

ВСЕЕДИНСТВО АБСОЛЮТА И ДВУЕДИНСТВО Я

Метафизика и рефлексия в структуре «дедукции» основоположений наукоучения Фихте*

АНДРЕЙ СУДАКОВ

Доктор философских наук,
профессор, ведущий научный
сотрудник Института философии
Российской Академии Наук.

Адрес: ул. Гончарная, д. 12, стр. 1,
109240, Москва, Россия.

E-mail: asudakow2015@yandex.ru

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:

**Фихте, наукоучение, основоположение,
сознание, самополагание, противоположение,
синтез, абсолютное Я, свобода, металогическое
двуединство, философия рефлексии,
метафизика всеединства.**

Работа анализирует раздел об основоположениях «Основы всего наукоучения» Фихте с точки зрения соотношения рефлексивно-логических и метафизических элементов в наукоучении. Показано, что как сами основоположения, не исключая первого, так и ведущие к ним дедуктивные процедуры, лишь отчасти являются рефлексивно-логическими, обозначая неуловимое мыслью двуединство Я как субъект-объекта и всякого его акта как «дела-действия» (*Thathandlung*). Под рефлексивной наружностью дедукций Фихте скрываются предельные трансцендентально-философские процедуры. Металогический момент составляет при этом чистое самополагание абсолютного свободного Я; антитезис — момент различения, а синтез — момент конкретной определенности. Первое основоположение при внимательном рассмотрении

постулирует не абсолютное Я как всеединство отвлеченного субъекта, но абсолютное Я в единстве объективно-фактической и субъективно-деятельной сторон. Самополагание изначального Я совершается до сознания и должно быть философски корректно воспринято в форму сознания, не утратив трансрационального характера. Та же самая методика разграничения и сопряжения полагания и сознания, то же двуединство полагания как дела-действия проводится у Фихте и по отношению ко второму основоположению, утверждающему изначальное Не-Я. Два первые основоположения породили бы в системе безысходную антиномию оснований, если бы не восполнялись до полной картины (изначальных действий духа) третьим синтетическим основоположением, вводящим категории количественной делимости и соответственно

* Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, проект № 15-03-00211, «Метафизика в интеркультурном пространстве: история и современность».

представление о конечных Я и Не-Я. Изначальные действия свободного духа и выражающие их основоположения системы его философской рефлексии существуют в неразрывной связи и различаются только в рефлексии. В составе этого трансцендентального единства полным выражением метафизического положения дел служит третье основоположение, в синтезе которого должны заключаться все возможные значимые синтезы мысли; выражаемый же первым основоположением абсолютный тезис придает целому системе наукоучения крепость и завершение.

В этой связи рассматривается онтология титических суждений у раннего Фихте; одним из таких суждений является фихтеанский аналог кантовского постулата трансцендентальной свободы человека. Однако, если рефлексия претендует объять металоогическое в Я, возникает соблазн чисто рефлексивной, неоплатонизирующей метафизики абсолютного Я как всеединства. В статье показано, что на протяжении раздела об основоположениях всего наукоучения Фихте приходится дважды преодолевать этот соблазн, мотивированный неосторожностью его собственных формулировок.

Приступая в «Основе всего наукоучения»¹ к созданию системы философского знания, Иоганн Готтлиб Фихте сталкивается с парадоксальным обстоятельством: исходный принцип теории знания не может быть получен путем логической рефлексии, средствами светлого сознания в обычном его виде. Здесь ведут речь об условиях возможности всякого сознания и всякой рефлексии; поэтому сознание и рефлексия, до известного предела, не правомочны действовать здесь логически. Однако всякая система науки предполагает достоверные основоположения, каждая частная наука имеет одно основоположение. Поэтому для восхождения к основоположениям знания, как первоосновам системы, Фихте предлагает иной, *не сугубо рефлексивный* путь: путь от очевидных фактов сознания. Коль скоро будет установлено положение, которое каждый человек не откажется признать «за нечто совершенно достоверное и установленное» (Фихте 1998, 75), причем «без всякого дальнейшего основания» (ibid.), — одновременно с ним должно быть с необходимостью признано первоосновное дело-действие (Thathandlung) всякого сознания и, соответственно, также — всего наукоучения (Фихте 1998, 74). Это дело-действие не встречается и не может встречаться среди фактов (эмпирических определений) сознания, — однако, лежит в основании всякого сознания и делает его возможным (Фихте 1998,

1 Мы используем в статье перевод основополагающего текста раннего фихтеанства, подготовленный и изданный Б. В. Яковенко. Однако хотим обратить внимание, что, несмотря на то, что хотя интересующий нас раздел работы свободен от критических разночтений с оригиналом, само название произведения Яковенко передал неточно: в оригинале *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Немецкое *gesamt* означает целокупный, весь, всецелый, но никак не общий в отличие от какого-либо прикладного.

73). Оно есть постольку необходимое «основание всякого сознания» (Фихте 1998, 74). Самоочевидное (или признаваемое каждым за самоочевидное) положение сознания, каково бы оно ни было, есть все же только факт эмпирического сознания, пусть даже высший такой факт. Оно должно быть признано именно *вместе с основоположением*, — но оно не может быть само признано этим основоположением. В основании системы наукоучения, как в основании системы необходимых действий духа, лежит у Фихте не *всеединное*, а *двуетдинное* положение. На это с определенностью указывает то обстоятельство, что это основание составляет не одно всеединое основоположение, но *совокупность* основоположений.

Причем эти основоположения, — прежде всего — первое, совершенно безусловное основоположение, — суть совершенно определенно положения о бытии, т. е. метафизические положения. Конечно, перед нами послекантовская, критическая метафизика, что мы далее и увидим со всей ясностью. Однако ее основоположения тем не менее не суть все же только положения о сознании или самосознании Я, они суть *также* метафизические тезисы о безусловном бытии (этого Я). Это бытие мыслится в *необходимой* связи с чистым и эмпирическим *самосознанием*, это не есть уже безусловное предметное бытие старого докантовского догматизма. Однако метафизическое, а на известном уровне и трансцендентально-теологическое, содержание этих положений совершенно непозволительно растворять в рефлексивных рядах «философии самосознания». *Самая вещь* (пласт дорефлексивной онтологии) присутствует в них в *неразрывной и неслиянной* связи с чистым самосознанием Я, а в известном смысле, — присутствует даже *до сознания и безотносительно к нему*.

В данной работе мы предполагаем рассмотреть своеобразные «дедукции», содержащиеся в разделе об основоположениях «Основы всего наукоучения» Фихте, именно с точки зрения соотношения метафизических и логически-рефлексивных моментов в них. Как выяснится в ходе нашего рассмотрения, именно там, где философствующий будет соблазнен признать всевластие философской рефлексии, «философии самосознания», уже на уровне этих первооснов, в ткани фихтева конкретного идеал-реализма свободы будут являться искушения монистической метафизикой, которая впоследствии у Шеллинга, Эдуарда фон Гартмана и у русских христианских философов-приобретет форму «метафизики всеединства». Как увидим, однако, мысль Фихте преодолевает эти искушения; не в последнюю очередь потому, что не согласна удовольствоваться *одним всеединным принципом*.

НА ПУТИ К ПЕРВОМУ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЮ: РЕФЛЕКСИВНАЯ НАРУЖНОСТЬ И МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ ЯДРО

Положений, самоочевидных для всякого сознания, может быть много, и Фихте считает приемлемым выбрать из этого возможного множества. Избранное им положение, по его признанию, хотя и не единственное в своем роде, но имеет то преимущество, что от него «всего короче расстояние»

до цели рефлексии наукоучения (Фихте 1998, 74), — иначе говоря, между ним и первым основоположением помещается наименьшее число шагов рефлексии.

*а) «Дело» духа:
антиномия в рефлексии первой очевидности
и первое искушение всеединством*

Всякий, утверждает Фихте, признает как достоверное положение: «А есть А». Оно полагается в сознании безусловно, «без дальнейших оснований» (Фихте 1998, 75). Но что же именно в нем полагается? В нем отнюдь не полагается *существование* А, т. е. оно не равносильно положению «А есть». Об этом существовании в связи с таким утверждением не возникает даже и вопроса. Дело вообще не в содержании, а в форме этого положения: не в том, *что именно есть А*, а в том, *что мы знаем* об этом А, т. е. как это А — чем бы оно ни было — присутствует в форме представления (ibid.).

В этом положении утверждается только, что, «если А есть, то есть А» (ibid.), — утверждается существование *необходимой* связи между этими «если» и «то», или, говоря определеннее, — существование *необходимой связи между первым и вторым полаганием А*. Безусловно и без дальнейших оснований полагается *только эта необходимая связь* (Фихте 1998, 75–76). Фихте обозначает ее как Х. Это Х — необходимая связь двух полаганий А, и эта связь есть правило, согласно которому судит всякое разумное Я. Это правило суждения дано Я, а поскольку оно устанавливается безусловно, нужно думать, что оно дано Я самим же Я (а не предметным определением), — постольку Х полагается в Я и через само Я (Фихте 1998, 76). Х есть связь полагания А и абсолютного полагания того же А, состоящего под условием действительности первого полагания А. Следовательно, если и поскольку Х как правило связи двух полаганий А полагается в Я, само А, с которым соотносится Х, также должно полагаться в Я (ibid.).

А, стоящее в положении «А есть А» в позиции субъекта, и А, стоящее в позиции предиката, соединяются через Х, и значит, Х соотносится с обоими А. Следовательно, оба А, если и поскольку они полагаются, полагаются в Я. При условии, что полагается А, стоящее в позиции субъекта суждения, безусловно полагается также А, стоящее в позиции предиката суждения. Если *А полагается в Я*, то оно *полагается*, или, что то же, оно *существует* или же *реально*. А есть (реально) для судящего Я *исключительно только в силу того, что оно положено в Я вообще* (ibid.). При этом Я есть нечто такое, что всегда равно себе, самоидентично: Я есмь Я; Я = Я (Фихте 1998, 77). Это положение оказывается у Фихте *равнозначным* с тем, которое он обозначил выше как Х, т. е. с *необходимой связью полаганий эмпирического определения сознания*. Рефлексия, говорит философ, не приметно привела нас к положению «Я есмь», как «выражению некоторого *факта*» (ibid.). Итак, Х «равно» (=) «Я есмь Я» и полагается с той же самой безусловностью (ibid.).

