в XX в. актуальной проблеме — проблеме человека конца XX столетия. На наш взгляд, это один из лучших разделов книги Л. Тумановой. Здесь начинается углубление автора в чисто логическую проблематику, происходит перенос центра тяжести от внешних напряжений темы — «История и логика, логика и культура» — во внутренний эпицентр проблемы. Парадокс может быть сформулирован так: Фихте — «начало мышления, постоянное начинание онто-логической мысли, ее пограничность с внелогическим бытием... (культуры, истории, искусства) Гегель — «Вечное продолжение, развертывание мысли, логики, всегда обосновывающее самое себя...».

В этом парадоксе сосредоточен весь смысл человеческого бытия и мысли, и одним из фокусов такого сопряжения является диалог Фихте и Гегеля. Но это логическое сопряжение имеет — вот излюбленная идея Тумановой — и непосредственно жизненный, человеческий оборот: проблему свободу мысли и поступка (фундаментальную свободу мысли и поступка) в ее соотнесенности с абсолютной ответственностью и нравственной необходимостью тех же самых — свободных — мысли и действия.

Работа о Фихте и Гегеле написана еще в 1971 г., но основные ее мысли соотносятся с последними работами Л. Б. Тумановой 1984—1985 гг.

И еще одно: разум как единственное и безусловное основание свободы; свобода — как единственное основание и обоснование разума — это не просто смысл текста Л. Тумановой, это реальная максима всех поступков ее жизни и смерти свободомыслящего человека 60—80-х годов XX в.

Т. Б. Длугач
В. С. Библер

ФИХТЕ И ГЕГЕЛЬ
(В логическом осмыслении XX века).

Л. Б. Туманова

> Большинство людей легче было бы побудить считать себя за кусок лавы с луны, чем за некоторое Я... Кто еще не достиг согласия с самим собою относительно этого пункта, тот не в силах понять никакой основательной философии; да он и не нуждается в ней. Природа, машиною которой он является, будет руководить им без всякого содействия с его стороны, во всех делах, которые ему надлежит выполнить. Философствование требует самостоятельности; самостоятельность же может дать себе лишь сам человек. Мы не должны хотеть видеть без помощи глаз, но мы не должны также и утверждать, что глаз видит
>
> *Фихте.* Основа общего наукоучения.

> Какое отвращение должны были питать к этому человеку безумные скептики, легкие эксцентрики и умеренные всех цветов.
>
> *Гейне.* О Германии.

Предпосылка рассмотрения. Рассмотреть эпоху (в данном случае речь может идти только о рассмотрении «образа мыслей» эпохи, ее типа мышления) в ее целостности — значит рассмотреть ее в ее противоречивости. Эта противоречивость прослеживается в системе каждого крупного мыслителя,

и именно подчеркнутая однозначность системы заставляет предполагать и выявлять параллельный выявленному тексту невыявленный подтекст. Противоречивость эта обнаруживается также как противоречие между системами, ибо каждая система предлагает свой путь выхода из затруднений, а следовательно, создает свои собственные коллизии. Исходные затруднения — логические парадоксы — одни и те же для ряда систем одной эпохи. Однако предлагаемые решения этих парадоксов различны, а это значит, что и сама постановка проблемы, на которой строится философская система, различна.

Итак, исходная трудность — одна и та же, способ ее формулирования, «произнесения» как проблемы — различен.

Основная исходная трудность, с которой имела дело классическая немецкая философия, это имманентность логического действия (собственно мышления) — трансцендентность логического содержания. Первое положение (имманентность логического действия) долгое время стучалось в психологическую оболочку, пробиваясь к родной ее логической почве. Как психологический, этот вопрос не привлекал (или скорее отталкивал) философское мышление. Коллизия здесь состояла в следующем: если предположить, что мысль, «идея» есть продукт творческого мышления субъекта, то в чем гарантия объективности его содержания. И наоборот, если содержание идеи объективно, то обращенность к субъекту оказывается излишней. Субъект тогда не нужен — это лишний винтик во всем механизме. И однако субъект необходим, ибо иначе откуда возникает логическое содержание, кто его источник и носитель?

В поисках выхода Гегель сделал логическое содержание субъектом, т. е. предположил, что логическое содержание есть саморазвивающаяся, самопроизводящая и самосознающая субстанция, субстанция — субъект, субстанция как деятельность. Однако в этом случае, субстанция — субъект, мышление как субъект оказывалось некоторым равенством себе самому, некоторым тождеством, а следовательно, ее предположенная изначально самодеятельность оказывалась под вопросом. Гегель вышел из положения, положив это тождество не в качестве наличного бытия субстанции — субъекта, а в качестве ее цели. Таким образом, не-равенство, не-симметрия, необходимые для движения и самодвижения, были восстановлены, они проявились как не-равенство настоящего и прошлого, данного состояния и состояния предшествующего, как не-равенство двух *состояний* единого целого (о трудностях такого способа буду говорить ниже).

Этот выход Гегеля непосредственно был ответом на проблемы, возникшие в философии Фихте.

У Фихте указанное затруднение, а именно производящего субъекта и произведенного им логического содержания, или отношение субъективной деятельности и ее всеобщего (объективного) продукта, — обострено до предела тем обстоятельством, что в его философии определения изменили свои привычные места: *всеобщая* деятельность и *субъективный* продукт, всеобщность субъекта и субъективность логического содержания.

Логическое начало философии Фихте состоит в полагании чистой деятельности субъекта как деятельности всеобщей. В ином случае, в случае невсеобщности, начало системы не было бы логическим началом, однако, по мысли Фихте, начальное положение есть основоположение, т. е. начало есть одновременно логический центр системы. «Мы должны, — пишет он, —

отыскать абсолютно первое, совершенно безусловное основоположение человеческого знания»[1].

И однако основоположение: «Я полагает себя самого» — не есть еще основоположение *знания*. Здесь Я есть то, что совершает действие и одновременно — продукт действия, поскольку здесь речь идет не о знании, а о бытии. «Я полагает себя самого, и оно есть только благодаря этому самоположению. И наоборот. Я есть, и оно полагает свое бытие только благодаря своему бытию» (72).

Основоположение знания — это основоположение: «Я безусловно противополагается некоторое не-Я» (81).

Если в первом основоположении речь шла о бытии, полагаемом некоторым действием, о таком бытии, которое само есть действие, которое тождественно действию, которое в такой же мере является продуктом действия, как и не является им в строгом значении слова, ибо здесь бытием является само действие, то во втором основоположении знание дано как продукт, как логическое содержание, как не-Я. (Это далеко не единственный смысл не-Я, но пока остановимся на нем.)

Абсолютное Я (Я первого основоположения) есть производящее. Не-Я, противопоставленное абсолютному Я, есть ничто (86). Действительно, поскольку абсолютное Я абсолютно, все, что не есть это Я, не есть вообще. В этой ситуации — абсолютное Я как действие, не-Я как ничто — воспроизводится та антиномия, о которой говорилось выше (знание как деятельность имманентно, знание как логическое содержание — трансцендентно), и воспроизводится в следующей форме: деятельность субъекта не может произвести объективное знание, логическое содержание не есть продукт деятельности субъекта.

Этот вывод совершенно противоречит тому, что Фихте считал задачей своей философии: наукоучение должно было стать обоснованием достоверности знания. В основе наукоучения должно лежать положение, обосновывающее науки и не могущее быть доказанным в них самих.

Примечание. 1. Указанная противоречивость системы Фихте обычно в литературе разбивается по двум периодам его творчества: период до 1804 г. — период субъективного идеализма; после 1804 г. — период объективного идеализма (реализма), т. е. поиски абсолютного бытия знания (см.: *Ланц.* Бытие и сознание в философии Фихте. // Вопр. философии и психологии. 1914. Кн. 22). Однако указанная двузначность концепции Фихте была заложена в ней с самого начала (см. детальнее ниже).

2. Для того чтобы пояснить сказанное выше, и даже для того, чтобы не столько пояснить его, сколько еще раз продемонстрировать на несколько ином материале, остановимся на следующем вопросе.

Мышление XIX в. в самом первом приближении может быть охарактеризовано как причинно-следственное мышление, ибо логика объяснения и доказательства рассматривалась как нахождение и демонстрация причин некоторого явления.

Но само понятие (и понимание) причины неоднозначно; в использовании этого понятия для объяснения или демонстративного доказательства кроются определенные трудности, которые показал Гегель. «Действие не содержит в себе вообще ничего такого, чего не содержит в себе причина. И обратно, причина не содержит в себе ничего такого, чего нет в ее действии»[2]. Причина есть тождество с самой собой, которое проявляется и разрешается

в действии. «В силу такого тождества содержания, эта причинность представляет собой аналитическое предложение. Одна и та же вещь оказывается в одном случае причиной, а в другом действием, там — самостоятельным устойчивым наличием, здесь — положенностью или определением в некотором другом. Так как эти определения формы суть внешняя рефлексия, то, когда определяют некоторое явление как действие и восходят от него к его причине для того, чтобы постигнуть и объяснить, это представляет собою по существу дела тавтологическое рассмотрение субъективным рассудком; одно и то же содержание лишь повторяется дважды... Если движение какого-либо тела рассматривается как действие, то причиной его служит некоторая толкающая сила; но и до и после толчка имеется одно и то же количество движения, одно и то же существование, содержавшееся в толкающем теле и сообщенное им толкаемому; и сколько оно сообщает, столько же оно само и теряет.

Причина, например, живописец или толкающее тело, имеет, правда, еще и другое содержание; живописец имеет еще и другое содержание помимо красок и их формы, соединяющей краски и образующей из них картину, а толкающее тело имеет еще и другое содержание помимо движения определенной силы и определенного направления. Но это дальнейшее содержание есть случайный придаток, не касающийся причины; какие бы другие качества живописец ни содержал в себе, если мы берем его, абстрагируясь от того обстоятельства, что он есть живописец данной картины, — это не входит в состав нашей картины; лишь те из его свойств, которые оказываются в действии, присущи ему как причине; по прочим же своим свойствам он не есть причина. Точно так же, есть ли толкающее тело камень или дерево, зеленое ли оно, желтое и т. п., это не соучаствует в его толчке, и постольку это тело не есть причина»[3]. Следовательно, причинное объяснение означает по сути дела приравнивание одного явления к другому: объяснить одно через другое — значит в другом обнаружить это первое как реализовавшее себя тождество: «бытие определяет мышление» значит, что нет ничего в мышлении, чего не было бы в бытии. «Мышление определяет бытие» значит, что нет ничего в бытии, чего не было бы в мышлении. Правда, и в том и в другом случае приходится нечто рассматривать как данное, т. е. принимать без объяснения, не искать его причин: бытие таково. каково оно есть; мышление (во втором случае) есть то, что оно есть.

В случае тождества причины и следствия, казалось бы, невозможно поступательное движение, невозможно вырваться из вечного круга: причина—следствие. Гегель решает вопрос следующим образом: поскольку причина тождественна самой себе, постольку она есть (и это не каламбур) причина самой себя, она творит себя, и она реализует себя как следствие. *Субстанция есть субъект, есть причина самой себя.*

Для Фихте понятие причины имеет иной смысл. Для него причина и основание разделяются таким образом, что причина (обоснование) находится за (вне) пределами следствия (обоснованного) как сила, как внешний двигатель. «Основание, согласно самому понятию об основании, находится вне обоснованного; то и другое, обоснованное и основание, как таковые друг другу противоположны, друг с другом связаны, и таким образом первое объясняется из последнего» (415). Но, поскольку основание находится вне обоснованного, противоположного ему и только благодаря этому приводит его в действие, оно само как объясняющее должно быть необъяснимым (в

ином случае объяснение отодвигалось бы до бесконечности), т. е. иррациональным.

Различие указанных точек зрения есть двойственность самого понятия причины, которое, с одной стороны, как тождество, может быть принято только как causa sui, с другой стороны, как не-тождество есть иррациональное объяснение рационального.

Рациональное и иррациональное у Фихте. Для Фихте вопрос об объективной значимости логического содержания — один из основных вопросов его системы. «Но вот вопрос, — пишет Фихте, — который действительно достоин размышления: каково основание системы представлений, сопровождающихся чувством необходимости и самого этого чувства необходимости?» (413—414).

В своей системе Фихте формулирует эту проблему следующим образом: «Так как объективная значимость обозначается как бытие: как мы приходим к тому, чтобы допускать какое-то бытие?» (445).

