального само-созерцания и само-созидания Я в деятельном процессе осознания Я в качестве конечной субъективности.

5. Фихтевская концепция субъекта также не может быть понята и адекватно оценена без анализа его концепции побуждения (*Anstoss*), которое как бы накладывает определенное ограничение на активность Я. На самом деле, *Anstoss* предстает не в качестве внешнего препятствия для Я – как это часто ошибочно толкуют, – а скорее как определяемое изнутри и полагаемое Я само-ограничение на свою собственную индивидуальную активность. Как мы попытались показать, предложенная Фихте специфическая интерпретация “побуждения” позволяет говорить о переходе мыслителя от индивидуалистски толкуемой монологической субъективности к концепции интерсубъективности.