Однако здесь же утверждается: «А есть А» (= X) имеет «совсем другое значение» (ibid.), чем «Я есмь Я». Равенство «А есть А» = X имеет силу только в том смысле, что, если А полагается, то оно положено как определенное; это равенство значимо условно, зависит от условия, — от фактического полагания А «с предикатом». Напротив, «Я есмь Я» значимо непосредственно и безусловно, будучи равно X, — оно полагает Я как таковое, без условий, с предикатом его равенства себе. Постольку, во всяком случае, со стороны формы «Я есмь Я» не может быть названо «равным» «А есть А» = X. Таким образом, в структуре философской рефлексии первого основоположения обнаруживается своего рода *антиномия*: «Я есмь» равно «А есть А» = X, но в то же самое время «Я есмь» также и не равно и не может быть равно «А есть А» = X. Если X есть для Фихте «высший факт эмпирического сознания, лежащий в основании всех других» (Фихте 1998, 78), то и само «Я есмь» есть на этом шаге рефлексии не более, чем *факт эмпирического сознания*. Оно пока что основано только на некотором факте, имеет сугубо фактическую значимость (Фихте 1998, 77). Если (должно быть) достоверно X, то (должно быть) достоверно также «Я есмь», — однако, достоверность X есть «факт эмпирического сознания», такова же, следовательно, и достоверность «Я есмь» (Фихте 1998, 77–78).

Откуда же, однако, возникает у философствующего иллюзия беспримесной самоотжественности Я как субъекта полагания себя и, соответственно, логического равенства между X и «Я есмь Я»? На чем держится, говоря кантиански, трансцендентальная кажимость абсолютной правоты сторонников тезиса в вышеупомянутой антиномии (которые суть также сторонники шеллингианской трактовки абсолютного Я, а в дальнейшем развитии — той или иной версии «метафизики всеединства»)? Можно предположить, что она держится на признании обоих отождествляемых положений *тезисами рефлексии*, в пользу чего говорит отмеченное только что обстоятельство: то, что «Я есмь» есть здесь только эмпирическая данность, *факт эмпирического сознания*. Если же основоположение и X одинаково суть положения рефлексии, то основоположение может (но это значит — должно) быть схвачено в некотором рефлексивном сознании, или исчерпано рефлексией (эмпирическим сознанием Я), так что все противоречия и несоизмеримости в нем могут (и должны) быть преодолены движением рефлексии. Между тем на пути этого утверждения стоит антитезис: безусловное полагание чего-либо не может быть схвачено рефлексивным сознанием, и потому «А есть А» = X не равно «Я есмь Я». Как увидим далее, Фихте предлагает разрешение антиномии, намечающейся между первым и вторым основоположениями, поскольку они признаются как метафизические утверждения (утверждения о реальности), через взаимоограничение значимости тезиса и антитезиса. Синтез через взаимоограничение тезиса и антитезиса — этот прием, что не сразу заметно, подготавливается философом уже в рефлексивном пути к первому основоположению.

Однако этот путь, по существу, — только рефлексивная *наружность* философской мысли Фихте в рефлексии первого основоположения. Логическая

связь между положениями по правилам силлогистики, суждение о «равенстве» между положениями в сознании, как и вопрос об отношении между тезисом, антитезисом и синтезисом, суть все же только логический уровень рассуждения. То же самое рассуждение, та же самая рефлексия есть между тем одновременно также движение трансцендентальной мысли, движение от «А есть А» (обозначенного как необходимая связь двух полаганий) к «Я есмь Я», как лежащему в основе полаганию, «дело-действию», которое уже не может быть, в строгом смысле слова, определением фактического (эмпирического) сознания некоторого А, но которое только и делает его возможным. Эти положения стоят в связи основания и обоснованного, причем в данном случае это — трансцендентальное основание. Достаточно, впрочем, уже и того, что эти действия (и положения) сознания *состоят друг с другом в необходимом отношении обоснования*; они *необходимо сопряжены*, и второе (эмпирическое и фактическое) положение есть само по себе не более, однако, и не менее, чем необходимая связь полаганий (т. е. опять-таки действий Я). Первое положение также представляется незамутненно-дистиллированным самотождеством только до первого определения. Вернее говоря, оно представляется самотождеством Я только до тех пор, пока не осознается (или если забывают об этом, пока не вспомнят), что само это положение есть не просто метафизическое, но критико-метафизическое основоположение, и потому есть положение о бытии Я *для себя*, а не *в себе*. Утверждение основоположения как тезиса о в-себе-бытии абсолютного Я отрывает его от действительно сознающего Я, от эмпирического самосознания, но это значит: отвлекается от того, что всякое Х, не исключая эмпирической самости, дано в Я и для Я; переходит и игнорирует границу, фундаментальную для наукоучения Фихте. Такой тезис есть, в терминах Фихте, основоположение *спинозизма*².

Спиноза, формулирует Фихте, вышел за пределы положения «Я есмь», т. е. Я-для-себя, или, если смотреть на это положение с другой стороны, — «за пределы данного в эмпирическом сознании чистого сознания» (Фихте 1998, 84); обобщая, Фихте утверждает: «если переступить за пределы *Я есмь*, то неизбежно придешь к спинозизму» (*ibid.*). Хотя Спиноза признавал единство эмпирического сознания, но только — в его собственных пределах, в ряду представлений; однако трансцендентального основания, чистого сознания Я, в этом ряду нигде не встречается, поэтому можно сказать, что Спиноза отрицал чистое сознание. Я, также и согласно Спинозе, существует как Я только для самого Я, но Спиноза задает трансцендентный вопрос о том, чем может быть Я для чего-то вне Я (*ibid.*). Спиноза совершенно вынес свою опорную точку, свое абсолютное Не-Я, которое в терминах Фихте должно само оказываться неким Я, но которое никогда не достигает сознания как Я, за пределы действи-

2 Когда поэтому Шеллинг квалифицирует себя в письме Гегелю от 4 февраля 1795 г. как «спинозиста» («Между тем я сделался спинозистом! Не удивляйся» (цит. по: Buchner 1980, 23)), он делает это в фихтевском аутентичном понимании спинозизма и тем самым совершенно ясно констатирует свое разногласие с наукоучением.

тельной самости и ее сознания. Это — Бог или чистое сознание, все же частные разумы и сознания суть только модификации (модусы) этого чистого сознания. Спинозово абсолютное Я никогда не достигает сознания себя, самосознание остается прерогативой его эмпирических модификаций; модификации же, или фактические Я, никогда, в свою очередь, не достигают сознания абсолютного Я. В качестве такого метафизического монизма единой субстанции спинозизм последователен и неопровержим (*ibid.*); однако он неопровержим только потому, что доказывающий и опровергающий разум бессилен последовать за Спинозой в ту область, в которой он выдвигает свои положения; выражаясь по-кантиански, потому, что система спинозизма есть *трансцендентный* реализм, постулирующий нечто за гранью возможного опыта. Спинозово божественное абсолютное Я есть *вещь в себе* и *никогда не существует для себя*; однако именно поэтому Спиноза утверждает отношение *реального обоснования* (субстанция и ее модусы) между этим абсолютным бессознательным Я и частными субъектами. Субстанция Спинозы обосновывает свои модификации только реально, не имея ни надобности, ни возможности какой-либо отличной от реальной каузальности идеальной деятельности. Субстанция Спинозы живет и действует только в одном ряду — в ряду эмпирических явлений и представлений, и все, что можно сказать о ней и о ее модусах, выразимо только в таких эмпирических представлениях. Спинозизм есть трансцендентный монизм бессознательного Я, — постольку метафизика натурфилософа Шеллинга и метафизика Эдуарда фон Гартмана суть в терминах Фихте такой же спинозизм. Фихте признает последовательность спинозизма как системы, но упрекает его не в ложном исходном пункте, т. е. не в том, что спинозист якобы исходит из абсолютного Не-Я, — а в игнорировании субъектной стороны абсолюта, т. е. в трансцендентном монизме основоположения. Правота его в этом упреке свидетельствуется и тем, что спинозист всегда стремится иметь по возможности только одно основоположение.

Итак, в метафизической почве философской рефлексии первого основоположения фихтева наукоучения скрыто необходимое сопряжение чистого Я и предметного сознания А (даже для случая, когда это А само есть Я и когда, следовательно, речь идет о предметном *самосознании*). Необходимый же синтез факта и его трансцендентального основания в метафизической глубине философской рефлексии, ведущей у Фихте к установлению первого основоположения, заставляет утверждать, что само это первое основоположение, представляющееся на поверхности дистиллированно-чистым тождеством, равенством, (все)единством чистого Я, есть в действительности *основоположение двуединого начала* и постольку философский первопринцип отнюдь не для *системы тождества*, но для философии *монодуализма*.

Х, т. е. правило связи двух полаганий А, рассмотренное как действие человеческого духа, есть суждение. Это значит, что в основе всякого суждения лежит основоположение «Я есмь Я», или фактическое «Я есмь»: «прежде всякого положения в я должно быть положено само Я» (Фихте 1998, 78). «Я есмь Я»

предстает как «основание для объяснения всех фактов эмпирического сознания» (ibid.), высший из которых и есть само Х. Безусловно полагаемое «Я есмь Я» или «Я есмь» служит основанием всякого действия духа, выражает собой «чистый характер» деятельности духа, в отвлечении от всех возможных эмпирических определений этой деятельности (ibid.). Чистый характер деятельности есть постольку *чистый синтез полного Я*, выражающийся в теоретическом отношении как *синтетическое суждение*, а в практическом отношении — как практическое *определение, реальное обоснование*. Чистая деятельность Я представляется с этой точки зрения как его *безусловное самополагание*. Кажалось бы, это должно означать, что первое основоположение фихтева наукоучения представляет собою дистиллированно-чистое, как источник четырех райских рек в Ветхом Завете, (все)единство простого и абсолютного самотожества Я; что система критицизма начинается с этого простого и абсолютного Я, а система спинозизма — с абсолютного и также простого Не-Я³. Соответственно, при таком монизме первоначально венцом системы философии должно быть не что иное, как (теоретическое и практическое) самополагание этого же (все)единого абсолютного Я, — тезис божественного Я, однако не как «всяческого во всех» (1 Кор. 15:28), а именно и просто как всеединого Я; даже *не как личности* — по той причине, что личность предполагает единство сознания, а самополагание чистого Я, по словам самого Фихте, не только не обязательно вступает в форму представления, но вообще не может являться в эмпирическом сознании; следовательно, как исходное чистое самополагание, так и математически равная ему единица чистого самополагания Я в конце естественной истории духа не только могут, но должны представляться *актами бессознательного*.