И наконец, в наиболее острой форме: «Как мы приходим к тому, чтобы приписывать объективную значимость тому, что на деле только субъективно?» (445).

В сознании представления выстраиваются в некоторый необходимый ряд, обладающий логической абсолютностью, т. е. ряд объективный. Фихте, который отстаивает философию как науку против «мечтательности», в качестве одного из важнейших пунктов своей системы постулирует объективность, необходимость логического содержания представлений. Но как оно возможно? Ведь особенность системы Фихте, как говорилось выше, состоит в том, что основание находится *вне* обусловленного, *вне* самого обоснованного. Более того, логическое содержание, логос, рациональное как обоснованное должно иметь в качестве своего обоснования иррациональное, не-логическое, не-понятийное. Основание — это то, что находится вне обоснованного. Обоснование — вне-рационально, оно иррационально. В этом же смысле необходимое логическое содержание возможно только как акт свободного действия субъекта. «Знание (у Фихте. — *Л. Т.*) является по своему бытию абсолютно случайным, по своему же содержанию необходимым»[4].

Переформулируем проблему словами Фихте: «При образовательной деятельности Я совершенно свободно... Образ определен известным образом, так как Я определяет его так, а не иначе, что оно тоже было бы в состоянии сделать в этом отношении; и через такую свободу в акте определения образ оказывается доступным отнесению к Я и допускает положение себя в Я и как его продукта.

Но этот образ не должен быть пуст, и ему должна соответствовать некоторая вещь вне Я: он должен быть поэтому отнесен к этой вещи... Постольку же, поскольку образ относится к Я, он является совершенно определенным, должен непременно быть таким, каков он есть, и не может быть другим, ибо вещь обладает совершенной определенностью, образ же должен соответствовать ей. Полное определение знаменует собой основание отношения между образом и вещью, и образ не является теперь ни самомалейшим образом отличным от непосредственного созерцания вещи.

Но это очевидным образом противоречит предыдущему; ибо то, что необходимо, должно быть так, как оно есть, и отнюдь не может быть иначе, не является продуктом Я и совсем не может быть положено в него или отнесено к нему» (362—363).

Рассмотрим подробнее это иррациональное, которое оказывается обоснованием (и-основанием) Логоса. Прежде всего надо иметь в виду, что это иррациональное принадлежит *сознанию,* оно есть факт сознания.

Образ и вещь объединяются в сознании через некоторое абсолютное действие сознания, через некоторый факт сознания, в котором, во-первых, неопределенность превращается в определенность, а во-вторых, который в то же время сохраняет свой случайный, свободный характер, поскольку свобода и случайность (как характеристика действия) и есть его содержание.

Этим фактом сознания, который оказывается иррациональным обоснованием необходимости и объективности представлений (их логического содержания), является интеллектуальная интуиция. Она, во-первых, принадлежит сознанию по самой своей сути, ибо это интуиция самого сознания — интеллектуальная интуиция. А во-вторых, она есть иррациональный акт в той мере, в которой иррациональным (не-понятийным) вообще оказывается интуиция.

Акт интеллектуальной интуиции, как его понимает Фихте, связан с понятием деятельности Я и в этом смысле отличается от понятия интеллектуальной интуиции у Канта. Впрочем, Кант решительно высказывается против интеллектуальной интуиции, и именно в силу того, что объектом ее он полагает нечто совсем иное, чем Фихте. У Канта всякое созерцание, говорит Фихте, относится к бытию, поэтому интеллектуальная интуиция у Канта могла бы быть только непосредственным созерцанием (через мышление) нечувственного бытия — вещи в себе. Необходимость же вещи в себе у Канта не созерцается непосредственно, а доказывается логически, выводится посредством мышления и в силу необходимости самого мышления.

Та интеллектуальная интуиция, которую имеет в виду Фихте, относится не к *бытию*, а к *действованию.*

Почему существенно перенесение предполагаемого объекта интеллектуальной интуиции с *бытия на действование*? В понятии интеллектуальной интуиции и начинается у Фихте различие между бытием и действованием, бытием и мышлением, действованием и мышлением, объективностью и субъективностью, иррациональным и рациональным.

Здесь необходимо рассмотреть вопрос о роли созерцания в мышлении. Согласно Канту, мышление в понятиях составляет *форму* сознания. Но само мышление, кроме формы, имеет еще определенную материю, которая для мышления оказывается некоторой данностью. У Канта эта данность (материя мышления), постигаемая созерцанием, дана человеку в опыте, который говорит о том, *что* не есть само мышление и реально существует *вне* мышления.

Согласно Фихте, созерцание также является основой понятия (480). Однако субъект имеет дело только с тем, что дано ему внутри его, а не вне его. Следовательно, материю мышления, материал для интеллигенции (человеческого духа) должен доставлять сам субъект.

Но в отличие от Гегеля для Фихте этим материалом остается не-мысль, не-мышление как таковое, т. е. не понятийное мышление. Поэтому субъект Фихте должен быть по необходимости двояким субъектом; он должен включать в себя: а) немыслительное начало; б) само мышление. Первое начало — не-мыслительная деятельность — доставляет мышлению его объект, при этом вполне определенный (конечный) объект, ибо иного объекта как данности, как конкретности и быть не может. Но тогда оказывается, что

абсолютное Я, абсолютный субъект изначально противоречив, противоречив по своей природе: как абсолютная деятельность, но ничем не ограничен и ничем не обусловлен, и он же ограничен и обусловлен как *объект* мышления, как *бытие*.

Почему у Фихте разведены понятия бытия и действования, почему действование есть объект интеллектуальной интуиции, а бытие — объект мышления, почему действование свободно и иррационально, а мышление — необходимо и рационально?

Фихте пишет: «Действование — не бытие, и бытие — не действование; другого определения через одно только понятие не может быть» (451).

С другой стороны, «Положение Я самим собою есть его чистая деятельность. Я полагает самого себя, и оно есть только благодаря этому самоположению» (72). «Полагать самого себя и быть — утверждения применительно к Я совершенно одинаковые» (74).

Как совместить эти два положения? По-видимому, Фихте имеет в виду следующее: действование для субъекта есть единственный способ *быть*, т. е. *быть* реальным. Далее, это действие есть не что иное, как деятельность самополагания. Я полагает себя как Я. Сам этот акт является иррациональным в том смысле, что чистое действование может быть только созерцаемо, а не разъяснимо через понятия и несообщаемое через понятия (451). Действование, осознанное как самополагание Я, есть бытие и постигается в мышлении, в понятии. В чистом действовании впервые рождается Я в его бытийности, определенность Я, его бытие. Эта определенность, это бытие и есть объект мышления.

Но мышление в силу своей абстрагирующей природы не останавливается на некотором определенном бытии, оно создает понятие *чистого бытия*, которое не является а) ни действованием (иррациональный акт); б) ни мышлением (логическое содержание как таковое). Необходимое свойство мышления, по Фихте, есть полагание бытия.

Бытие, по Фихте, полагается не созерцанием. Напротив, в созерцании вещь дана субъективно; чувственное созерцание производит предмет, который есть не что иное, как реализация *способности производить*, присущей чувственному созерцанию как факту сознания. (На примере созерцания пространства как бесконечности, в то время как бесконечность не может быть дана в опыте, Фихте показывает, что «вещь», данная в чувственном созерцании, есть не более как «опредмеченная» субъективная способность, способность, принадлежащая субъекту.)

Созерцание демонстрирует то, что находится в субъекте. И однако мы не мыслим, говорит Фихте: «вещь кажется нам круглой», мы думаем: «вещь (эта) *есть* круглая». Здесь независимо от созерцания вносится новое качество, которое не может быть созерцаемо. Это новое качество — бытийность, «объективность». «...Что вносит это мышление во внешнее восприятие? Ничего иного, как только то, что оно придает ему форму, форму объективного существования. Следовательно, в объекте мы должны различать две главных составных части... объективную, проистекающую из мышления, и то, что объект есть сам, проистекающее из самосозерцания созерцающего, а именно его материальное качество, определяемое внешним чувством, и его протяженность, проистекающую из созерцания собственной бесконечной способности. Первое есть форма, второе вещество. Мышление есть вообще полагание, и именно полагание противоположного, противополагание. Само

мышление как самостоятельная жизнь, мысля из себя и собою, есть объективирующее мышление.

Таким образом, то, что в созерцании находилось в нас, становится находящимся в пространстве вне нас, телом, обладающим некоторыми определенными качествами»[5].

У Фихте привычные понятия поставлены на голову. Материей мышления и у Фихте является материал, доставляемый созерцанием. Однако созерцание дает материал, который воспроизводит только созерцающую способность субъекта. То, что в этом материале является объективным — бытие — вносится самим мышлением, которое вообще есть полагание противоположного, противополагание, т. е. которое вообще прежде всего должно нечто противоположить себе самому как мышлению, т. е. положить не-мышление. Но, поскольку полагает не-мышление само мышление, постольку оно необходимо полагает его (не-мышление) в себе же.

Бытие полагается мышлением, а не есть для него из вне пришедший материал. Но бытие полагается мышлением как нечто противоположное мышлению, как не-понятийное, и в этом (и только в этом) смысле иррациональное. То бытие, которое полагается мышлением, говорит Фихте, не есть *понятие* бытия.

Подведем итоги. 1. У Фихте основанием (причиной) обоснованного выступает нечто такое, что не тождественно самому обоснованному; более того, основанием должно быть нечто противоположное обоснованному. Выше шла речь об обосновании логического содержания понятий, мышления как такового, рацио. Таким основанием (и обоснованием), следуя методу Фихте, должно быть иррациональное (не-понятийное). При этом и основание, и обоснованное находятся в Я как единственном и первом (в логическом, а не временном смысле) источнике всего. Иррациональным, не-понятийным основанием логического содержания понятий у Фихте оказывается действование Я и его непосредственное видение (интеллектуальная интуиция), т. е. в той же мере, в которой основанием сознания является полагание Я себя (делодействие), в той же мере основанием логического содержания понятий является интеллектуальная интуиция.

2. Вопрос об объективности логического содержания Фихте решает следующим образом: мышление само полагает объективность своего логического содержания, и вне мышления его нельзя искать; мысля предмет, субъект мыслит его как наделенный бытием, т. е. объективный. И одновременно, полагая некоторое бытие как объективность, мышление полагает его как не-логическое, не-мышление. Содержание мышления, относясь не к мышлению как таковому, но к а-логическому, есть объективное.

* * *

Примечание. Для того чтобы слово «иррациональное» и генезис из него рационального не смущало читателя, скажу, что в отношении к знанию этот вопрос есть вопрос о постановке Фихте проблемы соотношения понятного и непонятного в знании.

«Эту трудность можно назвать абсолютной антиномией знания в строго кантовском смысле неизбежного противоречия разума: анализ знания приводит к пониманию таких элементов, которые он с логической необходимостью должен считать абсолютно непонятными, ибо они конституируют само понимание и, следовательно, даны до и вне всякого понимания»[6].

По мнению Ланца, Фихте решает эту проблему путем устранения субъективного знания. Как мне кажется, Фихте здесь имеет в виду иное, а именно для него возникновение знания (понятного) из не-знания (непонятного) является бесконечным процессом воспроизведения непонятного в понятном. Иначе говоря, возникновение понятного из непонятного как воспроизведение непонятного в понятном есть воспроизведение знания как проблемы. «Уничтожение понятия посредством очевидности, т. е. *самозарождение непонятного* (курсив мой. — *Л. Т.*), есть эта живая конструкция внутреннего качества знания»[7]. «Все качество абсолютного происходит из знания. Абсолютное не само по себе непонятно: это утверждение не имеет смысла; оно непонятно только тогда, когда понятие испытывает на нем свои силы и эта непонятность есть его единственное качество»[8].

Генезис знания как воспроизводство непонятного связан у Фихте с тем содержанием, которое он вкладывает в понятие мышления. Последнее, по Фихте, есть всегда некоторое выступление наружу, вовне, из рамок самого мышления, из рамок сознания как такового, из рамок такого сознания, которое имеет предметом самого себя, т. е. из рамок самосозерцания и самосознания. «Мыслить, по-нашему, значит выступать из простого самосозерцания»[9], при этом надо помнить, что в чувственном созерцании субъект имеет дело также только со своей способностью, что и фиксируется в самосозерцании, т. е. в интеллектуальной интуиции. Следовательно, выход мышления за рамки самосозерцания есть выход его за рамки всего, что дано ему непосредственно, т. е. в субъекте. Это выход к объекту, т. е. к непонятному. Под непонятным здесь имеется в виду то, что не есть само мышление. Оно полагается мышлением и в этом смысле оно вполне рационально, но оно полагается как не-мышление, и в этом смысле оно есть иррациональное в рациональном, а-логическое в логическом.

В связи с этим интересно, как Фихте характеризует науку, научное мышление современной ему эпохи. Современная эпоха есть эпоха освобождения от авторитетов, от неразумной веры. Инструментом освобождения авторитета является *понятие*, поэтому основной принцип современной эпохи состоит в следующем: «считать существующим и обязательным только то, что понятно и ясно усматривается»[10]. Отсюда современная эпоха делает мерилом бытия уже существующее, уже созданное (а следовательно, ограниченное) понимание, т. е. признает существующим только то, что ей в настоящее время понятно. Это рассудочная эпоха, поскольку принципом рассудка является устойчивость, постоянство.

Подлинно же разумное отношение и подлинная наука должна хотеть понять все, что существует. Она тоже ставит перед собой задачу все понять, в том числе и само непонимание, но она знает, что «еще непонятное существует во всякое время как единственный носитель времени и как понятое в качестве еще непонятного»[11].

Может показаться, что мысль об отношении понятного к еще непонятному является довольно тривиальной идеей. Однако дело здесь в принципиально ином подходе к проблеме знания, а именно в том, что не-знание, непонятое должно быть включено в знание как его необходимый момент и осознано как таковой.

* * *

3. Из вышеизложенного следует, что для Фихте предметом мышления является не только оно само, но и нечто такое, что мышлением не является; иначе

говоря, Фихте разрывает круг замкнутости мышления на себя, а также логическую замкнутость хода рассуждений, построенного на законе тождества.

У Гегеля мышление является необходимым в той мере, в которой оно тождественно себе. Закон его самотождественности и есть его необходимость. Там, где мышление не подчиняется закону тождества, там можно говорить только о предыстории мышления как такового. Самотождественность мышления — это его логическая цель и логический конец пути.

Далее, у Гегеля мышление объективно настолько, насколько оно опять-таки тождественно самому себе («чистое мышление»). Но тогда все, что не есть мышление, — не объективно, более того, иррационально, но иррационально не в смысле Фихте, где иррациональное — это не логическое, не понятийное (то, что не есть само понятие), а иррационально в смысле — мистично, таинственно, «по ту сторону», это то, что **искажает** природу рационального и «боится света», это то, что должно быть сведено на-нет и не должно быть воспроизводимо как задача. Задача — элиминировать это «потустороннее». Например, в действии (не-мыслительном действии), поскольку оно совершается вне мышления, постольку объект действия и его субъект полярно разведены, а следовательно, в действии субъект отчуждается. В действии существует некоторое содержание, которое «боится света и выходит на сцену лишь тогда, когда действие совершено»[12]. Отсюда дух гегелевских построений — это в известной мере дух греческих трагедий, где вина как субъективный умысел измеряется мерками объективного смысла деяния.

Однако «чистое мышление» Гегеля имеет определенный смысл для решения проблемы, поставленной Фихте, а именно: если мышление бесконечно, то оно невозможно, но рефлексия всегда вводит мышление в бесконечность. «Когда ты имеешь сознание о каком-либо предмете — пусть это будет тот же предмет, находящаяся напротив стена — как ты только что сознался, ты имеешь сознание, собственно о своем мышлении этой стены, и сознание стены возможно, лишь поскольку ты имеешь сознание о мышлении. Но чтобы иметь в себе сознание о своем мышлении, ты должен иметь сознание о себе самом. Т ы имеешь сознание о т е б е самом, говоришь ты; следовательно, ты необходимо различаешь т в о е м ы с л я щ е е Я от Я, м ы с л и м о г о в мысли о нем. Но якобы это было возможно, мыслящее в этом мышлении должно опять-таки быть о б ъ е к т о м некоторого высшего мышления, чтобы быть в состоянии сделаться объектом сознания; и ты получаешь вместе с тем нового с у б ъ е к т а, который опять-таки имеет сознание о том, что перед тем было самосознанием. Здесь я снова аргументирую тем же, как и прежде; и раз мы начали умозаключать, следуя этому закону, ты никогда не сможешь указать мне такого места, где мы должны были бы остановиться; таким образом для каждого сознания мы до бесконечности будем нуждаться в новом сознании, объектом которого служит первое, и таким образом мы никогда не придем к тому, чтобы быть в состоянии признать действительное сознание. — Ты имеешь сознание о себе как о сознаваемом, исключительно поскольку ты имеешь сознание о себе, как о сознающем; но тогда сознающее опять-таки становится сознаваемым, и ты должен снова иметь сознание о сознающем это сознаваемое и так далее, до бесконечности; и изволь-ка тут усмотреть, как дойти до некоторого первого сознания» (513—514).

Поскольку мышление невозможно, если оно уходит в бесконечность (имеется в виду вышепоказанная бесконечность, а не бесконечное разнообразие форм мышления), оно должно быть ограничено. Ограниченность сознания означает, что в каждый данный момент сознание должно само себя воспринимать как целостность, не нуждаясь для этого в метасознании; в случае метасознания сознание не может быть сознанием, ибо принцип рефлексии (который и требует построения здесь метасистемы) вынесен за рамки данного сознания. С другой стороны, и метасознание по той же логике нуждается в метасознании, т. е. не является сознанием. «Чистое мышление» Гегеля как тождество мышления с самим собой, как тождество субъекта и объекта (ибо субъектом и объектом в «чистом мышлении» является само мышление) явилось искомым «ограничением» мышления, переведением его из дурной бесконечности в актуальную бесконечность.

Фихте также искал выход в тождестве субъекта и объекта, т. е. в таком сознании, где объектом является непосредственно само сознание, и нашел его в интеллектуальной интуиции, как в не-логическом акте, но акте, принадлежащем самому сознанию и имеющему объектом само сознание. «Существует такое сознание, в котором совсем нельзя отделить субъективное и объективное, но где они составляют абсолютно одно и то же. Такое сознание было бы поэтому тем самым, в чем мы нуждаемся, чтобы объяснить сознание вообще» (515). «Созерцание, о котором речь идет здесь, есть полагание себя как полагающего (нечто объективное, которым могу быть и я сам как чистый объект) и отнюдь не чистое полагание; ибо через последнее мы попали бы в только что указанную невозможность объяснить сознание» (516). «Всякое возможное сознание, как объективное некоторого субъекта, предполагает непосредственное сознание, в котором субъективное и объективное суть безусловно одно и то же, иначе сознание абсолютно непостижимо. Беспрерывно будут искать связи между субъектом и объектом, и будут искать напрасно, если не постигнут их непосредственно в их первоначальном единстве» (516). «Это непосредственное сознание есть только что описанное созерцание Я: в нем Я полагает необходимо самого себя, и поэтому субъективное и объективное слиты в нем воедино. Всякое другое сознание прикреплено к этому и им опосредствовано» (516).

У Гегеля тождество субъекта и объекта выступает в качестве заключительного звена логического развития, как цель всего развития, заданная ему и в конце концов реализованная; У Фихте оно является начальной точкой логического движения и построения философской системы в том числе. Если у Гегеля как конец логического движения это тождество имеет логическую форму — оно есть «чистое мышление», учение о понятии, «созерцание понятия понятием», то у Фихте это тождество находится вне логического движения и именно поэтому, будучи его основанием, носит нелогический характер, оно есть интеллектуальная интуиция.

4. Вопрос об объективности логического содержания — это вопрос о том, как возможно научное знание, как возможна наука.

Фихте, так же как и Гегель, стремился определить, что же такое наука как таковая, т. е. чем отличается научное мышление от не-научного. Так же, как и позже Гегель, Фихте полагал, что отличие науки от других форм мысли может состоять только в том, что наука есть *система.* Для Фихте, как и для Гегеля, первым признаком системности науки являлось то обстоятельство, что первое положение науки (основоположение) должно было совпадать с

последним положением. И поскольку этим первым положением является некоторое недедуцированное основоположение, постольку наука как система есть совокупность положений, дедуцированных из основоположения таким образом, что эта совокупность может считаться исчерпанной, когда совершен круг, т. е. совершен возврат к основоположению.

Основоположение, как выше говорилось, должно отвечать двум требованиям: оно должно представлять собой тождество объективного и субъективного (1) и должно давать материал (быть объектом) для созерцания (2). Существенно при этом то, что это тождество не есть мышление.

Теперь возникает вопрос, насколько возможен в системе Фихте возврат к основоположению как необходимый круг, совершаемый системой и обязательный для научного мышления. Возможно ли совпадение начала с концом в системе Фихте?

Поскольку предполагается это совпадение, постольку вся система Фихте должна быть возвращением к первому основоположению, к тождеству Я-Я. Иначе говоря, тождество Я-Я должно сохраняться как в начале, так и в конце системы, т. е. система должна быть развитием этого тождества, с тем непременным условием, чтобы в результате развития тождественность основоположения сохранилась.

У Фихте Я (абсолютное Я первого основоположения) оказывается субъектом науки, т. е. наукоучения, субъектом в том смысле, что полагающее себя Я есть основание системы, а его имманентное движение есть одновременно имманентное движение системы наукоучения. Это имманентное движение системы полагается как некоторое логическое движение, дедукция. Но в этом случае субъект движения должен быть логическим субъектом.

Например, у Гегеля, который также утверждает, что наука может быть такой системой (системой доказательств из лежащего в основании принципа), субъектом науки является сам логический принцип, саморазвивающееся понятие. Поэтому объективность логического содержания у Гегеля полагается с самого начала и принцип тождества последовательно соблюден и как идеал, т. е. как конечная цель и как принцип логического движения.

У Фихте субъект движения не есть логический субъект, это не есть понятие. (При этом необходимо помнить, что само движение предполагается логическим движением понятий.) О том, что субъект системы Фихте является логическим субъектом, можно говорить только в том смысле, что этот субъект должен быть по замыслу принципом логического движения; но он не является логическим в том смысле, что в нем действование не отождествляется с мышлением, а следовательно, обращенность на себя не есть самопознание.

Действительно, у Гегеля действие субъекта есть всегда действие самопознания, т. е. в действии субъект полагает себя как теоретический субъект, и больше того, как субъект единственной науки-философии, как философствующий субъект. У Гегеля, следовательно, принцип действия системы — это полагание *теоретического* субъекта.

Фихте в понятии действования выдвигает совершенно иной принцип, а именно принцип *свободы*. Если гегелевский субъект ограничен строгими рамками теоретического действия и если последние выступают для него как необходимость, то фихтевский субъект, полагая себя, продуцирует себя не как нечто определенное — теоретическое или практическое, а продуцирует каждый раз *свободу продуцирования*.

Однако свобода продуцирования как принцип является не-логическим, а логическим принципом для логики, сущность которой утверждается в ее демонстративном характере, т. е. в возможности выведения одного понятия из другого понятия.

Принцип свободы продуцирования был бы имманентным для иного типа логики, а именно для логики, которая свободу продуцирования рассматривала бы как единственную необходимость субъекта и не признавала бы никакого иного типа необходимости. Тогда задача логики состояла бы в том, чтобы найти принцип отношений состояний субъекта, которые он свободно произвел. Эта логика была бы противоположна первой и в том смысле, что она не искала бы происхождения одного состояния субъекта из другого.

Однако Фихте полагает, что, кроме логики свободного продуцирования, есть еще иная логика: логика объективного (необходимого) перехода из одного состояния субъекта в другое его состояние. И эту логику Фихте страстно ищет. Но эта точка зрения приходит в противоречие с его основной посылкой.

Итак, Фихте утверждает системность наукоучения, т. е. объективность логического содержания, в тождестве начала и конца системы.

Но в качестве субъекта знания Фихте выдвигает понятие деятельного субъекта, т. е. самополагание не-теоретического субъекта, т. е. не полагание понятия. Поскольку у Фихте субъект науки имеет своим основанием субъекта действия, т. е. логическое ведет свое происхождение от не-логического, постольку у Фихте требование системности в этом понимании, т. е. как совпадение начала с концом, основания с обоснованием, выполнено быть не может.