И однако эта величественная на первый взгляд метафизическая перспектива есть в действительности грандиозный философский соблазн; во всяком случае она не представляет собою выражения трансцендентально-философской позиции Фихте Старшего, — по крайней мере, в пору «Основы всего наукоучения». Не только потому, что чистый исходный тезис самосущего и постольку абсолютного Я не имеет в фихтевом наукоучении полноты живой действительности (не только в сознании, но даже и до сознания) без антитезиса и, главное, синтеза сопологаемых и постольку «делимых» Я и Не-Я, — так же, как чистая идеальная деятельность Я не составляет целого и самоопределимого Я без реальной или объективной его деятельности, — более того, без некоторой деятельности, которую приходится приписать самому Не-Я. Как высший факт эмпирического сознания представляет собою у Фихте синтез, так и высшее основание деятельности Я не может даже проявиться как таковое без обоснованного, т. е. без системы действий теоретического и практического духа, которая и предстает в таком случае исполнением и «полноценным определе-

3 Как это утверждает молодой Шеллинг в цитированном выше письме-автореферате к Гегелю от 4 февраля 1795 г. (цит. по: Buchner 1980, 23).

нием» обоснованного в абсолютном Я объективного и субъективного духа⁴, — именно как конкретного многообразия живых форм, а отнюдь не как нирваны всеединого бессознательного Я. Но это положение требует для своего полного обоснования широкой систематической перспективы, охвата обоих элементов системы трансцендентальной философии, «теоретического сознания» и «науки практического». На такую перспективу мы никак не можем здесь претендовать. Однако, чтобы оспорить эту шеллинго-гартманову трактовку основоположений фихтева наукоучения, достаточно присмотреться лишь к той рефлексии, которая приводит у Фихте к установлению первого основоположения, тезиса абсолютного Я, — и мы заметим тогда то (нетривиальное) обстоятельство, что основополагающее и абсолютное Я *отнюдь не является у Фихте столь простым и (все)единым*, каким оно требуется для вышеназванной трактовки.

*б) «Действие» духа: исходное Я
между сознанием и самополаганием*

Итак, «прежде всякого полагания в я должно быть положено само Я». *Как же именно оно должно быть положено?*

Чистая деятельность абсолютного Я есть самополагание. Но это верно только в том случае, если мы оставим в стороне «отдельные эмпирические условия» (Фихте 1998, 78) этой деятельности. Поставим, однако, вопрос: а возможно ли, позволительно ли, и если да, то в какой мере позволительно отступить в сторону эти «отдельные эмпирические условия», если даже самое X, раскрывающееся для рефлексии как «А есть А», и далее — как «Я есмь (Я)», — есть также лишь высший «факт эмпирического сознания» (ibid.)? Имеет ли Я реальность и живую действительность *помимо* всех фактов сознания, если самое сознание есть эмпирический факт, — или же оно реально только в единении с системой актов и соответственно фактов сознания, как его верховное и безусловное трансцендентальное условие и основание? Фихте формулирует, а затем даже повторяет, два трансцендентально-философских тезиса: «Я полагает себя самого, и оно *есть* только благодаря этому самоположению. И наоборот, Я *есть*, и оно *полагает* свое бытие только благодаря своему бытию» (ibid.). Я есть одновременно и деятель и продукт действия, действующий и результат действительности. Я как трансцендентальное основание есть и «дело», и «действие», — и «как», и «что». «Дело и действие», говорит нам далее Фихте, суть одно и то же, «дело-действие», и притом даже — единственно возможное «дело-действие», выражаемое положением «Я есмь» (Фихте 1998, 78–79). Однако весь вопрос только в том и состоит, есть ли это положение — *и даже полагющее его Я* — то безусловно простое всеединое Я, которое ранний Шеллинг считал возможным отождествить со своим безличным божеством. Или, формулируя проблему несколько иначе: в самом ли деле выражение («полное

4 А вовсе не «разрушением конечного», уничтожением конкретного воплощенного духа, как то представляется в проекте раннего Шеллинга, прямым текстом говорящего о «Я, поскольку оно уничтожило (zernichtet) все теоретическое» (цит. по: Buchner 1980, 23).

определение», какое требуется всякой трансцендентальной рефлексией, начиная с «Критик» Канта) основополагающего дело-действия духа есть *только первое основоположение*, — только тезис абсолютного Я?

Деятель и продукт его действительности суть одно и то же? Да, они суть *одно и то же Я*, в двух его аспектах: как безусловно полагающее/полагаемое Я и как «сущее Я», как *свобода и бытие*, как субъект и объект. Безусловно полагающее Я есть *только субъект*, не только в логическом смысле, как субъект в суждении «Я есмь Я», но также и метафизически, — однако же, *именно поэтому* оно и не проявляется и не выступает как предметная данность ни в каком предметном (эмпирическом) сознании или представлении; поскольку же оно является хотя бы только в эмпирическом сознании «Я есмь», — постольку это сознание, и соответственное ему бытие или существование чистого основополагающего Я, или само это Я как «сущее Я», есть не что иное, как *объектная сторона чистого основополагающего Я*, необходимо сосуществующая или сопологаемая в нем с *субъектной стороной чистой идеальной самодеятельности*, наличная в первооснове *одновременно* с субъективностью, а отнюдь *не тождественная* этой субъективности. В самом деле, если отношение обоснования между субъектом и его продуктом в первоосновном дело-действии, в трансцендентальной самости чистого Я, действительно имеет силу в обоих направлениях, т. е., если сущее Я имеет своим трансцендентальным основанием самополагающее Я, а самополагающее Я, в свою очередь, имеет своим метафизическим основанием сущее Я (ибо именно таков смысл выражений: *Я есть благодаря самополаганию и полагает себя благодаря своему бытию*), то чистый дистиллированный (особой философской процедурой возгонки) от *всякой* предметности субъект, как абсолютно непредметная Яйность, уже не может быть признан единоличным (едино-безличным?) творцом и основанием всей системы фактов сознания и тем более *всей системы природы*.

Я есть потому, что полагает себя, и полагает себя потому, что безусловно есть (Фихте 1998, 79). Можно даже определить Я как то, бытие или сущность чего состоит в одном лишь самополагании себя как сущего (*ibid.*), в существовании для самого себя (Фихте 1998, 80). То, что не существует для себя самого или что не полагает само себя как сущее, не есть Я (*ibid.*). Первоосновное дело-действие духа во всяком частном полагании Я полагает себя не только «в себе», но и «для себя» самого, или, определеннее, — как существование для себя самого. Однако первоосновное дело-действие духа не встречается среди фактов эмпирического сознания, само оно есть не факт сознания среди прочих фактов, но лишь трансцендентальное основание всех подобных фактов. Сознание, конкретнее говоря, самосознание, не составляет поэтому необходимого условия Яйности; Я, сознающее себя, и Я, полагающее самое себя, не есть одно и то же. Я есть и абсолютный субъект, и одновременно необходимо и неотмыслимо оно же есть и «*объект* рефлексии абсолютного субъекта» (*ibid.*). Эти два аспекта Яйности у Фихте никак не могут быть названы *тождественными*, — иначе философу не было бы рационального

смысла предостерегать от их возможного *смешения* (что тождественно, то «смешано» самой природой вещей) (*ibid.*). Эти два аспекта Яйности существуют в самом Я вместе и неразрывно, и потому они должны быть представлены вместе и неразрывно также в философской рефлексии наукоучения, как верном зеркале системы необходимых действий духа. Постольку, когда Фихте в первом пункте своей «Основы всего наукоучения» именуется по ходу рассуждения первоосновное Я, выражаемое основоположениями, «абсолютным субъектом», это именование совершенно правомерно как обозначение *момента* полной действительности Я, — но совершенно неправоммерно принимать его за *полное* выражение всей его действительности. Фактически уже здесь первоосновное или абсолютное Я выступает как субъект-объект. Я есть, поскольку полагает себя для себя, и полагает себя, поскольку действительно как сущее Я. Вступая в форму представления или сознания, Я становится объектом *для себя*, получает определенность некоторого нечего *для себя*. Другое дело, что форма самополагания не тождественна этой форме самосознания, а может осуществляться и «в отсутствии действительного сознания» (*ibid.*). От самополагания (а не от саморефлексии и самосознания) чистой Яйности как двуединства, как действующего и сущего, как свободы и бытия, человек ни в каком случае не может отвлечься, хотя он и может отвлечься от отдельных моментов этого самополагания, как и от отдельных определенных эмпирического самосознания. Но субъект этого безусловного самополагания уже потому только не есть простая единица, тождество и всеединство чистого самосознания Яйности, что всякое сознание, и в том числе (если даже не преимущественно) самосознание и представление о себе, есть не только *полагание*, но и *полагаемое нечего* или определенность, нечего *сущее как Я*. Предметный же состав этого сущего Я отнюдь не тождественен чистому акту самополагания, он полагает также некоторое «что». Это объективное самополагание уже не умещается в логическую формальность «Я есмь Я» как аналитического суждения; хотя, если понять его как синтетическое суждение, то на этом уровне рефлексивного пути еще неясно, что же именно оно синтезирует. Искусительное и соблазнительное для философа тождество бытия и самополагания в Я рассыпается еще раз и с новой стороны в следующей рефлексии Фихте: *Полагание себя и бытие есть относительно Я одно и то же*. Я есть, потому что оно полагает себя; эта сторона дела может быть выражена положением: «*Я есмь безусловно потому, что Я есмь*» (Фихте 1998, 81). На этой стороне дела, которую можно было бы назвать аспектом «что» чистой Яйности, рефлексия, однако же, не успокаивается, она включает также и обратное обусловливание: «*Я есть то самое, чем оно себя полагает <...> Я есмь безусловно то, что я есмь*» (*ibid.*). Постольку безусловность самополагания абсолютного Я раскрывается в философской рефлексии Фихте как двуединство субъективного и объективного моментов Я: «*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*» (*ibid.*).