У Фихте тождество субъекта и объекта, существующее и как онтологическое тождество (абсолютное Я — дело — действие), и как гносеологическое (факт сознания — интеллектуальная интуиция), является тождеством действия, а не знания, тождеством бытийным, а не теоретическим. Интеллектуальная интуиция, например, является интеллектуальной по той причине, что объектом ее оказывается не чувственная, а вне-чувственная реальность — действование. Следовательно, это *интеллектуальное* действие не по существу, не по своему методу, а по противоположности чувственной интуиции, объектом которой является реальность, данная в чувстве. «Фихте указывает лишь на нечувственный предмет постижения, а не на его с п о с о б или м е т о д. Именно в этом смысле он пояснял, что интеллектуальным интуиция есть "созерцание одной только деятельности" и что сама созерцаемая посредством нее деятельность есть не неподвижно пребывающее "бытие", а нечто "постоянно движущееся" или "жизнь". Однако из того, что созерцаемый предмет есть «жизнь», никак еще не видно, что созерцание этой "жизни" есть созерцание "у м а и л и и н т е л л е к т у а л ь н а я и н т у и ц и я"»[13].

Напротив, Фихте сам подчеркивает, что интеллектуальная интуиция хотя и есть факт сознания, но не есть акт интеллекта, поскольку в ней не воспринимается непосредственно принцип, т. е. не воспринимается сам логический принцип или логика в движения.

Ввиду того что субъект науки, абсолютное Я (Я-Я) не есть логический принцип, он (субъект науки) у Фихте не тождествен самому процессу, смыслу, логическому содержанию и объективному статусу науки. Поэтому принцип системности и наукоучении Фихте (в отличие от философии

Гегеля) не может быть реализован. «Таким образом, — пишет К. С. Бакрадзе, — "Я" не может окончательно выполнить своего стремления и возвратиться к себе»[14].

* * *

Примечание. То обстоятельство, что у Фихте произошел принципиальный разрыв между принципом системы — действующим субъектом — и логикой теоретической системы, обусловило наличие двух противоположных тенденций в два периода творчества Фихте. Я уже упоминала, что философское творчество Фихте принято делить на два периода: период до 1804 г. который, по словам Г. Ланца, может быть охарактеризован «как точка зрения абсолютной имманентности», и период с 1804 г. характерной чертой которого, по словам того же автора, является «углубление в логическое содержание». Во второй период «одна "чистая деятельность" признается недостаточной, сама по себе она не имеет л о г и ч е с к о й с и л ы содержания; она нуждается в дополнении; и это дополнение, которое вносит второй период, есть з н а ч и м о с т ь самого содержания»[15].

Если в первый период Фихте ставит и стремится решить проблему основания и обоснованного как не-подобных, если он рассматривает тождество субъекта с самим собой как действие, но не «чистую мысль» как субъект (Гегель), следовательно, если в первый период у Фихте субъект действия и действие не тождественны друг другу в том смысле, что абсолютное Я, само будучи действием, и по отношению к действию выступает свободно; если, наконец, в первый период проблема состояла в том, как, сохранив субъект логического действия, сохранить и это действие как логическое, не превратив логику в субъекта, — то во второй период Фихте ограничивается тем, что конституирует логическое содержание как таковое. Но это последнее оказывается значительно обедненным, поскольку в нем предметом исследования делается не само это содержание, а его логический статус, объективность которого просто постулируется как некоторое абсолютное бытие. Связь с первоначальной проблемой (с первым периодом) сохраняется только как воспоминание о двух противостоящих друг другу полюсах: субъекте (сознании) — логическом содержании (абсолютном бытии), и реализуется эта связь таким образом, что логическое содержание оказывается возможным при условии, если элиминировать субъекта (производящее сознание). «Основание истины, как истины, лежит, конечно, не в сознании, но исключительно в самой истине; ты должен поэтому из истины всегда вычитать сознание как для нее ничего не значащую прибавку»[16].

Те цели, в которых написана данная статья, т. е. цели рассмотрения антиномии фихтевского способа мышления, принуждают меня заниматься в основном первым периодом творчества Фихте, ибо именно в этот период антиномичность научного знания ставится Фихте как проблема. Во второй же период Фихте, создав некий Абсолют (абсолютное бытие логического содержания как некая «единая непосредственная духовная жизнь»)[17] и рассматривая знание как схему Абсолюта, сделал невозможной проблемность науки в вышеуказанном смысле, т. е. снял вопрос о том, «как возможна» логика и логическое содержание. Ибо логическая значимость вопроса, «как возможна» логика, возникает именно тогда, когда в отношении с рациональным (логическим) предполагается некоторое нелогическое (иррациональное). В том же случае, когда рациональное полагается как Абсо-

лют, как Логос, его проблемность исчезает и перестает быть задачей. Правда, в последнем случае проблемой неизбежно становится иррациональное — свобода, субъект (как это и получилось у Гегеля), но поскольку я рассматриваю две эти системы (Фихте и Гегеля) как два противоположных полюса одной проблемы, постольку удобнее каждую из них брать в том ее пункте, в котором эта полярность наиболее выявлена. Для Фихте такой точкой будет полагание свободного субъекта (и тогда проблемой оказывается объективность логического содержания), для Гегеля — объективность логического содержания, логический Абсолют (и тогда проблемой становится свободный субъект).

* * *

Дуализм Фихте. Само понятие тождества, с моей точки зрения, у Фихте и Гегеля существенным образом различается. Тождество Фихте можно было бы условно назвать *дуалистическим тождеством.* Дуализм заложен уже в его «первом, совершенно безусловном» основоположении — основоположении абсолютного Я. «Непосредственным выражением раскрытого теперь смысла дела-действия может быть признана следующая формула: Я есмь безусловно, т. е. Я есмь безусловно, потому что Я есмь; и Я есмь безусловно то, что Я есмь; в обоих случаях — для Я.

Если поставить повествование об этом деле-действии во главе наукоучения, то его нужно будет выразить следующим образом: Я первоначально полагает безусловно свое собственное бытие.

Все это значит, если прибегнуть к помощи других слов... следующее: Я есмь по необходимости тождество субъекта и объекта, — субъект — объект; и оно является таким прямо без всякого дальнейшего посредства» (75).

Дуализм Фихте носит иной характер, чем дуализм Канта, ибо основание дуализма системы Фихте заложено в *дуальности субъекта* системы. Кантовский дуализм — это дуализм материи и формы познания, из которых материя «дана» субъекту, а форма принадлежит ему самому. Фихте стремится *и* материю, *и* форму, т. е. и созерцание, и мышление, отнести к субъекту. Созерцание Фихте при этом рассматривает как необходимый момент познания, поскольку созерцание есть не что иное, как способность субъекта необходимым образом организовывать восприятия, а мышление есть свободное конструирование объекта из необходимых восприятий (т. е. тех восприятий, которые прошли через организующую способность чувственного — внешнего — созерцания и от нее получили свою необходимость), иначе говоря, мышление есть свободная деятельность с данной способностью.

Субъект, по Фихте, есть прежде всего деятельность:

1) не рефлектирующая, а производящая; 2) деятельность не как результат, а как процесс.

То обстоятельство, что первоначальная деятельность выступает в чистом виде — как деятельность, а не ее рефлексия, и означает непосредственное единство субъекта-объекта, ибо только в случае рефлексии субъект осознает себя как действующее нечто и свое действие как таковое. В действии же самом по себе его субъективно-объективная характеристика выступает непосредственно, т. е. субъективно-объективный характер и есть сущность действия: субъект и объект здесь еще не отделены друг от друга, но само действие не может быть чем-нибудь одним: или субъективным, или объективным, оно заключает в себе эти оба момента как свою сущностную характеристику, как потенцию дальнейшего противоположения.

Действие как процесс отличается той же особенностью: в *результате* объект как продукт отделен от субъекта как источника деятельности. В *процессе* же оба момента слиты воедино и в то же время сохраняют в себе потенцию отделения.

Действование как синтетическое единство «субъект-объект», как единство формы и содержания есть реальное основание синтетических суждений. Поэтому для Фихте кантовский вопрос, «как возможны синтетические суждения a priori», решается сам собою, его решение заложено в первом основоположении. Фихте нет необходимости совершать искусственное восхождение от аналитических суждений к суждениям синтетическим. «Противоположности должны быть объединены; но они не были бы противоположны, если бы они не были противоположны через некоторое действие Я, от которого в синтезе мы отвлекаемся, дабы путем рефлексии довести до сознания лишь основание отношения. Следовательно, по содержанию вообще не существует чисто аналитических суждений; и при их помощи нельзя не только далеко подвинуться вперед, как говорит Кант, но совсем нельзя двинуться с места» (90).

Действие как изначальная связь субъекта-объекта есть то, что налично присутствует в человеческом духе. Действие — это то, что присутствует в наличном бытии и дано нам непосредственно. «То, что присутствует в человеческом духе независимо от науки, может быть также названо его действиями. Они суть то "н е ч т о", что есть в наличности; они совершаются некоторым определенным способом; через этот определенный способ одно из них отличается от другого; и это отличие есть то, "к а к" они совершаются. Таким образом, в человеческом духе изначально, до нашего знания, есть содержание и форма, и то, и другое неразрывно связаны; каждое действие совершается определенным способом по некоторому закону, и этот закон определяет действие» (43).

В наличном бытии действие дано эмпирически, как единичное. Задача наукоучения понять его как «действование», т. е. как действие вообще. Понять же действие как действование — значит увидеть в нем непосредственное единство «субъект-объект». Однако увидеть непосредственное единство субъекта-объекта невозможно, рассмотрение действия как такого единства означает одновременное разрушение этого единства. Поднимаясь от эмпирического действия к понятию действования, мы одновременно совершаем акт противоположения, акт отделения действия от сознания, акт отделения непосредственного схватывания действия как способности субъекта (интеллектуальное созерцание) от рефлексии, от собственно мышления, акт отделения субъекта от объекта, отделения способности (как необходимости) от действия с этой способностью (свобода).

Пути логического движения у Фихте и Гегеля противоположные. На этом необходимо остановиться, тем более что Фихте называет свое «первое, совершенно-безусловное» основоположение *тождеством*.

Как уже говорилось выше, у Гегеля тождество есть результат пройденного пути, его цель. В результате ранее существовавшие противоположности разрешаются в тождестве как в снятии противоположностей. У Фихте изначально существует (пользуясь выражением И. Ильина)[18] «сращение» противоположностей, но это сращение реализуется таким образом, что обе противоположности определяются в своей независимости друг от друга. Более того, отношение между противоположностями определяется их неза-

висимостью друг от друга. С точки зрения Гегеля, такое движение является дуалистическим, а тождество субъекта-объекта (дело-действие), положившее ему начало, — дуальностью.

Для Гегеля дуализм Фихте сказывается уже в том, что начало науки как системы и первоначальный акт человеческого духа носят принципиально различный характер, первое есть знание, второе — действие. По Гегелю же то, что рассматривается как теоретическое начало, должно быть уже принципом теории, а не внетеоретической реальности, мышлением, а не чем-либо иным. «Я, — пишет Гегель о начале Фихте, — из которого исходят, не есть чистое знание, поистине преодолевшее противоположность сознания (объект. — *Л.Т.*), а еще погружено в явлении»[19].

Начало теории, согласно Гегелю, не может быть ничем иным, кроме как бытием, но бытием теории, бытием мышления, теоретическим бытием. В ином случае, т. е. в случае несовпадения теоретической и реальной предпосылок, в случае иного рода тождества, чем то, которое можно назвать «монистическим» тождеством, система в своем развертывании будет обременена своей изначальной двойственностью, будет ее постоянным воспроизведением.

Далее, Я как начало содержит у Фихте бесконечное многообразие. Задача науки состоит в том, чтобы обнаружить принцип приведения этого многообразия к единству. «Я» как полагание бесконечного многообразия мира есть первый акт человеческого духа. В теории же принцип единства многообразия должен быть положен и как начало теории. Но Фихте устанавливает бесконечное многообразие не только как содержание реального мира, но и как начало теории, как теоретический принцип, ибо Я, полагая себя, полагает это многообразие. То есть принципом единства многообразия (теоретическим принципом) оказывается само многообразие. Или теоретическим принципом познания оказывается действие. Таким образом, началом теории у Фихте снова оказывается не чистое знание, а нечто противоположное ему — действие (поскольку это действие не сводится к действию познания).