Чистое трансцендентальное Я, как безусловное условие всякого акта духа, воспринимается в форму сознания, представления, рефлексии, но оно воспринимается в эту форму, если выразиться определеннее, как *свободное самополагание некоторого определения разумно-свободного Я*. Я потому и полагает себя как Я, что оно всегда уже есть как сущее свободное Я, — и Я полагает себя как то, что оно есть в этом качестве, как тот субъект-объект, который оно с определенностью есть. В этом отношении *бытие* и *самополагание* в самом деле синонимичны и *тождественны*, но этого никак нельзя сказать о *бытии* и *сознании*. Чистая трансцендентальная рефлексия Я, направленная Я на себя, есть в фихтевом наукоучении не просто замкнутое в себе самосознание (предметного) сознания, но именно *сознание самополагания*, сознание сущей свободы, которая как сущая всегда больше простого представления о себе и, более того, которая всегда есть также своя собственная задача. В спинозизме самосознание Я всегда и необходимо (может быть) тождественно его самополаганию, но это тесно связано с тем обстоятельством, что в спинозизме, по существу, нет и не требуется практической философии; идеал деятельности Я или вовсе отвергается, или же полагается столь недостижимо высоким, что даже подобие ему признается превосходящим способности конечных разумных существ.

Окончательная формулировка первого основоположения, после всех этих соображений, гласит: *Я первоначально безусловно полагает для себя свое собственное бытие* (ibid.). В этой формулировке опять, совершенно неожиданно, стирается то *неразмыслимое двуединство начал*, в качестве которого на протяжении всей предшествующей такому итогу рефлексии осмысливалось безусловно полагаемое чистое Я. Вследствие этого у получивших такой итог опять возникает призрачное искушение «метафизикой всеединства» в форме философии простого и вполне отвлеченного (от бытия и рефлексии бытия) абсолютного Я. Однако это — не более чем только соблазн, искушение и уклонение. Если (даже абсолютное) Я безусловно полагает себя как сущее, как *бытие*, причем полагает себя так во всяком частном и определенном своем полагании, и прежде всего — в самополагании, — если Я «есть ... лишь для полагающего и полагает лишь для сущего» (Фихте 1998, 80), то двуединство всякого, даже основоположного и абсолютного, Я пред-полагает некий *состав* этого сущего Я, некоторое *содержание существования* даже и абсолютного, всегда безусловно с необходимостью полагаемого Я, некоторое «что», в качестве которого это Я себя необходимо полагает. Между тем в первом основоположении — во всяком случае, если принимать его в его итоговой формулировке у Фихте — есть только *указание* на это *содержание сущего Я*, однако еще не дано более ясных определений того, что именно оно собой представляет. Если же в основоположении науки, претендующей быть верным выражением системы необходимых действий человеческого духа, вместо ясного определения этого «что» находится только требование (свободное место для) этого «что», — то напрашивается вывод, что такое основоположение, взятое

в отдельности, не является верным выражением первоосновного дело-действия человеческого духа, — именно в том случае, если принимается, что такое дело-действие всегда имеет определенное предметное содержание, — и что этим верным выражением могут быть признаны разве только все три основоположения наукоучения, взятые вместе.

НА ПУТИ КО ВТОРОМУ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЮ: УСЛОВИЯ ВОЗМОЖНОСТИ ПРОТИВОПОЛАГАТЬ

а) «Дело»: форма и материя противоположения

При установлении второго основоположения своей философии Фихте намерен пользоваться тем же методом, что и при установлении первого: от утверждения факта опыта Я, выраженного в некотором самоочевидном для всякого разумного существа положении, — путем абстракции от эмпирических определений этого факта, — прийти к лежащему в его основе дело-действию духа, или Я (Фихте 1998, 85). На этот раз исходным очевидным положением служит «—А не есть А». Едва ли кто потребует его доказательства. Если бы, однако, такое доказательство было возможно, оно могло бы быть только рефлексивным выводом данного положения из некоторого другого как исходного. В системе наукоучения на роль этого исходного есть только один кандидат — абсолютный факт эмпирического сознания, мнимо-самотождественное полагание Я через самого себя, $X = «А есть А»$. Однако, если новое положение должно выводиться из такого исходного, то исходное положение пришлось бы приравнять к положению «—А есть —А» (= «если противоположное А полагается, то оно полагается» (ibid.)). Но если эта равнозначность правомерна, то связь полаганий, утверждаемая последним положением, не есть вывод из X , а есть та же самая связь, что и в X , и никакой дедукции на деле не происходит: перед нами снова то же «А есть А», что и при установлении первого основоположения (ibid.). Следовательно, будь доказательство второго безусловного положения духа возможно, то подлинно безусловным и постольку полным выражением изначального дело-действия духа было бы положение (действие духа), лежащее в основе первого основоположения наукоучения; но в таком случае у наукоучения было бы только одно подлинное основоположение, а именно, — это первое основоположение.

Коль скоро же это не так, уже можно предполагать, что изначальное действие духа будет иметь несколько более сложный вид, нежели исходное в данном гипотетическом, но оспариваемом у Фихте, случае (все)единство сознания. Дело уже не может ограничиться простым самополаганием Я для себя, и единственной исходной посылкой системы не может быть абсолютное (все)единое Я.

Повторяя методические шаги, уже пройденные при утверждении первого основоположения, Фихте задается вопросом: полагается ли фактически, и какой именно формой действия, противоположность А? «Форма противо-

положения», «–А» вообще, есть нечто беспредпосылочное и изначальное, т. е. «–А» противопоставляется без условий просто потому, что оно противопоставляется, а не в силу полагания «А». Форма противопоставления противоположна форме полагания (Фихте 1998, 86). Противопоставление есть столь же изначальное действие Я, как и полагание, «никаким условиям не подчиняющееся и никаким более высоким основанием не обосновываемое» (ibid.). Однако силой этого абсолютного действия Я «–А» противопоставляется все же некоторому определенному А. «–А не есть то, что есть А» (Фихте 1998, 88), и знать, что такое –А по содержанию, можно, только зная содержание А. Значит, «первоначальное противоположение», как действие, и положение «–А не есть А», как его проявление в мысли, как и основоположение теории знания, выражающее это изначальное противоположение, будучи безусловны по форме, обусловлены по содержанию.

Каким же может и должно быть это изначальное действие противоположения? Форма –А как противоположения есть только противоположение вообще, противоположение некоторому А; действие противоположения наделяется определенным содержанием только в противоположении какому-нибудь определенному А, «само оно не есть что-либо определенное» (ibid.). Значит ли это, что изначальное противоположение лишено материи, есть положение *ничто*, «пустого места»? Это исключено; чистая форма без всякого содержания, логический формализм, не может претендовать на статус безусловного фундамента всякого действия духа, и, в частности, всякого знания. Что же это за содержание? Изначально и безусловно полагается (=полагает себя) только Я. Противопоставлять можно только этому Я. Поэтому действие безусловного противоположения есть действие полагания противоположности Я, а таковая есть Не-Я; итак, в основе всякого эмпирического противоположения лежит действие безусловного по форме и обусловленного по содержанию противоположения некоторому Я некоторого Не-Я с предикатами, противоположными свойствам этого Я (ibid.). «Я безусловно противопоставляется некоторое Не-Я» (ibid.).

*б) «Действие»: тождество самосознания
или живая связь сознаний Яйности?*

В приведенном размышлении Фихте сосредоточен на *продукте* изначального противоположения, на том, *что* противопоставляется. Несколько ранее он остановился на вопросе о *субъекте* этого действия, о деятеле, *который противопоставляет*. Уже здесь, как и в первом основоположении, эти отмеченные философом два аспекта — продукт действия и деятель, «дело» и «действие» — даны и осмысляются в неразделимом дву-единстве, которое, однако, как и в случае первого основоположения, появляется сильное искушение принять за тождество. Разграничение и конкретное видение этого отношения становится возможно только благодаря разграничению *полагания* и *сознания*, акта изначального Я и акта простой рефлексии, благодаря большей определенности в понятии *субъекта*. Достаточно ясно, что речь не идет о логическом субъек-

екте — в *логическом* положении «тождество субъекта и предиката» есть условие возможности положения как такового, а потому, будь логический субъект полагания предельным условием нашей субъективности, противоположение как таковое, логическая форма которого противоположна логической форме полагания, было бы решительно невозможно (Фихте 1998, 86). Возможность противоположения как такового предполагает, однако, *тождество* полагającego и противоположающего субъекта, единство и непрерывность деятеля, действующего в обоих этих актах. В самом деле? Или речь идет при этом все же только о единстве или тождестве *сознания* деятельности? Терминология Фихте в рассматриваемом параграфе работы странно колеблется: сначала он говорит, что «возможность противоположения как такового ... предполагает тождество сознания» (ibid.). Однако в ткани следующей за этим тезисом рефлексии эта догма философии (само)сознания не выдерживается, да и не может быть сохранена; Фихте намерен осмыслить «путь, проделываемый действующим в этой функции Я» (ibid.). Он возвращается к уже установленному: просто положенное А (Я) полагается равным А (Я) как предмету рефлексии. Абсолютное действие противоположения противопоставляет этому объективному А (Я) некое $\neg A$ (Не-Я), а затем рефлексия признает его противоположным также и просто положенному А (Я), вследствие равенства последнего объективному А и вследствие трансцендентального условия возможности этого сугубо рефлексивного, мыслимого, создаваемого равенства — равенства полагającego Я и рефльтирующего Я *вообще* и равенства полагającego и рефльтирующего Я *в данных действиях* (положения и противоположения) *в частности*, и *в суждении о них*. Однако, если уже выяснено неразделимое двуединство безусловного полагания и объективирующей рефлексии во всяком претендующем на изначальность действию Я, — если уже признано, что во всяком изначальном действии Я рефлексия, сознание и самосознание суть *только одна сторона*, — то уже понятно, что, во всяком случае, суждение и размышление *об этом изначальном действии*, то есть ряд действий субъекта, который собственно и составляет задачу фихтева наукоучения, уже не может быть только рефлексией, только работой (само)сознания, но должно быть единством реального полагания с этой идеальной рефлексивной деятельностью. Рефлексия о трансцендентальном условии возможности сознания и рефлексии, «рефлексия» об условиях самосознания Я как единства, уже не может быть поэтому тождественной рефлексии самого объективируемого Я, а потому трансцендентальное мышление не может быть *равно и тождественно* логическому мышлению — при безусловной очевидности *единства субъекта* того и другого. Рефлексия о форме действия противоположения превзошла у Фихте уровень логической формы, открыла в деятеле слой его *металогического* единства.

Но даже и отвлекаясь от методического существа того, что Фихте называет «философской рефлексией», даже сосредоточиваясь на деятельности самого осмысливаемого здесь субъекта, — коль скоро стало ясно, что сознание и рефлексия составляют только одну сторону этого подлинного субъекта

деятельности, — трансцендентальным условием его деятельности, условием возможности его полаганий и противоположений уже не может быть *единство (само)сознания* (во всяком случае, — оно одно), речь может идти здесь только о *тождестве действующего Я*: Я, действующее в акте полагания и противоположения, должно быть *одним и тем же Я* (Фихте 1998, 87). Тождество деятеля должно быть безусловным условием деятельности Я вообще и каждого отдельного ее акта. Условием противоположения, даже как изначального и потому безусловного по форме действия, является тождество полагającego и противоположающего Я. Если этого тождества нет и если противоположающее Я противоположает себя самому себе, то $\neg A$ равно А, Не-Я равно Я, а при этих посылах никакое вообще конкретное мышление невозможно. Только при условии «тождества Я» возможен также и переход от полагания А к полаганию $\neg A$ (ibid.). Заговорив было в этой связи опять о тождестве сознания полагającego и противоположающего (ibid.), Фихте сразу же поправляется: все, что требуется здесь, продолжает он, — это чтобы «сознание первого действия ... было связано с сознанием второго» (ibid.); только при этом условии это второе действие есть не новое полагание, а именно противоположение. Итак, речь идет о необходимой связи *двух сознаний действия*, — или все же о необходимой связи *двух действий*? Мысль йенского философа окончательно склоняется ко второй возможности, когда он формулирует: противоположение (а не только сознание такового) становится противоположением только «через отношение к некоторому полаганию» (ibid.). Следовательно, решающим оказывается здесь *отношение действий*, а не просто сознаний или *актов рефлексии действий*. Более того, в данном случае рефлексивный акт, осознание есть только одно из этих двух действий. Действие, форма которого, казалось бы, несовместимо противоположна форме другого действия Я, становится возможно как определенное действие только через отношение к этому противоположному ему действию. Коль скоро же речь идет об отношении противоположенных, язык *тождества абсолютных полаганий* исключается с порога и метафизика Я переводится (казалось бы, раз и навсегда) из контекста философии тождества, с позиции которой ее будет судить молодой Гегель, в контекст философии конкретного единства, — определеннее, *двуединства*.

ТЕРНИСТЫЙ ПУТЬ К ТРЕТЬЕМУ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЮ

а) Мнимо безысходная антиномия оснований

Третье основоположение определено со стороны формы и совершенно безусловно со стороны материи (содержания). Это значит, что действие духа, которому оно соответствует и которое выражает, имеет совершенно определенную (двумя первыми основоположениями) задачу. Из предшествующего ясно, что именно должно быть порождено, — однако не предreshено, каким действием духа оно может быть порождено. Это предоставляется безусловной свободе духа, а решение задачи дается «властным велением (Machtspruch)

разума» (Фихте 1998, 90). Поэтому дедукция третьего основоположения имеет у Фихте совершенно необычную структуру: она состоит из собственно рефлексивной дедукции, умозакрывающей из посылок, заданных содержанием первых двух основоположений, — и постулата разума, дающего возможность продолжить дедукцию там, где ее было бы невозможно продолжать средствами одного спекулятивного разума, одинокой силой и действием сугубо рассудочного силлогизма: «Невозможность продолжить дедукцию покажет нам, конечно, где нам придется ее оборвать и сослаться на указанное безусловное веление разума» (ibid.). Сама структура дедукции указывает, следовательно, на сверхрациональный (металогический) характер работы духа в этой дедукции. Будь эта работа сугубо рассудочной, рациональной, будь, следовательно, прав престарелый Кант в своем критическом упреке наукоучению как якобы «сугубой логике» за попытку «выковырять» из сугубо логических структур «реальный объект» (Кант 1980, 625), не возникло бы вопроса о какой бы то ни было иной «невозможности продолжить дедукцию» при данной материи и известной (из силлогистики) форме. Коль скоро же структура дедукции у Фихте такова, приходится признать, что и форма мысли, о которой в ней идет речь, должна быть более сложной, чем простое сложение содержаний отдельных мыслей или понятий.

Откуда, однако, происходит уверенность Фихте в том, что дедукцию невозможно будет продолжить?

Безусловное противоположение, устанавливаемое вторым основоположением наукоучения, и предполагаемое таким противоположением самобытное Не-Я совершенно несовместимы, как кажется на первый взгляд, с безусловным полаганием первого основоположения и предполагаемым в нем чистым, абсолютным, независимым Я. Если мы полагаем Не-Я, то мы не полагаем Я, — Не-Я совершенно упраздняет Я (Фихте 1998, 90). Поскольку же Не-Я не просто полагается, но противопоставляется, это противоположение, как и всякое другое, имеет условием предшествующее полагание. Как полагание, так и противопоставление совершаются всегда только в Я (и для Я). Следовательно, полагание Не-Я, как противопоставление, имеет условием тождество полагającego и противопоставляющего Я. В том же самом Я, в котором полагается Не-Я, постольку не полагается Я. Выходит, что Я, полагая в себе Не-Я второго основоположения, в той же самой мере оказывается неспособным полагать в себе себя самое, сохранять тождество себя. Однако, именно потому, что Не-Я может быть допущено только как противопоставление, оно может быть положено лишь постольку, поскольку в тождественном Я полагается некое Я, которому возможно противопоставить это Не-Я. Для того, чтобы Не-Я было хотя бы мыслимо как возможное, в тождественном Я должно быть полагается Я. Итак, положение Не-Я (второго основоположения) *имеет неперменной предпосылкой тождество Я* (и его самосознания), а отнюдь не разрушает этого тождества.

Оба вышеприведенных вывода получены аналитической рефлексией из второго основоположения, а значит, оба должны заключаться в этом осново-

положении. Но сами они прямо противоположны друг другу; в таком случае исходное положение противоположно самому себе, *упраздняет само себя в логическом отношении*.

Между тем оно упраздняет само себя не безусловно, а только в том случае, если верно, что «полагаемое упраздняется противоположаемым» (Фихте 1998, 91), т. е. — лишь поскольку само второе основоположение имеет силу, и если форма противоположения совершенно противоположна форме полагания и безусловно ее исключает. Если же, как только что допущено, второе основоположение с логической необходимостью и по закону рефлексии упраздняет само себя и не может иметь силы, то по закону же рефлексии отсюда должно следовать, что *основоположение не упраздняет само себя в том только случае, если и поскольку оно само себя логически упраздняет*.

*б) Второе искушение всеединством
и критико-философское решение антиномии*

Из этого приходилось бы заключить, что само второе основоположение есть вообще логическое самопротиворечие, притом не поверхностно, но сущностно самопротиворечивое. Если же оно есть противоречивая и невозможная мысль, то, признавая значимость правил логической рефлексии, допустимо признавать только одно (первое) основоположение. Но абсолютное наукоучение с одним только первым основоположением есть метафизика безграничного, (все)единого абсолютного Я — «метафизика всеединства». Фихте не оставалось бы иного выбора, как стилизовать наукоучение в смысле такой неоплатонизирующей метафизики (все)единого Я, — т. е. сдаться монистическому соблазну, если бы... если бы сам Фихте не заметил тут же того обстоятельства, что, если только второе основоположение в самом деле упраздняет само себя в указанном смысле, то и с первым основоположением системы дело обстоит не лучше. Оно так же точно «уничтожает себя самого и не уничтожает себя самого» (ibid.). Ибо значимость первого основоположения («Я = Я») требует признавать, что все полагаемое в Я действительно полагается, имеет реальность. Второе основоположение, как безусловное противоположение, должно быть полагается в Я, но, чтобы быть положенным в «тождественном Я», оно должно как-то преодолеть то рефлексивное убеждение или предубеждение, согласно которому форма противоположения совершенно противоположна форме простого полагания. Пока же не будет обнаружено возможности совместить в единой форме эти две, на первый взгляд, решительно несовместимые формы, приходится оставаться при том взгляде, что второе основоположение не может быть полагается вместе с первым в одном и том же Я. Если оно должно иметь силу и реальность, то не может иметь силы и реальности трансцендентальное единство полагателя Я, и «Я не = Я, но Я = Не-Я и Не-Я = Я» (ibid.).

По сути дела, Фихте в завершение своей дедукции высказал тезис совершенно уничтожающей силы: если имеет силу второе основоположение, то по

законам сугубо логической рефлексии не может иметь силы основоположение «Я = Я», тождество Я как полагающей инстанции. Единственная возможность принять оба эти положения как безусловные основоположения состоит в том, чтобы найти некоторое условие, при котором оба основоположения могли бы иметь всю полноту силы вместе со всеми полученными выше рефлексивными выводами из них, и при этом все же возможно было бы сохранить трансцендентальное единство Я.