Наконец, радикальный дуализм Фихте, который также является объектом критики для Гегеля, состоит в следующем: принцип действования, положенный в основу теоретической системы, и принцип интеллектуальной интуиции как «материя» мышления есть «сращение» субъекта-объекта, и это «сращение» может быть разорвано только в *мышлении*, т. е. *для того, чтобы субъект осознал себя в качестве субъекта и объект как свою противоположность, он должен стать теоретическим субъектом*. Но само по себе действие не ведет к мышлению и последнее не может быть выведено из него (в отличие от мышления, которое может быть рассмотрено и как действие также). Поэтому Фихте просто присовокупляет мышление к действию: за первым основоположением: «Я полагает себя» — следует второе: «Я полагает Не-Я». Первое основоположение абстрактно и недостаточно, поскольку в нем выражено лишь формальное различие, а основоположение должно содержать в себе некоторое актуальное содержание; в первом основоположении Фихте действительно различены субъект и предикат, говорит Гегель, но они различены лишь для нас, размышляющих об этом[20].

Действительно, Фихте утверждает за субъектом два предиката: действование и мышление. Из первого второе не вытекает и вытекать не может.

Больше того, в чистом действии, взятом как процесс, субъект не может положить себя в качестве субъекта. Это возможно только в акте мышления. Правда, действие (и именно как непосредственное единство субъекта-объекта) имеет смысл как то, что дает материю сознанию, но это возможно лишь в том случае, если сознание уже положено, т. е. (в этом смысле прав Гегель) это возможно лишь для философствующего (размышляющего) субъекта, но не для субъекта действующего. С другой стороны, именно благодаря этому первоначальному акту — утверждению действия как чистого действования, т. е. не-мышления, вообще возможно противополагание (и постоянное воспроизведение этого противополагания в логической системе) действия и мысли (т. е. постижение мысли о не мысли — предмета мышления как такового), субъекта и объекта, иррационального и рационального.

Противоположность системы Фихте и системы Гегеля выражает антиномичность философского мышления Нового времени, рассматривающего себя как рефлексию *теории*, рефлексию *теоретического* мышления: если теория начинает себя с не-теоретического момента, то в ходе движения теории в ней все время воспроизводится эта двойственность: теории и не-теории. Воспроизводится она как каждый раз заново возникающий круг мышления. (Особенность способа мышления и изложения Фихте — это признание назревшего круга и обещание его переформулировать, но в новом круге, ибо такова особенность самой изначальной постановки вопроса.) Если теория начинает с теоретического субъекта, она не застревает в кругах, она вносит необходимое ограничение в сознание, позволяя построить конкретный объект (теорию), но она оставляет антиномию теории и не-теории за своими пределами. Однако если философия рассматривает себя как рефлексию теории, вряд ли она имеет право на это.

Все дальнейшие возражения Гегеля на систему Фихте идут в том же направлении, т. е. вскрывают, как в системе Фихте воспроизводится противоречие мысли и не-мысли: они конкретизируются по линии «субъективности» основного принципа системы Фихте (1) и по линии «конечности» движения в системе Фихте (2).

«В качестве абсолютного принципа, — говорит Гегель, — он (Фихте. — *Л.Т.*) выставил "Я", так что из последнего, являющегося вместе с тем непосредственной достоверностью самого себя, все содержание универсума должно быть выведено, изображено как его продукт; разум есть поэтому, согласно Фихте, в самом себе синтез понятия и действительности»[21]. «Этот принцип с самого начала субъективен»[22].

Субъективность «Я» означает, что субъект имеет своим предметом себя самого, а в качестве своей противоположности «Не-Я», объект. Отношение «Я» и «Не-Я» есть отношение взаимного ограничения именно в силу того обстоятельства, что каждая из этих сфер «Я» и «Не-Я» обладает собственной самостоятельностью и содержанием. Поэтому одно определяется через другое, но не как это другое, а как то, что не есть это другое: «Я» это то, что не есть «Не-Я». Это ограничение оказывается определенной пассивностью как «Я», так и «Не-Я». «Я» пассивно в теоретическом разуме, а «Не-Я» выступает здесь как ограничивающее начало и активно в практическом разуме, где оно играет роль абсолютной причины, ограничивающей «Не-Я».

«Уже первое выдвигание трех основоположений уничтожает научную имманентность. Таким образом, так же и здесь изложение обременено некоторой противоположностью, как у Канта, хотя здесь имеется всего лишь два акта "Я" и хотя мы целиком остаемся в предела "Я"»[23].

Далее, поскольку «Я» одновременно выступает и как определяемое и как тождественное самому себе (как конечное и как бесконечное), следовательно, говорит Гегель, Фихте «оставляет существовать основной порок, дуализм»[24], состоящий в том, что «Я» относится одновременно и к самому себе и к своей границе. Разрешение этого противоречия у Фихте состоит в том, что «приходится все дальше и дальше устранять предел, двигаться все дальше и дальше, переходить и переходить границу, двигаться в дурную бесконечность и всегда натыкаться на новую границу... Когда мы говорим о мышлении, то бесконечность означает не что иное, как относиться к самому себе, а не к своей границе...»[25].

Отношение субъекта к себе, полагающее его отношение к другому, согласно Гегелю, есть дуализм, уводящий в дурную бесконечность, в бесконечность отношений между двумя самоопределяющимися сущностями — субъектом и объектом. Научная же имманентность и истинная (актуальная) бесконечность в системе Гегеля — это отношение субстанции к самой себе таким образом, что данное отношение включает в себя все сущее. Научная имманентность здесь есть сведение к одному основанию, логический монизм. В монистической концепции противоположение субъекта объекту осуществляется не как цель движения и не как его бесконечный двигатель, а как некоторый вполне определенный, логически и исторически ограниченный момент, отрезок пути, который снимается в конечной цели и в конечном результате движения — в абсолютном тождестве того и другого. (Два варианта этого тождества: абсолютный дух, познавший сам себя как «чистое мышление», и закономерная, логизированная природа, создавшая в лице науки свое зеркало.) В связи с тем что в системе гегелевского монизма субъект не сохраняет форму субъективности и, следовательно, не противополагает себе форму предметности как постоянное свое состояние (а только как временный момент), движение носит характер последовательного снятия одного состояния в другом. При этом последовательность снятия определяется заданной конечной целью: равенством духа самому себе. Это последовательное снятие есть метод движения в системе Гегеля. Гегель противопоставляет этот метод способу движения в системе Фихте, т. е. «способу движения при посредстве бесконечного толчка». Устремляющаяся в бесконечность деятельность Я, в которой именно потому, что она устремляется в бесконечность, нельзя установить никаких различий, испытывает некоторый толчок (Anstβ); и деятельность, которая при этом отнюдь не должна быть уничтожена, отражается, обращается вовнутрь; она получает прямо противоположное направление.

Представим себе устремляющуюся в бесконечность деятельность в образе прямой линии, идущей из А через В по направлению к С и т. д. Она могла бы подвергнуться толчку еще до С или же после него; но предположим, что она его испытывает именно в С; и основание этого заключается ... не в Я, а в Не-Я.

При наличности такого условия устремляющаяся по направлению от А к С деятельность Я будет отражена от С по направлению к А.

Но на Я, поскольку оно должно быть только Я, не может быть произведено никакого воздействия без ответного с его стороны действия. В Я нельзя ничего уничтожить, нельзя, следовательно, уничтожить и направления его деятельности. Стало быть, отраженная по направлению к А деятельность должна, поскольку она является отраженной деятель-

ностью, в то же самое время оказывать и обратное действие по направлению к С.

Таким образом, мы получаем между А и С двойное, с самим собою борющееся направление деятельности Я, в котором направление, идущее от С к А, может быть рассматриваемо как страдание, а направление, идущее от А к С, — как чистая деятельность, причем оба направления составляют одно и то же состояние Я (203). Толчок в системе Фихте возникает каждый раз снова, и движение не есть последовательное снятие каждого данного толчка в другом — последующем. Поэтому Я, субъект каждый раз по отношению к собственной границе, определяемой толчком, выступает как *неопределенность*. Я определенно по отношению к своему прошлому и неопределенно по отношению к своему дальнейшему движению. Неопределенность Я по отношению к самому себе дает Фихте возможность ввести понятие силы воображения; Я каждый раз полагает себя посредством толчка, но полагает себя как абсолютно новое и в этом новом устанавливает свою свободу. Эта неопределенность Я, которая и есть для Фихте собственно «ясность», сущностное определение Я, для Гегеля представляет основной недостаток системы Фихте, ибо то, для чего неопределенность служит сущностным определением, с точки зрения Гегеля, не может быть основанием системы: «Я полагает безусловно некоторый предмет, пограничный пункт, но где именно находится граница, остается неопределенным. Круг его определения я могу перемешать вовне до бесконечности, могу его расширять, но всегда остается некое чистое потустороннее, и "Не-Я" не имеет положительного, в себе сущего определения»[26].

Тождество Фихте может быть названо дуалистическим (имеется в виду абсолютное Я как тождество субъекта-объекта) по той причине, что оно построено по принципу: А есть А, т. е. А не есть Б, а Б не есть А. Отношение между А и Б может быть установлено как раз в силу их взаимного несовпадения и несовместимости, но принцип этого отношения должен быть иным, чем принцип, например, их совмещения по признаку сходства. В таком отношении граница каждого противочлена является твердо установленной в том смысле, что она положена его противоположностью. Это не значит, что каждый противочлен как в клетке заключен в неизменных своих пределах, напротив, эти пределы свободно меняются (по условию задачи у Фихте), однако любое их изменение предполагает наличие границы, связанной с тем, что А есть А, а Б есть Б.

Тождество Гегеля следовало бы по противоположности назвать монистическим тождеством, ибо суть его заключается в том, что А есть Б, иначе говоря, это тождество фиксирует способность превращения одного в другое, становление одного через другое. В этом случае тот дуализм, в котором Гегель упрекает Фихте, невозможен, ибо в таком тождестве отношение к себе есть уже отношение к своей границе, а следовательно, отношение к себе не может быть четко зафиксировано как некоторая определенность. (Ибо определить границу как свой собственный предел — значит уже перейти его, как это и показал Гегель. Поэтому определенность границы должна подтверждаться в некотором ином, для А она должна подтверждаться в не-А, при этом в таком не-А, которое не готово перейти и не может перейти в А.) Тождество Гегеля специфично в том смысле, что оно содержит в себе потенцию перехода одного в другое, в этом переходе, в потенции этого перехода его значение, поэтому различие внутри такого тождества не есть

различие двух несовместимых определенностей, но, напротив, это возможность совместимости, однако выступающая в своей текучести как бесконечное различие (бесконечное в той мере, в какой сохраняется возможность для одной определенности перелиться в другую; когда это процесс «переливания» исчерпывает себя, иначе говоря, исчерпывает все сущее, процесс заканчивается — существует лишь «чистое мышление»). *Примечание* 1. Об антиномической природе разума, который одновременно и статичен и динамичен, т. е. должен рассматривать, с одной стороны, А как А, а с другой — А как Е, см.: *Флоренский П.* Космологические антиномии И. Канта// Богословский вестник. 1909. № 4. С. 29—32.

2. Дуализм системы Фихте, согласно Гегелю, должен был вызвать два дальнейших направления мысли, а именно иронию и произвол.

А. Ирония возникает в связи с тем, что субъект, стремящийся прорвать границу, которая каждый раз снова возникает, в конце концов ищет покоя в самом себе, внутри себя. В результате он предстает себе как абсолютное, а все остальное воспринимает как суетное. Субъект разрушает границу, установленную им для себя, переходит ее при помощи иронического отношения к границе. «Ирония сознает свое господство над всяким содержанием; ни к чему не относится серьезно, представляет собой игру со всякими формами»[27].

Б. Другая близкая форма, по Гегелю, состоит в том, что высшим тщеславием сознания оказывается его индивидуальность и субъективность. Духовная жизнь перемещается в самосознание, в абсолютное созерцание вместо понятия. «Знание об абсолютном становится делом сердца; перед нами выступает множество боговдохновенных; все они говорят, каждый произносит монолог и понимает другого, собственно говоря, только в пожатии руки и в немом чувстве»[28].

* * *

«Анти-историзм» (?) Фихте и «историзм» (?) Гегеля

Суммируя изложенное выше, можно сказать, что логика Фихте — это логика акта творения, который совершается бесконечное число раз, но в каждом отдельном случае как единовременный, конечный и ограниченный акт. Смысл логики Гегеля заключается в том, что это есть логика превращения одного предмета (или акта) в другой предмет (или акт). Это логика становления предмета.