Выводы получены из основоположений согласно правилам логической рефлексии, значимость которых принимается как бесспорная. Если, следовательно, не сомневаться в значимости правил логики⁵, то приходится признать, что эти выводы рефлексии вполне правильны. Однако, как кажется на первый взгляд, эта их правильность несовместима с тождеством Я. Между тем «тождество сознания» есть «единственный фундамент нашего знания» (ibid.). Задача фихтевой дедукции конкретизируется поэтому как отыскание такого положения, при принятии которого вышеприведенные выводы останутся правильными, и при этом к тому же сохранится тождество сознания. Очень скоро является и ответ на вопрос: где следует искать такое трансцендентальное условие, а значит, также и соответствующее ему основоположение знания. Обе противоположности, подлежащие синтетическому соединению в искомом трансцендентальном условии, «находятся в Я, как сознании» (ibid.), — постольку «в сознании» же должно находиться и искомое условие их единства (ibid.). В сознании — или все же в Я? Есть ли существенное различие между этими двумя определениями? Правомерно ли отождествлять абсолютное Я и «тождественное сознание», как это мимоходом делал чуть выше сам Фихте (Фихте 1998, 90), — ведь только при этом условии не имеет существенного значения, аргументируем ли мы в данном случае с помощью тождества Я (полагания, Я = Я) или тождества сознания Я (тождества как основоположения естественной или философски-систематической связи мыслей Я)? Если бы выше первое и второе основоположения не раскрылись перед читателем (и, вероятно, еще нагляднее — перед йенским слушателем) Фихте⁶ как двуединство, а не простое тождество, — отождествление единства сознания с единством Я могло бы иметь видимость правдоподобия. Без этого же приходится настаивать на том, что эти два определения относятся к разным аспектам фундаментального метафизического двуединства, — вернее, что тождество сознания есть только рефлексивное отражение изначального метафизического обстояния, которое более полно выражается как полагание Я (в Я и для Я), — но при этом два аспекта друг от друга неотделимы и со-присутствуют во всяком подлинном

5 В этом случае пришлось бы сначала разработать некую иную логику, в которой бы из этих основоположений не следовали такие выводы, а следовательно, эти основоположения были бы без внутреннего противоречия сугубо рефлексивно совместимы друг с другом.

6 Согласно презумпции Фихте, и читатель и слушатель суть в наукоучении не безразличные наблюдатели, но активные со-полагатели, осуществители, сотворцы обстояний наукоучения как целостной системы.

действию человеческого духа. «Первое первоначальное действие Я» есть «положение Я самим собою» (Фихте 1998, 91), есть *акт*, а не простое *сознание акта*. Постольку сознание (как сознание полагания, Я, так и сознание противоположения, Не-Я) есть продукт самополагания Я; учитывая же сказанное выше о Я как субъект-объекте и единстве в нем идеальной и объективной деятельности, приходится уточнить: сознание есть, с одной стороны, объективация и продукт изначального действия Я, — оно же есть, с другой стороны, известная деятельность Я. Я и Не-Я так же точно, с одной стороны, суть продукты объективации изначальных действий Я, будучи, с другой стороны, метафизическими реальностями и изначальными актуальностями в себе. То единство, в котором соединяются эти две стороны изначальной реальности, — метафизическая субстанция, есть для фихтева наукоучения единство абсолютного Я (тогда как для догматической философии это есть единство абсолютной вещи, или предмета). Для критической философии единство активности и объективности, в-себе и для-себя, есть Я (для догматизма оно есть вещь, потому что уровень Я догматизм просто перескакивает). Искомое условие возможности непротиворечивого изначального действия противоположения должно быть, следовательно, тоже продуктом некоторого изначального действия духа. Постольку задача дедукции уточняется и теперь нужно отыскать изначальное действие духа, продуктом которого было бы искомое трансцендентальное условие совместимости полагания и противоположения, Я и Не-Я как реальностей (актуальностей). Форма этого действия должна быть такова, чтобы несовместимо противоположные (как это представляется) формы полагания и противоположения соединялись друг с другом, но этим бы друг друга не упраздняли (Фихте 1998, 92). Противоположности (Я и Не-Я) должны быть непротиворечивым образом восприняты в тождество единого полагающего Я, в том числе и в тождество сознания Я, — и от этого не должно разрушиться единство Я. Следовательно, необходимо такое изначальное действие духа, форма мышления о котором соединяла бы в понятии «А и –А, бытие и небытие, реальность и отрицание» (*ibid.*), не уничтожая их вследствие такого соединения.

Проблему своей третьей дедукции Фихте предполагает решить посредством некоторого «эксперимента»: через ответ на вопрос, как (в какой форме мысли) подобное *вообще возможно*. Предварительный ответ гласит, что противоположности можно соединить в одной форме мысли, если они *взаимно ограничивают* друг друга. Искомое изначальное действие духа есть взаимное ограничение противоположностей (полагания и противоположения), искомое же трансцендентальное условие их единства есть *граница* (*ibid.*). Первое и второе основоположения дают, как представлялось прежде, несовместимо противоположные понятия Я и Не-Я (полагания и противоположения), и первое основоположение, как принцип безусловного самополагания Я, выражающий его трансцендентальное единство, содержит *требование* соединения этих противоположностей, однако — только требование их искомого синтеза, но не его действительную форму. Эта форма может быть определена только «*особым*

законом нашего духа», выражающим особое изначальное его действие (ibid.). Постольку понятие границы не есть аналитическое следствие понятия «реальности с отрицанием» (ibid.). Оно есть, однако, представление о соединении реальности с отрицанием, к которому приводит нечто еще. Искомое трансцендентальное условие соединимости противоположностей в едином Я есть поэтому, строго говоря, не само по себе понятие границы или действие ограничения, а то, что делает это действие возможным. Граница есть еще слишком богатое содержанием понятие; философская рефлексия должна абстрагироваться от его многообразия. Что же такое есть здесь привходящее понятие?

Ограничение есть упразднение реальности чего-либо через его *частичное* отрицание; отсюда ясно, что в понятии границы, кроме реальности вообще и отрицания вообще, участвует понятие о *возможности деления* (реальности данного нечто), понятие реальности, количество которой может быть определено как такое или иное, как *доля* всецелой реальности. Искомое трансцендентальное условие сопряженной реальности противоположностей в Я есть поэтому понятие *количественной определмости*, в отличие от понятия *определенного количества* и от *количественной определенности*. Изначальное же действие абсолютного Я есть полагание чего-либо (реального, т. е. Я, и противоположаемого ему, т. е. Не-Я) как количественно определимого вообще, а для этого — как *делимого вообще*. Я полагает в себе делимое Я и противоположает ему делимое Не-Я.

СООТНОШЕНИЕ «ДЕЛ» И СООТНОШЕНИЕ «ДЕЙСТВИЙ»: МЕТОД ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ И МЕТАФИЗИКА ДУХОВНОЙ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ

Получив этот результат и, по существу, приготовив в нем все необходимые материалы для формулировки третьего основоположения наукоучения, Фихте останавливается на вопросе о взаимном соотношении установленных изначальных действий духа, лежащих в основании высших основоположений всякого знания. Изначальное действие количественного синтеза не может следовать за изначальным противоположением, т. е. рассматриваться как становящееся возможным благодаря противоположению, — ведь само противоположение невозможно и упраздняет себя без количественного сопряжения. Однако действие полагания количественной определмости (делимости) не может и предшествовать действию противоположения: оно само совершается для того, чтобы сделать возможным это противоположение. Действие же, смысл которого есть обеспечение возможности делимости и количественной определенности, лишается смысла в отсутствие чего-либо делимого и количественно определимого; следовательно, действие синтеза никак не может совершиться до действия тезиса (полагания) и без него. Действие синтеза и действие антитезиса суть нечто единое *в реальности*, хотя в сознании, т. е. в рефлексии, они необходимо различаются (Фихте 1998, 93). Если и поскольку совершается противоположение и предполагаемое им изначальное противоположение

некоторого Не-Я некоторому Я, то в самом этом действии противопоставления и через него противопоставляемые моменты сперва определяются как делимые по количеству (ibid.).

Следующим шагом Фихте удостоверяет, что такое изначальное действие духа непротиворечиво соединяет противоположные определения: поскольку (в той доле реальности, в которой) в Я полагается Не-Я, Я не полагается в нем. Присваиваемая не-Я доля реальности Я упраздняется в Я, потому что Я полагается как количественно делимое. Поскольку же в Я полагается Не-Я, постольку в нем должно полагаться также и Я; поэтому два первых основоположения и лежащие в основе их действия Я не противоречат друг другу и друг друга не исключают (ibid.).

Только благодаря своей количественной определенности, возможной в меру делимости, как Я, так и Не-Я могут быть названы определенными нечто. Только условное (относительное) Я третьего основоположения есть определенное нечто; абсолютное же Я, хотя и есть субъект всякого мыслимого полагания, не есть определенный субъект, как не есть и определенная объективность; абсолютное Я, наделяющее все реальное определенностью и предикатами, само не может иметь и не имеет никаких предикатов и определений (Фихте 1998, 94). Не-Я, в противопоставлении этому безусловному вершителю всякого определения, есть ничто; в противопоставлении же делимому и относительному Я оно есть отрицательная величина, будучи всем тем, что не есть это Я (ibid.). Наконец, Я равно себе как сознание, но только как сознание. Абсолютное Я едино и неделимо, оно есть недробимая монада лейбницевой метафизики. Этому Я — в тождественном сознании, но только в сознании — противопоставляется делимое, относительное Я, которому, в свою очередь, противопоставляется делимое, относительное и в эту меру определенное Не-Я. В одном и том же сознании полагается Я как монада, как неделимый абсолют, и Я как определенное Я и система определений духа, — бесконечное и конечное соединяются и примиряются в одном сознании, но именно постольку, поскольку это сознание мыслится также как всеобщая реальность, — и поскольку само полагание и противопоставление, само синтетическое соединение противоположных представляются делом того абсолютного Я, в котором совершаются все полагания и противопоставления, — т. е., иными словами: поскольку бесконечный момент этого двуединства понимается у Фихте как *реальность* и *действенность*. (В догматической, даже идеалистически-догматической, философии соединение всех определений совершается в абсолютной *вещи*, сосуществование в которой противоположных определений оказывается крайне сомнительным).

От вопроса о соотношении изначальных действий духа (противоположения и сочетания) Фихте закономерно обращается к вопросу о соотношении возможных благодаря им актов рефлексии или сознания.

Действие, отыскивающее в сопоставляемых явлениях признаки, по которым они противопоставляются друг другу, философ понимает как антитезис (Фихте 1998, 97). Действие, отыскивающее в противопоставляемых явлениях

признаки, по которым они равны друг другу, есть синтез (ibid.). Как выяснилось выше, синтез невозможен без антитезиса, а антитезис без синтеза, — оба эти действия «неразрывно связаны друг с другом и могут быть разъединены лишь в рефлексии» (Фихте 1998, 98). В чистом антитезисе отвлекаются от необходимо предшествующего акта синтеза и рефлексия направляется только на противоположное в вещах, которое поэтому одно и доводится до ясного сознания. Подобные моменты определяются как подобные только через уподобление в акте некоторого синтеза; но антитетическая рефлексия отвлекается от этого синтеза (в сознании), хотя бы он непременно должен был предшествовать (в реальности). Так же точно в синтетической рефлексии отвлекаются от (необходимо предполагаемого) акта противопоставления соотносимых вещей; и поэтому такая рефлексия приводит к ясному осознанию только соотношения и, в частности, — логического основания этого соотношения. Именно так представляется философу в конкретно-развернутом виде приведенная выше оговорка о существенной связности изначальных действий противоположения и сопряжения, которые «различаются только в рефлексии». Здесь заметно, кстати, что вторая формулировка этого положения дел у Фихте философски гораздо корректнее первой: будь изначальные действия как таковые «одним и тем же», не могло бы стоять вопроса об их возможном соотношении и едва ли онтологически возможно было бы различие их в рефлексии: во всеединном абсолютном тезисе невозможно представить себе отвлечение от одного его аспекта и сосредоточение на другом, — а в дистиллированном всеединстве абсолюта подобной монистической философии не дано никаких аспектов вообще. Третье основоположение наукоучения утверждает у Фихте такой синтез противоположностей Я и Не-Я через понятие делимости, возможность которого не может быть предметом дальнейшего вопрошания и которое не может иметь дальнейшего основания. Выражаемое им синтетическое действие просто возможно, т. е. мы правомочны совершать этот синтез без дальнейших оснований. Больше того, все прочие возможные значимые синтезы возможны вследствие возможности этого синтеза и действительны вследствие его действительности; все они даже *должны заключаться в нем самом, осуществляются* в нем и одновременно с ним, ибо имеют ту же значимость, что и этот изначальный синтез (Фихте 1998, 99). Если же в высшем изначальном синтезе третьего основоположения должны заключаться все синтезы и если их, следовательно, должно быть возможно систематически вывести из этого синтеза, то и вообще из него возможно рефлексивно или логически вывести ровно столько, сколько в нем заключается еще не примиренных и не сопряженных противоположных определений. Следовательно, это соображение предписывает наукоучению как систематической философской рефлексии вполне определенный метод: третье основоположение сопрягает в Я делимое Я и делимое Не-Я; задача в том, чтобы отыскивать в них еще остающиеся противоположные определения и соединять эти противоположности в новом синтезе; в связанных этим синтезом противоположных определениях

выявлять новые противоположности и сопрягать их во втором синтезе. Основание же для синтеза или соотношения будет всякий раз заключаться в третьем основоположении. Таким методом философ должен продолжать действовать далее до тех пор, пока будет возможен такой ход рефлексии (*ibid.*). Поскольку, согласно предпосылке, в изначальном синтезе должны заключаться все возможные синтезы рефлексии, предел возможностей философской рефлексии единого самосознания Я как двуединства абсолютной монады и духовной определенности будет достигнут там, где обнаружатся противоположности, *не поддающиеся рефлексивному соединению* вышеобозначенными средствами и при указанных предпосылках. Важнейшая из этих предпосылок есть Я, мыслимое как определенное через конечное Не-Я (а не через самого себя); исчерпание возможностей рефлексии на этой посылке будет означать исчерпанность самой посылки и, следовательно, переход к рефлексивно противоположной посылке: к тезису самоопределяющегося Я, которое само определяет всякое возможное Не-Я. Поскольку и эта исходная посылка полагается не в абсолютной вещи, но в абсолютном Я, которое, как безусловный деятель во всяком действии, не есть определенное нечто, но определяет всякое возможное нечто в пределах своего мира, — постольку в этой части философской работы мы остаемся в границах наукоучения, только переходим в поле практического наукоучения.

АБСОЛЮТНЫЙ ТЕЗИС КАК ОСНОВАНИЕ ЗАВЕРШЕННОСТИ СИСТЕМЫ ДУХА: ФИХТЕ И ОНТОЛОГИЯ ТЕТИЧЕСКИХ СУЖДЕНИЙ

Однако на этой ступени мысли еще сохраняется иллюзия бесконечного движения рефлексии, поскольку ведь очевидно ясен только мотив и метод *движения* мысли, т. е. понятно, почему это движение мысли необходимо и закономерно при данных (основоположениями) предпосылках, но неясно, как и почему это движение может или тем более должно быть *завершено*. Кажется, будто, однажды вступив в это рефлексивное развитие, мысль, опирающаяся на второе и третье основоположения наукоучения, будет двигаться в нем без остановки. Но только теперь Фихте вспоминает о первом основоположении, которое, по аналогии с синтезом и антитезисом, представляется как абсолютный тезис, ибо в нем абсолютное Я просто и безусловно полагается как самотождество, «не будучи ни с чем уравниваемо и ничему другому противопоставляемо» (Фихте 1998, 100). Иными словами, уже у раннего Фихте тезис абсолютного Я есть *нерефлексивный*, точнее, *металогический* тезис: он сам не стоит в ряду рефлексивного движения, он не со-стоит ни в чем ином и не *противо-стоит* ничему иному⁷. И вот теперь картина соотношения изна-

7 То же самое, строго говоря, можно было бы сказать и об абсолютной вещи догматической философии, с той разницей, что абсолютный тезис Я у Фихте металогичен потому, что полагаемое в нем *само и совершает* всякое полагание реальности, всякое движение рефлексии.

чальных действий духа и соответствующих им логических операций дополняется содержанием этого абсолютного тезиса: антитезис и синтез невозможны друг без друга, точно так же как синтез и тезис (*ibid.*). Именно тезис «придает целому крепость и завершение» (*ibid.*). Но если так, то приходится сказать, что не только антитезис и синтез, но все три момента — тезис, антитезис и синтез — неразрывно взаимосвязаны и могут быть разделены только в рефлексии. Абсолютный тезис, абсолютный антитезис, как и их рефлексивные продукты в виде данностей и противоположностей, существуют только в рефлексии и для рефлексии, — в размышляющем (рефлектирующем) Я, а не в реальности Я для себя. Следовательно, дорефлексивная действительность есть двуединство полагания и противопоставления, наиболее полно выражаемое третьим основоположением как предпосылкой безусловного и изначально-го синтеза. Поэтому именно третье свое основоположение Фихте анонсирует несколько ранее как формулу, выражающую совокупность «того, что является безусловно и непосредственно достоверным» (Фихте 1998, 94).

Выражаемое абсолютным тезисом первого основоположения «абсолютное единство» составляет цель стремления всякого движения естественной и философской рефлексии, совершающегося через примирение противоположностей; эта цель задана самой (выражаемой в абсолютном тезисе) природой того, что совершает рефлексивное движение; на тезисе основано требование единой системы (действий духа), точно так же как форма этой априори заданной системы действий духа основана на синтезе (Фихте 1998, 100). Однако же достигнуть этого абсолютного единства значило бы до конца пройти путь приближения к бесконечности; это достижение единства невозможно, и потому абсолютный тезис всегда остается *только требованием* завершённой в единстве системы действий духа. Коль скоро фихтево Я есть также практическое Я, оно всегда существует как *стремление* (точнее, *система стремлений*), а не как пассивная *субстанция*. Логическое действие, соответствующее абсолютному тезису, есть, по Фихте, суждение совершенно особого рода — *тетическое суждение*.

В суждении «Я есмь» о Я, собственно, ничего не высказывается, хотя субъект и деятель высказывания в этом случае есть именно Я; это суждение не предсказывает никакого предмета (поскольку чистое Я не есть определенное нечто). В таком суждении «место предиката сохраняется до бесконечности пустым для возможного определения Я» (Фихте 1998, 101). Тетическое суждение, как тип суждений практической философии, есть, собственно, не столько определение сущего, сколько *требование определенности*, изъявление *долженствования определить*. Закономерно поэтому, что к тому же классу Фихте относит и суждение «человек свободен». Если понимать его как положительно определяющее суждение, оно означает, что человек принадлежит к классу свободных существ; однако мы не можем указать класса таких существ, как и основания для возможного отнесения человека к этому классу (Фихте 1998, 101–102). Если же это суждение — отрицательно определяющее, то оно утвер-

ждает, что человек не относится к классу существ, подчиненных природной необходимости; однако сказанное выше о синтезе и анализе заставляет Фихте утверждать, что для правомерного противопоставления такого рода нужно сначала найти признак, в котором человек равен таким существам. Между тем человек как абсолютное (свободное) существо не имеет общих признаков с существами природы, а потому не может быть и логически корректно противопоставлен им (Фихте 1998, 102). Однако по своей логической форме суждение «человек свободен» есть положительное суждение. Постольку должно все же иметь место некое соотношение идеи человека и понятия существа, определяемого природной необходимостью. Соотнести их, однако, можно только в идее такого Я, «сознание которого не определяется ничем внешним ему, а скорее само определяет одним своим сознанием все, вне его находящееся» (ibid.). Но для нас, т. е. для рефлексии, эта идея заключает в себе противоречие, есть *для нас* невозможная и немыслимая идея. Противоречие, о котором тут говорится, есть, по существу, типически то же самое противоречие, которое порождало выше видимость антиномии между основоположением абсолютного тезиса, принципом безусловного самополагания Я, и основоположением абсолютного антитезиса, принципом безусловного противоположения и независимого Не-Я, — поскольку полагается природно-закономерное существо, самополагание Я не полагается. Постольку соединение и уравнение несовместимых на первый взгляд определений через понятие делимости и количественной определенности рождает в данном случае понятие об автономном и при этом конечном существе (конечность которого следует из внеположности, а следовательно, ограниченности или определенности извне), о *конечной свободе разума*. Такая идея противоречит условиям рефлексии, условиям конечного сознания, хотя в то же время необходимо предполагается трансцендентальными условиями всякого сознания как такового, выражаемыми дорефлексивной, металогической системой изначальных полаганий духа как духа; более того, она есть целостная идея такой системы полаганий — идея духа как духа вместе с целью его необходимого стремления. Как теоретическое понятие — идея свободного духа есть для нас невозможность и немыслимость. Как практическая задача — она же есть необходимое положение, более того, основоположение деятельности духа; она есть такое основоположение, потому что именно таков абсолютный субъект всякого полагания, — в свете сказанного выше об абсолютном Я следует уточнить: потому, что абсолютный субъект всякого полагания, мыслимый как систематически развитое конкретное двуединство, рано или поздно определяется именно так. Вступая же в процесс рефлексии и осознания, этот безусловный деятель имеет в этой идее конкретно-определенной свободы безусловно необходимый практический регулятив: «Человек должен до бесконечности все более и более приближаться к недостижимой по существу своему свободе» (ibid.). Свобода духа недостижима для духа в завершенности конкретной полноты сознания, — хотя прежде всякого сознания и всякой рефлексии, но это значит также, прежде

всякого противоположения и частного синтеза опыта, субъект всякого опыта есть именно абсолютная свобода; между тем этот субъект не есть никакое определенное нечто. Коль скоро же он дает себе определение, получает синтетическую определенность, вместе с ним получает определенность (систему определений) и, наконец, наибольшую возможную для нас определенность — путем методической рефлексии — третье основоположение всякого знания, как прототип всех возможных синтезов заключающее в конечном счете все эти синтезы в себе. Постольку разговор об идее человеческой свободы как неуловимой для рефлексии, металогической действительности, или, лучше сказать, — действительности, заходит в конце раздела об основоположениях далеко не случайно, то и «человек свободен» есть не просто один произвольно взятый частный случай тетических суждений. Идея свободы природного существа как бесконечно достигаемой, но в полноте светлого сознания недостижимой действительности Я, в сущности, удачно сводит воедино три изначальных действия этого Я, нераздельно-неслиянных в дорефлексивной действительности, а для сознания и рефлексии выразимых в виде установленных Фихте основоположений системы всякого знания (и действия).