В системе Фихте внимание сосредоточено на логическом в той его точке, *где не-логическое продуцирует логическое.* В системе Гегеля предметом рассмотрения является движение *собственно логического, т. е. превращение одного логического в другое логическое.*

В первом случае нет, строго говоря, движения, а есть только *появление*, во втором — нет момента появления, но есть *движение.*

Субъект у Фихте как то не-логическое, которое в акте творчества создает логическое (объект), является неуловимым и неопределенным. Его логический смысл как источника творения (творящего) заключен в его неопределенности и неограниченности, в произвольности того акта творчества, который и есть его «жизнь». Поскольку субъект несет у Фихте нагрузку самопроизвольного порождения, постольку он не рассматривается Фихте как исторический субъект. Он дан вне его собственного развития, как не развивающий-

ся, но каждый раз свободно себя определяющий, как не имеющий ни начала, ни конца. Настоящее состояние фихтевского субъекта не детерминировано ни прошлым (причиной), ни будущим (целью), оно возникает самопроизвольно (свободно).

Строго говоря, субъект Фихте производит объект, но *не производит себя;* он оказывается чем-то постоянным не в смысле результата своей деятельности, а в том смысле, что он есть раз навсегда данная (но не определенная) производящая сила. «Абсолютное Я» Фихте является постоянным по отношению к своим конечным состояниям в том же смысле, в котором вечность является постоянной по отношению к текущему времени. Субъект неподвижен, ибо совершать развитие можно, только начав с определенной точки, т. е. вообще только с «начала», в деятельности же фихтевского субъекта моменты его деятельности не могут быть зафиксированы в своей последовательности по отношению друг к другу, в том числе не могут быть зафиксированы и в качестве начала. Так, рефлексия для деятельности субъекта не есть определенный этап развития, но представляет собой присутствующий и необходимый момент действия субъекта, осмысление им толчка, получаемого извне. (Значение «извне» здесь очень условно, поскольку действительным источником толчка оказывается граница творческой способности, возникающая заново каждый раз и имеющая отношение только к каждому данному однократному акту творения.) Границы рефлексии определены объективирующей деятельностью субъекта. В рефлексии фиксируется та творческая сила и та творческая деятельность, которая *уже имела* место, и фиксируется она как рефлексия объекта. Но так как субъект не сводится к сумме своих творческих актов, хотя бы потому что они бесконечны, а иного способа осознать себя, кроме как осознать эти творческие акты, он вообще не имеет, то субъект (несводимый к совокупности своих действий) не может быть объектом рефлексии.

Тождество мыслимого и мыслящего понимается Фихте своеобразно. Субъект мыслит и продуцирует таким образом объект; и он мыслим в той мере, в которой объект уже существует. Но он не мыслим как субъект за пределами сотворенного им объекта. Мышление не распространяется на абсолютный субъект как производящую силу — тождество мыслимого и мыслящего у Фихте, по существу, невозможно. В этом заключается смысл гегелевского упрека, что Фихте остается на позициях субъективности, так как Фихте не переводит (и в его системе это невозможно) субъект до конца в объективное содержание. У Фихте субъект мыслит себя только в той мере, в которой мыслит предмет. В той мере, в которой мышление имеет предмет, субъект как мыслящее непосредственно дан, т. е. в той мере, в которой мыслится предмет, мыслится и тот, кто мыслит этот предмет. «Это основное и характерное определение самосознания философ находит еще вне своей науки и независимо от нее. Оно не может быть доказано в науке и вообще, в качестве положения, никак не поддается доказательству. Оно непосредственно ясно»[29]. Но, ограничив так четко пределы рефлексии границами объекта, Фихте тем резче поставил проблему: как возможно мыслить субъект, если не рассматривать последний только в его объективной форме. Дурная бесконечность превращения мыслящего в мыслимое ограничивается у Фихте пределами каждого данного акта мышления по поводу предмета, но тогда самое мыслящее (продуцирующее) оказывается запредельным (1) мышлению, (2) развитию.

Следовательно, субъект мыслим в той мере, в которой он производит нечто определенное, и в этой мере он сам оказывается определенным. Мыслящий субъект (в своем мышлении *себя*) ограничен рамками предметного содержания. Но философ, вынужденный положить конец бесконечному превращению мыслящего в мыслящее, т. е. отделить одно от другого, разрушить их симметрию, оказывается перед необходимостью или допустить самопревращение и самодвижение логического содержания, или же источник этого содержания вынести за него.

Если логическое содержание не выделяется способностью к саморазвитию (а в этом последнем случае неизбежна дурная бесконечность превращений субъекта в объект), то оно нуждается в дополнении: свободном двигателе, субъекте. Но последний, будучи самопроизвольным, иррациональным, не подвержен развитию (Фихте).

Если логическое содержание саморазвивается, то оно вообще не нуждается в субъекте, ибо его предшествующее состояние порождает последующее.

Итак: 1. У Фихте начало неподвижно, оно находится вне развития в том смысле, что не предполагается конец развитию (и собственно и его начало), и поэтому деятельность «Я» не может быть обнаружена в виде линии (или спирали), где конечная точка одного отрезка есть начало другого отрезка. Продуцирующее «Я» каждый раз продуцирует иной объект, а потому можно предположить, что оно оказывается само иным, однако эту «инакость» нельзя понять или объяснить из его предшествующей деятельности, поскольку можно обнаружить только отношение объектов, но, так как субъект принципиально несводим к объекту, отношение объектов не дает нам отношения субъектов. Субъект производит объект, но произведенный им объект не есть сам субъект, они соприкасаются только в точке, в которой они граничат друг с другом, но эта точка разъединяет их. «Абсолютное Я» — чистая деятельность — иррационально (т. е. самопроизвольно), его состояния не вытекают одно из другого, они спонтанно возникают, и в этом смысле (и только в этом) «абсолютное Я» неподвижно, т. е. не образует точки на линии.

Фихтевское «абсолютное Я», которое не включает в себя момент чистой мысли, а есть действующий субъект, оказывается каждый раз вытесненным «во-вне своего пути», поэтому оно как принцип не может соотнести себя со всеми своими (прошлыми и будущими) состояниями.

История исключена из сферы дела-действия в той мере, в которой история есть сфера не действия, а мысли, т. е. история не как настоящее, а как прошлое и будущее. (Я имею в виду, что история как прошлое и будущее доступна действию только в той мере, в которой она принадлежит мысли. Это относится к истории в той же мере, в какой это относится к любому объекту. Более того, к истории как к объекту это относится в гораздо большей степени, чем к любому объекту, ибо она не дана человеку непосредственно. Поэтому любое не-мыслительное отношение к истории есть ее простое разрушение.) В той степени, в которой действительностью «абсолютного Я» является чистая деятельность, оно лишено чувства истории: «абсолютное Я» имеет бесконечную историю, но оно не знает ее и не сохраняет ее как свое наличное бытие.

2. Гегелевский субъект — это мышление, имеющее в качестве материала предметное мышление, а в качестве цели — чистое мышление. Субъект

здесь с самого начала полагается как философствующий субъект, т. е. как субъект, размышляющий над природой мышления. В качестве такового он устанавливает: а) что мышление предметно; б) что задача философствующего субъекта состоит в нахождении такого предмета, где бы предмет мышления и мышление о предмете совпадали. В результате сам мыслящий субъект становится «случайным зрителем» процесса, где реальным действующим лицом становится само мышление. Поскольку цель поставлена, постольку возможно и целенаправленное движение — развитие. История в этом случае есть ретроспективно прокрученное философствующим субъектом движение от не-философствующего субъекта к нему самому.

В этой ретроспекции каждая точка движения вытекает из предыдущей и в то же время не сводится к ней, поскольку она положена двояким образом: началом и концом, предыдущей ступенью (как причиной) и последующей (как целью). Роль причины здесь ограничена возможностью порождения, но не особенностями порожденного, зато значение цели безгранично. Каждая данная ступень развития в своей определенности детерминирована не предшествующим, а будущим. В этом смысле каждая данная ступень вполне самостоятельна и свободна по отношению к предшествующей ступени (есть безоговорочно «новое»), но несвободна в себе самой, поскольку не она полагает себя, а заданная цель.

Историческое движение носит у Гегеля прогрессистский характер: каждая новая форма духа является прогрессом по отношению к предшествующей форме, ибо она более полно и более адекватно выражает в себе конечную цель, а, следовательно, и природу духа. Так, в искусстве идея выражена в чувственной форме, в религии она выступает как этический идеал, и только в философии идея тождественна самой себе, так как предметом философии является сама идея как таковая.

Те формы культуры, которые предшествуют чистому мышлению, не связаны друг с другом как таковые, они не соотносятся друг с другом непосредственно, ибо они относятся друг к другу не как «другие», но как единые в духе, в рефлексии. Дух же, рефлексируя над этими формами культуры, снимает их индивидуальность и неповторимость, рассматривая их в конечном счете не сами по себе, а в отношении к конечной цели. Следовательно, именно в духе, в его рефлексии, формы движения духа (культурные формы) утрачивают свою индивидуальность. Но если в ходе движения утрачивается неповторимость каждой отдельной ступени движения, то в строгом смысле слова все движение утрачивает исторический характер, ибо если прошлое не сохраняется в настоящем, в *его отличии* от настоящего, то нет и истории.

Таким образом, если логическому содержанию противостоит не-логический субъект, то последний не может осмыслить свое собственное существование как логическое. А следовательно, его история (состоящая из ряда содержаний) для него пропадает (Фихте).

Если же субъект включен в логическое содержание как способность логического содержания к самодвижению, к переходу из одной логической формы в другую, то все движение в конце концов оказывается «переливом» в одну-единственную форму. Но тогда история форм, не являющихся этой одной единственной формой, остается только как реликт, как прошлое, не перемещенное в настоящее. То есть это неисторическая история.

ПРИНЦИП ПОСТРОЕНИЯ СУБЪЕКТА (Фихте)
ПРИНЦИП ПОСТРОЕНИЯ ОБЪЕКТА (Гегель)

Оба философа ставят своей целью создание принципов знания (науки), но подходят к этому вопросу с двух противоположных и дополняющих друг друга точек зрения. Логика Фихте есть логика построения субъекта, логика Гегеля — это логика построения объекта. Конечно, и та и другая система не выступают в столь чистом виде, и последний является результатом их идеализации, однако основания для такой идеализации содержатся в этих системах.

Рассмотрим логику Гегеля с этой точки зрения.

«Логическая идея, стало быть, имеет своим содержанием себя как бесконечную форму, — форму, составляющую противоположность к содержанию, постольку, поскольку последнее есть таким образом ушедшее в себя и снятое в тождестве определение формы, что это конкретное тождество противостоит тождеству, развитому как форма; содержание имеет вид чего-то другого и данного по отношению к форме, которая как таковая всецело находится в соотношении и определенность которой вместе с тем положена как видимость. Сама абсолютная идея имеет, далее, своим содержанием лишь то, что определение формы есть ее собственная завершенная тотальность, чистое понятие. И вот определенность идеи и весь ход развертывания этой определенности составил предмет логической науки, из какового хода развертывания сама абсолютная идея произошла для себя; для себя же она явила себя таковой, что определенность не имеет вида некоторого содержания, а безоговорочно выступает как форма и что идея, согласно этому, выступает как безоговорочно всеобщая идея»[30]. «Таким образом, метод возник отсюда как само себя знающее понятие, имеющее своим предметом себя, как столь же субъективное, сколь и объективное абсолютное, и, стало быть, как чистое соответствие понятия и его реальности, как некоторое существование, которое есть само же понятие»[31].

Следовательно, для Гегеля субъективность понятия состоит в способности понятия знать себя как понятие, сущность же его (его субстанциональность) заключается в том, что понятие есть способ вещи быть действительной. Понятие есть принцип существования вещи, предмета, объекта. Но оно достигает всеобщности (т. е. логического статуса) тогда, когда оно постигает себя в качестве последнего. Логика для Гегеля является учением о построении объекта по законам самого объекта, следовательно, это логика познания уже существующего наличного бытия, наличного объекта. Движение логики оказывается не появлением новых форм логики, т. е. новых логик, а постепенным проникновением в сущность понятия, проникновением, в котором, наконец, бытие осознается как определение понятия и тем самым достигается всеобщность понятия, или абсолютная идея. Движение логики есть не продуцирование понятия, а углубление в понятие как данное. Но в той мере, в которой объект (в данном случае понятие) рассматривается как нечто данное, субъектность, действительно, сводится только к познанию уже существующего, а не к производству еще не-существующего. В таком понимании логики заключена двоякого рода статичность: во-первых, понятию (как субъекту) его объект задан как некоторая данность, во-вторых, если

субъектная сторона логики (познающее себя понятие) выключена из творения и может только познавать данное, то и сам объект логики (понятие) также дано как статичное, ибо развивающая, движущая, динамичная сторона — субъектность — нейтрализована.

В той мере, в которой в логике продуцирование сведено к познанию налично существующего, механизм построения (познавательного) объекта рассматривается как необходимый.

В итоге и объект берется как необходимый, т. е. он не может самопроизвольно возникнуть или исчезнуть.

Объект характеризуется устойчивостью, он не только не может произвольно возникнуть или исчезнуть, он не может и произвольно измениться, его изменение есть реализация его необходимости. Таким образом, объект характеризуется тем, что он не создает сам себя, но развертывает уже заранее заложенную в нем возможность.

Объект как необходимый есть единообразие, а не многообразие: он есть потенция не многого, а только одного, он не несет в себе спектра возможностей. Необходимый объект не может быть одновременно и тем, и другим, и третьим, а есть определенно одно. Он однолик и укладывается в однозначную схему. Многомерность объекта есть многоступенчатость его развития, так что на каждой данной ступени движения объект также представляет собой вполне определенное одно. Он есть возможность порождения не многообразного, а множества подобных. Объект таков, каким он дан раз навсегда: он может переходить в другое, но тогда он больше не является уже *этим*. Он не имеет одновременно несколько ликов, но может последовательно менять их (как это делает разум, явившись (1) сознанием, (2) самосознанием, (3) абсолютным субъектом. (Этот принцип выражается в понятии *сущности* объекта, которая есть «простое равенство с самой собою»[32]. При этом «простота» и «равенство» не даны непосредственно, они есть результат длительного пути, углубления объекта в себя, результат рефлексии.)

Первый признак не-сущности, а видимости, т. е. того, что не может быть объектом науки, это, по Гегелю, многообразие, многоликость. «Видимость обладает внутри самой себя теми многообразными определениями, которые суть непосредственные, сущие, взаимно другие»[33]. Ввиду своей многоликости видимость есть «феномен скептицизма»[34].

История объекта, как уже говорилось выше, есть углубление его в его сущность, в процессе которого отдельные ступени истории обособляются, но *общий принцип не изменяется:* предмет остается тем же самым: «...наличествующая настоящая форма духа заключает в себе все прежние ступени. Правда, эти ступени развились одна за другой как самостоятельные, но дух всегда был в себе тем, что он есть, различие состоит лишь в развитии этого существа в себе»[35]. Гегель стремится совместить принцип объекта и принцип субъекта, но делает это по схеме «научного» мышления, для которого объект есть нечто данное и необходимое в своей данности, а субъект — это то, что познает данную необходимость. Задача для него, следовательно, состоит в том чтобы найти такой объект, история которого есть история построения необходимой, вневременной схемы. Поэтому принципом гегелевского историзма является вневременность, вечность.

Таким образом, у Гегеля субъект также строится по схеме объекта как необходимое, всегда одно и то же, самотождественное нечто. Правда, принцип субъекта, введенный Гегелем, обязывает его ко многому, например,

к введению понятия самоизменения и самоопределения. Однако принцип самоизменения и самоопределения не есть у Гегеля принцип продуцирования многообразного, а есть способ отождествления субъекта с объектом, рассмотрения субъекта как объекта, и именно объекта науки.

Когда я говорю об объекте науки, т. е. о том, как понимается объект в науке, я имею в виду результат научного творчества в виде готовой формулы, законченной теории и т. д., рассматриваемый в его конечности, т. е. в его пригодности для репродукции. Необходимость, всеобщность и единообразие (самотождественность) есть те свойства формулы, теории и т. д., которые дают возможность воспроизводить их именно в таком, а не в ином виде, мультиплицировать их. Истинно то, что может быть воспроизведено в том же самом виде. Если нечто не поддается такому воспроизведению, оно случайно. В этом смысле случайно любое произведение науки и искусства, рассмотренное с точки зрения акта творчества, ибо акт творчества воспроизведен и мультиплицирован быть не может.

Любой объект науки может быть рассмотрен с этих двух позиций: как модель для мультипликации и как модель (по-видимому, это законное выражение, поскольку речь идет о логике) *творчества*. В первом случае речь идет о единообразии предмета, его самотождественности и воспроизводимости, во втором — о его уникальности. В первом случае модель есть способ порождения «себе подобных», во втором — «себе не подобных» (смысл понятия «уникальность»). И здесь возникает потребность в ином принципе, чем принцип, который может быть назван «принципом построения объекта».

Любой объект науки не только может быть рассмотрен с этих двух точек зрения, но и сам по себе есть органическое соединение этих двух моментов: способности быть воспроизведенным как таковой (т. е. в своей самотождественности) и способности производить иное (т. е. в своей уникальности). Иначе говоря, самотождественность объекта (его необходимость) есть источник его неповторимости (свободы), и наоборот.

Эту вторую сторону научного знания, а именно *субъекта теоретического мышления*, и рассматривает Фихте. Что такое субъект по Фихте?

Во-первых, для Фихте субъект и объект не тождественны. Уже первое основоположение, которое сам Фихте в отличии от двух других основоположений (противоположения и основания) называет тождеством, есть, с одной стороны, тождество, ибо оно есть основоположение действия и ничего другого, но, с другой — оно не есть тождество (об этом говорилось выше), ибо смысл любого действия (кроме самого действия отождествления как логического акта) — в его нетождественности, а именно нетождественности начала и конца, цели и результата, действия как процесса и как продукта и т. д. Нетождественность субъекта и объекта для Фихте предполагается прежде всего как их принципиальное различие. Субъект может, конечно, сам себя сделать своим объектом, но при этом он сохраняет все субъективные свойства, т. е., делая себя своим объектом, он воспроизводит себя как *субъекта*.

Нетождественность субъекта и объекта проявляется в следующем принципе: в той мере, в которой субъект определил себя (положил себя как определенность), он должен оставить объект неопределенным, и, наоборот, Фихте вводит понятие «опосредованность полагания» (168), которое означает, что в основание понимания субъекта и объекта кладется их взаимная

противоположность, а следовательно, одно из них определяется через другое, но не по принципу сходства, а по принципу различия: субъект есть то, что не есть объект, и наоборот. Перед Фихте стояла проблема: если Я окончательно определенно, то оно не может выйти из данного состояния ни в какое иное состояние (или же возможен гегелевский путь — постепенное приближение к этой полной определенности как последовательная смена состояний). С другой стороны, Я не может не определиться, т. е. не может не полагать себя как определенное, иначе невозможна рефлексия, а следовательно, и само Я. Следовательно, или Я определенно и не-свободно, а только необходимо, или же оно не-определенно, но тогда оно недеятельность, нерефлексия, т. е. вообще не есть Я. Выход состоит в том, что, полагая себя как нечто определенное, Я одновременно (и тем самым) полагает неопределенность Не-Я. Поскольку «Не-Я» есть только та реальность, которую Я положило как «Не-Я», полагая себя в качестве определенного, Я одновременно полагает себя как определенность (в своей определенности). И наоборот. Таким образом, Фихте находит реальный выход из альтернативы — свобода или необходимость, длительность или пассивность, прошлое или настоящее и т. д., не решая при этом альтернативу способом отождествления: свобода есть необходимость, деятельность есть пассивность, прошлое есть настоящее и т. д. Принцип нетождественности как логический принцип предполагает, что логика отождествления одного с другим заменяется логикой «дополнения» одного другим. «Что определенное и определимое должны друг друга взаимно определять, очевидно, значит, что определение долженствующего быть определенным заключается как раз в том, что оно является чем-то определимым. Оно есть *нечто определимое* и сверх того — ничего больше; в этом и состоит вся его сущность. Эта же определимость представляет собой искомую полноту, т. е. определимость есть некоторое определенное количество, она имеет свои границы, за которыми не бывает уже никакого определения, и в пределах этих границ заключается вся возможная определимость.

Применим этот результат к наличному у нас случаю, и тотчас же все станет ясно. — Я полагает себя. В этом состоит его просто полагаемая реальность; сфера этой реальности исчерпана и заключает потому в себе абсолютную полноту (безусловно, положенной реальности Я). Я полагает *некоторый объект*. Необходимым образом его объективное полагание должно быть исключено из сферы самополагания Я. Тем не менее это объективное полагание должно быть приписано Я; и отсюда мы получаем затем сферу А+Б, как (до сих пор не ограниченную) полноту действий Я. — Согласно настоящему синтезу, обе сферы должны определить друг друга взаимно: А дает то, что оно имеет, — абсолютную границу; А+Б дает то, что оно имеет, — содержание. И вот Я оказывается полагающим некоторый объект и не полагающим тогда субъекта, или же полагающим субъекта и не полагающим в таком случае объекта — поскольку оно *себя полагает*, как полагающее согласно этому правилу. Таким образом, обе сферы совпадают друг с другом и только в соединении своем заполняют некоторую единственную *ограниченную* сферу; и постольку определение Я состоит в определимости через субъект и объект» (176—177).

Здесь, во-первых, одно относится к другому по принципу взаимосмены, т. е. та реальность, которая полагается в одном случае, отсутствует в другом. И, во-вторых, целое построено по принципу дополнительности: и то, и

другое. Тем самым целое всегда выступает, действительно, как «ограниченная сфера», т. е. вполне определенное целое, *если его рассматривать как данность*.

С другой стороны, целое обладает способностью к самополаганию, и в этом отношении, т. е. с точки зрения его потенций продуцирования, оно бесконечно, неограниченно, свободно. При этом само самополагание происходит по принципу дополнительности: Я полагает себя как полагающее себя и Я полагает себя как полагающее «Не-Я». В первом полагании Я воспроизводится одновременно и как бесконечное в своей продуцирующей способности целое, и как часть. Или, точнее, часть здесь выступает как целое, ибо только благодаря именно этой части предполагается дополняющая способность других частей. «Следовательно, — ... полнота заключается только в полном отношении, и не существует вообще ничего самого по себе устойчивого, что бы ее собою определило. Полнота заключается в полноте некоторого отношения, а не какой-либо реальности.

Члены отношения, будучи рассматриваемы в отдельности, суть а к ц и д е н ц и и; их полнота есть субстанция... Здесь нужно только установить... что под субстанцией надо разуметь не что-либо неподвижно закрепленное (Fixiertes), а только некоторую взаимо-смену. — Если субстанция должна быть о п р е д е л е н а..., или же, если в к а ч е с т в е с у б с т а н ц и и должно мыслиться что-нибудь о п р е д е л е н н о е, то взаимосмена должна, конечно, исходить и з к а к о г о - н и б у д ь ч л е н а, который закрепляется постольку, п о с к о л ь к у взаимосмена должна быть определена; — но закрепляется этот член при этом н е б е з у с л о в н о, так как я могу взять исходной точкой равным образом и противоположный ему член. И в таком случае тот член, который прежде был существенным, закрепленным, устойчивым, оказывается случайным ... Акциденции, будучи синтетически закреплены, дают субстанцию; и в этой последней не содержится ничего, кроме акциденций... Никакого длительно сохраняющегося субстрата, никакого носителя акциденций не нужно предполагать; любой случайный момент, выбираемый тобою сейчас, является всякий раз своим с о б с т в е н н ы м носителем и носителем п р о т и в о п о л о ж н о г о случайного момента, без того, чтобы была надобность еще в каком-нибудь особенном носителе. — Полагающее Я, благодаря самой удивительной из своих способностей... удерживает до тех пор исчезающий случайный момент, пока не сравнит с ним того, что его вытесняет. — Именно эта почти-что всегда недооценивающаяся способность образует из непрерывных противоположностей единство, именно она становится между моментами, которые должны были бы взаимно уничтожить друг друга, и тем самым сохраняет и тот и другой; — именно она одна только делает возможным жизнь и сознание, в особенности, сознание, как некоторый поступательный временной ряд; и она делает это все единственно лишь через то, что она на себе и в себе несет вперед такие акциденции, которые лишены всякого общего им носителя и н е м о г л и бы иметь такового, так как они взаимно уничтожались бы» (180—181).