Абсолютное и всецелое Я равно себе в наукоучении Фихте как сознание, — но именно и только как сознание. За каждым из основоположений, представляющихся на первый взгляд сугубо логическими выводами из рефлексивной структуры, открывается некоторая дорефлексивная реальность, на которую указывают именно те моменты в фихтевых дедукциях, которые делают их не вполне рефлексивными. Эта дорефлексивная реальность есть реальность чистого самополагания абсолютного Я как свободы, но парадокс в том, что это — абсолютное Я. Эта чистая свобода не есть у Фихте какое-либо определенное нечто; первое основоположение, при всей его безусловности, содержит только указание на содержание полаганий как «что». Эта содержательность становится возможна благодаря тому, что оказывается возможным утвердить как самостоятельные принципы системы (а не как следствия из первопринципа) второе и третье основоположения, принципы антитетических и синтетических суждений. Три изначальные действия человеческого духа, выражаемые тремя основоположениями методической рефлексии системы этого духа, — тезис, антитезис и синтез — существуют, согласно Фихте, а priori в тесной связи и различаются только в рефлексии. Досознательное и дорефлексивное самополагание свободного Я есть, однако же, нечто такое, чего рефльтирующее (само) сознание никогда в полноте охватить не может. Как только философствующее сознание принимает это самополагание, это первоосновное дорефлексивное Я за факт (некоторого) эмпирического сознания и постольку условно выражающие его положения теории знания — за сугубо рефлексивные положения, а процесс построения теории знания, соответственно, — за сугубо логический процесс, наукоучение вырождается в некоторый вариант метафизики всеединого Я, неоплатонизирующего спиритуализма. Эта «метафизика всеединства» по пути к философской системе конкретного этического персонализма,

к философии цельного Я, есть, однако, лишь искус и соблазн в движении необходимо стремящегося живого знания.

Единство сознания и самосознания постоянно и вечно стремится достигнуть того единства изначального Я, которое, собственно, и выражается основоположениями системы всего наукоучения в их дорефлексивном единстве, и символизируется идеей человеческой свободы как всецело автономной действительности, — но никогда во времени не достигает его. Постольку идея целого Я как свободной самости в единстве реально-полагающей и идеально-рефлектирующей деятельности является в этой философии и опорой системы (действий свободного духа), и мотивом движения этой системы. Будучи же преимущественным предметом рефлексии именно и только в наукоучении, она объясняет тем самым исключительное право наукоучения иметь не одно, а три (при этом тесно взаимосвязанных в мысли и до мысли) систематических основоположения. То двуединство, которое при внимательном рассмотрении обнаруживается в глубине каждого из трех основоположений Фихте и зиждется на ключевом уже для раннего Фихте признании исходного чистого Я, полагающего себя субъект-объектом, — двуединство, которое порождает на каждом вираже критической системы прогрессивно разрешающийся, но никогда в полноте не разрешимый раздор рефлексии и метафизики и которое предносится философствующему в виде его конечной цели, как верное отражение рефлексией некой завершенной системы необходимых действий свободного духа, то и дело искушает философствующего возможностью разложить без остатка на моменты рефлексивного сознания сам действующий в нем (в том числе и в акте философствования) свободно-деятельный дух человека; однако такое разложение означало бы догматическое упразднение самой свободы в негативности чистой вещи. Тем не менее для Фихте, в отличие, например, от «как-если-бы»-кантианцев позднейшего времени, идея системы отражений необходимых действий духа, будучи в полноте неосуществимой, не становится из-за этого утопией: просто потому, что, будучи недостижимой в конкретной полноте, система этих необходимых действий свободного стремящегося духа пред-стоит и пред-полагается как безусловное назначение и определение всякого «делимого Я» и системы таковых действий в ее целом дорефлексивной действительностью изначального Я, которым и в котором собственно и полагается всякая делимая количественная реальность, в котором и для которого имеет непротиворечивую реальность парадоксальное для строгой рефлексии «независимое Не-Я»; — в конечном же счете потому, что уже у раннего Фихте абсолютное Я, не будучи «определенным нечто», есть тем не менее и чистая идея философской рефлексии, и безусловная и высшая дорефлексивная действительность; — но и потому также, что: «Дух дышит, где хочет» (Ин. 3:8). Однако подтверждение этого тезиса потребует выхода за рамки предмета данной работы, обращения к другим текстам и контекстам фихтеанства.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Buchner H. (1980) «Editorischer Bericht [zur Schrift “Vom Ich als Princip der Philosophie”]». Schelling F. W. J. *Werke. Historisch-kritische Ausgabe*. Im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften hrsg. von Hans-Michael Baumgartner u. a. Reihe I: *Werke*. Bd. 2. Stuttgart: Frommann-Holzboog. S. 3–63.
- Кант И. (1980) «Заявление по поводу наукоучения Фихте». Кант И. *Трактаты и письма*. М.: Наука (Памятники философской мысли). С. 624–626.
- Фихте И. Г. (1998) «Основа общего наукоучения». Фихте И. Г. *Сочинения в двух томах*. Т. 1. СПб.: Мифрил. С. 65–337.

ALL-UNITY OF THE ABSOLUTE AND MONODUALITY OF THE I. Metaphysics and reflexivity in light of the “deduction” of the principles of Fichte’s Science of Knowledge

Andrey Sudakov

Doctor of Philosophy, Professor, Leading Research Fellow at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences.

Address: 12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russia.

E-mail: asudakow2015@yandex.ru

KEYWORDS: *Fichte, science of knowledge, basic principle, conscience, self-position, contraposition, synthesis, absolute I, freedom, metalogical monoduality, philosophy of reflection, metaphysics of all-unity.*

The paper analyzes the section of Fichte’s Foundations of the “Science of Knowledge” (Wissenschaftslehre) concerning its basic principles, with regard to the interrelation of reflective-logical and metaphysical elements in the science of knowledge. It is shown that the basic principles themselves, not excepting the first completely unconditional one, as well as the deductive procedures leading to them, are only partly reflective-logical, designating a monoduality of the I as “subject-object” and of its entire acts as a “fact and/or act” (Thathandlung), which is intangible for thought. Behind the reflective appearance of Fichte’s deductions there are hiding ultimate transcendental philosophical procedures. The metalogical moment therein is the pure self-position of the absolute freedom of the I; the antithesis is the moment of distinction, and the synthesis is the moment of concrete definiteness. Under close consideration the first basic principle postulates not the absolute I as all-unity of the abstract subject but the absolute I as unity of the objective-factual and subjective-active aspects. Self-position of the original I is accomplished before awareness and should be philosophically correctly introduced into consciousness without losing its transrational character. The same method of distinguishing and conjoining position and consciousness and the same monoduality of position as fact/act is employed by Fichte with regard to the second basic principle affirming the original non-I. The two first principles would engender an irreparable antinomy of foundations unless they were completed to achieve an integral image of the spirit’s original acts by a third synthetic principle introducing the categories of qualitative divisibility and correspondingly the notion of the finite I and non-I. The original acts of the free spirit of man, and the basic principles of the system of its philosophical reflection expressing them, are inseparably interconnected and become distinguished merely in reflection. Within this transcendental unity the metaphysical condition is thoroughly expressed by the third basic principle whose synthesis should comprise all the possible syntheses of thought; while the absolute thesis expressed by the first principle imparts to the whole of the system of science of knowledge firmness and completion. In this connection the ontology of thetic judgments in early

Fichte is considered; one of such judgments being Fichtean counterpart of Kantian postulate of transcendental freedom of man. If however this reflection claims to embrace the metalogical in the I, this leads to the temptation of a purely reflective, Neoplatonizing metaphysics of the absolute seen as all-unity. The article shows that all along the section on the basic principles of Fichte's *entire science of knowledge* he has twice to overcome this temptation motivated by his own reckless formulations.

REFERENCES

- Buchner H. (1980) "Editorischer Bericht [zur Schrift "Vom Ich als Princip der Philosophie"]". Schelling F. W. J. *Werke. Historisch-kritische Ausgabe* (hg. v. H.-M. Baumgartner). Reihe I: *Werke*. Bd. 2. Stuttgart: Frommann-Holzboog: 3–63.
- Fichte I. G. (1993) "Grundlage des gesamten Wissenschaftslehre". Fichte I. G. *Sochineniya v dvukh tomakh*. T. 1 [Works in two volumes. Vol. 1]. St. Petersburg: Mifril: 65–337. (in Russian).
- Kant I. (1980) "Erklaerung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre". Kant I. *Traktaty i pis'ma* [Treatises and letters]. Moscow: Nauka (Pamyatniki filosofskoi mysli [Monuments of philosophical thought]): 624–626. (in Russian).

The present study is a part of the project No. 15-03-00211, "Metaphysics within an intercultural context: history and contemporaneity", implemented with a financial support of the Russian Foundation for Basic Research.

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 1. No. 2. 2016. P. 99–128.

© Andrey Sudakov, 2016