Вот принцип вполне противоположный гегелевскому: вместо смены в поступательном движении одного-единственного и самотождественного носителя ряда его состояний — у Фихте все сохраняется в некоторого рода синхронности. (О поступательном временном ряде Фихте здесь говорит не в смысле гегелевского ряда, а в смысле некоторого временного пространства жизни и сознания, т. е. просто о том, что жизнь и сознание существуют, а не уничтожаются благодаря указанному выше принципу.)

Во-вторых. Субъект в своей деятельности выступает с «безусловной самопроизвольностью», он свободен от ограничения каким бы то ни было основанием и условием; сам творческий акт может совершаться, может и не совершаться. Эта способность субъекта к абсолютно самопроизвольному действию дополняется (и обусловливается) тем, что объект всегда выступает для субъекта как некоторая неопределенность, некоторый Х. Однако эта неопределенность, эта «иксовость» не есть следствие того, что объект неисчерпаем для субъекта сам по себе, она есть результат того, что неисчерпаема (абсолютно свободна) способность субъекта полагать каждый раз иной объект. Точно так же страдательность субъекта вытекает из того, что в «Не-Я» полагается определенная реальность, но само это действие полагания в «Не-Я» реальности есть результат того, что Я обладает полнотой действительности, в том числе и страдательностью, которая, однако, дана ему не непосредственно, но через полагание «Не-Я».

В-третьих. В той мере, в которой Я полагает себя как систему объектов, последние, казалось бы, могут относиться друг к другу последовательно, как причина к следствию, предшествующее к последующему, т. е. здесь как будто бы должен быть соблюден генетический принцип. Однако в системе Фихте он невозможен и в отношении к объекту, ибо объект не может быть сам для себя субъектом (как это возможно в системе Гегеля), следовательно, он не может вообще непосредственно относиться к другому объекту. Один объект к другому может быть отнесен только при помощи и через субъекта. Отсутствие генетической связи объектов и делает возможным то обстоятельство, что в системе Фихте объект выступает для субъекта как икс.

У Фихте субъект ограничен объектом, и наоборот, но граница эта не носит абсолютного характера. Во-первых, в момент ограниченности субъекта объект выступает по отношению к нему как неопределенность, как Х. Во-вторых, сам субъект полагается неопределенным, т. е. бесконечным в своей возможности субъектом. И наконец, понятие взаимо-смены утверждает неограниченность обоих.

Следовательно, в системе Фихте объект строится по схеме субъекта, т. е. по принципу неограниченной свободы, иначе говоря, определенность как субъекта, так и объекта выступает как *бесконечная задача*, а не как некоторое решение. Таким образом, вопрос об определении субъекта и объекта решен, но решен парадоксально, решение предполагает бесконечное продуцирование задачи. В подобном решении «принимается не какое-либо вне Я существующее Не-Я, равно и не какое-либо в Я наличное определение, а лишь задача некоторого определения, долженствующего быть предпринятым этим Я в самом себе, или же голая определенность Я» (186).

Голая определимость Я как бесконечная задача и его конкретное определение, в котором Я предстает как ограниченное (конечное), есть две формы деятельности Я — бесконечное самополагание и отталкивание обратно (рефлектирование). Эти две формы деятельности обусловливают и предполагают друг друга. Но обе они возможны в своей противоположности потому, что Я не отождествляет себя не с одной из них. Я отличает себя как от своих конкретных определений, так и от своей бесконечной деятельности (190). «Если же оно (Я. — *Л. Т.*) принимает ее (деятельность. — *Л. Т.*) в себя, то она оказывается определенной и, следовательно, не является уже бесконечной; однако же она должна быть бесконечной и потому должна быть полагаема за пределами Я» (190). Та способность, благодаря которой Я,

определенно зная свои пределы, полагает себя вне всяких пределов, которая преодолевает ограниченность рефлексии и устойчивость рассудочного мышления, та способность, в которой возможно «воссоединить несоединимое» (190), есть способность *силы воображения*. Ее особенность состоит в нахождении «между», в «парении» между конечным и бесконечным, определением и не-определением. С силой воображения как «парения между» Фихте связывает понятие времени, ибо только в этом парении возможно растянутое состояние Я, «только для силы воображения существует время» (192).

Таким образом, принципом определения субъекта, по Фихте, является не разум с его необходимостью, и не деятельность как таковая, а свободная, полагающая время сила воображения.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Представим себе воображаемый разговор между Фихте и Гегелем на тему: может ли *субъектом логики* быть **логический** субъект, иначе говоря, может ли логика сама быть субъектом.

Фихте. Нет, ибо в этом случае вне логики остается ее основная задача: принцип формирования логического содержания из не-логического.

Гегель. Да, — «характер субъекта следует определенно сохранить за понятием»[36]. В ином случае субъект логики окажется вне-понятийным, *вне-логическим субъектом*, т. е. логическое определение субъекта станет невозможным. Если же под субъектом логики понимать само понятие, то соответственно следует осмыслить и задачу логики, а именно: понять ее как формирование знающего себя понятия. «Логика, согласно этому, определилась как наука чистого мышления, имеющая своим принципом чистое знание, не абстрактное, а конкретное живое единство, полученное благодаря тому, что в нем знаема как преодоленная противоположность сознания о некоем само по себе существующем и сознания о некоем втором таком же существующем, о некоем объективном, и бытие знаемо как чистое понятие в самом себе, а чистое понятие — как истинное бытие»[37].

Фихте. Но тогда знание ограничивается пределами только знаемого, логическим оказывается только то, что известно, понятийно только то, что понятно.

Гегель. Или — *может* быть понято. Но то, что не понятно и не может быть понято по определению логики, из нее должно быть исключено. В конце концов принцип чистого мышления состоит в уяснении достоверной и ясной истины: логика занимается только тем, что может быть переведено в понятие. Формирование научного мышления (и философии как науки) — это формирование мышления, для которого действительность представлена как понятие. Какой смысл в утверждении абсолютно самопроизвольного субъекта, если для того, чтобы сделать его объектом науки, его необходимо в конце концов перевести в логическую (необходимую) форму? В ином случае субъект, оставаясь за пределами логики, служит простым напоминанием о свободе, но свободе логически не-определимой.

Фихте. И, однако, в предложенном понимании логики есть один существенный недостаток: предмет логики определен как саморазвивающееся понятие. Но что такое предмет этого понятия? Несомненно, им должна быть вне-понятийная действительность, ибо без предмета, рознящегося от самого

понятия, нет и последнего. В науке (естественной и исторической) я рассуждаю о предмете понятия (конечно, само рассуждение совершается в понятиях, но не в этом предмет спора). В логике я рассуждаю о *понятии предмета*, предполагая, что предмет этот как *не-тождественное понятию* существует. В той мере, в которой *все* есть логика (все есть понятие), она как таковая вообще невозможна. Только в отношении к иррациональному возможно рациональное.

Гегель. Не существенно, что из чего происходит. Существенно другое: в понятии нечто существует как понятие этого нечто, следовательно, в логике речь может идти только о логическом содержании. Попытка вместить в логику не-логическое есть дуализм в рассмотрении самой логики. Сущность философии (логики) в том, чтобы постичь мышление и бытие в их единстве, т. е. «ухватить сердцевину необходимости, понятие»[38], и в этом единстве — возможность самодвижения понятий.

Фихте. Действительно, сущностью философии (логики) является это отношение, но единство следует понимать не как тождество, а как взаимосмену (взаимо-ограничение) этих двух самостоятельных сущностей, их сосуществование как противоположных, которые соединяются там, где образуется их граница, т. е. которые соединяются там, где они взаимоограничивают друг друга. При этом предполагается, что есть некоторая сфера (абсолютное Я), в которой они сосуществуют непосредственно. Поскольку субъект и объект в действовании являются непосредственным единством, постольку возможна и задача наукоучения — понять субъект и объект, мышление и бытие в их противополагании, в их дуальности и взаимодействии. Их непосредственная слитность в действовании есть действительная материя мышления, разделяющего и противополагающего их, т. е. только благодаря их непосредственной слитности как материи мышления возможно для мышления осознать себя как таковое, в своем отличии от немышления.

Гегель. Но ведь задачей науки является истина. Если же первое положение оказывается положением не знания, а достоверности, т. е. не теории, а вне-теоретической действительности, то все дальнейшее движение будет феноменологией, а не логикой теории.

Фихте. Ничего подобного. Феноменологией теории я вообще не интересуюсь. Но *логикой теории* (предметом наукоучения) для меня является *отношение теории и не-теории*, а не только внутритеоретическое движение.

Гегель. При такой постановке вопроса внутритеоретическое движение вообще невозможно. Бесконечная смена теории и не-теории есть движение в дурную бесконечность, «это — непрерывное чередование отрицания и утверждения, тождество с собою, которое снова впадает в отрицание и все снова и снова восстанавливается, выбирается из этого отрицания»[39]. Разум не настолько бессилен, чтобы только отодвигать границу. Он преодолевает ее, превращая все действительное в свои собственные определения.

Фихте. Однако разум (интеллект) и не настолько ограничен, чтобы познавать только свои собственные определения и только в них двигаться свободно. Благодаря способности воображения он способен соблюдать определенную дистанцию между собой и тем, что не является им самим, понимая одновременно, что любой объект есть продукт его деятельности. Только для обыденного (и собственно научного) мышления здесь возникает

непреодолимое логическое противоречие. Суть же философствующего мышления в том, чтобы это противоречие рассматривать как бесконечную задачу.

1 *Фихте И. Г.* Избр. соч. М., 1916. Т. 1. С. 67. В последующем ссылки на это издание будут производиться непосредственно в тексте, в скобках.
2 *Гегель Г. В. Ф.* Соч. М., 1937. Т. 5. С. 677.
3 *Гегель Г. В. Ф.* Соч. М., 1937. Т. 5. С. 678—679.
4 *Ланц Г.* Бытие и сознание в философии Фихте//Вопр. философии и психологии. 1914. Кн. 22. С. 252.
5 *Фихте И. Г.* Факты сознания. СПб., 1914. С. 6—7.
6 *Ланц Г.* Бытие и сознание в философии Фихте. С. 262.
7 *Fichte I. G.* Wissenschaftslehre. 1804. VII. S. 117. Цит. по Ланцу, с. 263.
8 *Fichte I. G.* Wissenschaftslehre. 1804. VII. S. 118. Цит. по Ланцу, с. 265.
9 *Фихте И. Г.* Факты сознания. С. 5.
10 *Фихте И. Г.* Основные черты современной эпохи. СПб., 1906. С. 18.
11 Там же. С. 101.
12 *Гегель.* Соч. М., 1959. Т. 4. С. 251.
13 *Асмус В. Ф.* Проблема интуиции в философии и математике. М., 1963. С. 73.
14 *Бакрадзе К. С.* Метод и система Гегеля. Тбилиси, 1958. С. 49.
15 *Ланц Г.* Бытие и сознание в философии Фихте//Вопр. философии и психологии. 1914. Кн.22. С. 129.
16 *Fichte I. G.* Wissenschaftslehre. II. 1804. S. 195. Цит. по Г. Ланцу, с. 236.
17 *Фихте И. Г.* Факты сознания. С. 59.
18 *Ильин И.* Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте Старшего//Вопр. философии и психологии. 1912. Кн. 111—112.
19 *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. 1970. Т. 1. С. 135.
20 *Гегель Г. В. Ф.* Соч. М.; Л., 1935. Т. XI. С. 466—467.
21 *Гегель Г. В. Ф.* Соч. Т. XI. С. 462.
22 Там же.
23 Там же. С. 468.
24 Там же. С. 471.
25 *Гегель Г. В. Ф.* Соч. Т. XI. С. 471.
26 *Гегель Г. В. Ф.* Соч. Т. XI. С. 474.
27 *Гегель Г. В. Ф.* Соч. Т. XI. С. 482.
28 Там же. С. 483.
29 *Фихте И. Г.* Ясное как солнце сообщение широкой публике. М., 1937. С. 45.
30 *Гегель Г. В. Ф.* Соч. М., 1939. Т. 6. С. 297—298.
31 Там же. С. 298.
32 *Гегель Г. В. Ф.* Соч. М., 1937. Т. 5. С. 460.
33 Там же. С. 463.
34 Там же. С. 462.
35 *Гегель Г. В. Ф.* Соч. Т. 8. С. 75.
36 *Гегель Г. В. Ф.* Соч. Т. 5. С. 43.
37 Там же. С. 41.
38 *Гегель Г. В. Ф.* Соч. Т. XI. С. 404.
39 Там же. С. 471.