**МАРТИН ХАЙДЕГГЕР**

**НЕМЕЦКИЙ ИДЕАЛИЗМ (ФИХТЕ, ШЕЛЛИНГ, ГЕГЕЛЬ) И ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА СОВРЕМЕННОСТИ**

*Перевод с немецкого А.П. Шурбелёва*

**СОДЕРЖАНИЕ**

ВВЕДЕНИЕ

СОВРЕМЕННЫЙ КРУГ ПРОБЛЕМ

§ 1. Определение задачи лекционного курса

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

СНЯТИЕ ПОКРОВА С ОСНОВНЫХ ФИЛОСОФСКИХ ТЕНДЕНЦИЙ СОВРЕМЕННОСТИ

§ 2. Прояснение тенденции к антропологии

a) Антропология как дисциплина

b) Антропология как основная философская тенденция

c) Идея философской антропологии

§ 3. Прояснение тенденции к метафизике

a) Сегодняшняя готовность к метафизике

b) К понятию метафизики

c) «Метафизика» как школьное наименование

d) Два мотива в истории метафизики

e) Кантово основание метафизики

§ 4. Проблема исходного единства обеих тенденций в существе философии

a) Основание метафизики как метафизики вот-бытия

b) Бытийный вопрос как основной вопрос настоящего философствования

c) Происхождение вопроса о бытии из понимания бытия

d) Обзор истории метафизики

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

РАЗБИРАТЕЛЬСТВО С НЕМЕЦКИМ ИДЕАЛИЗМОМ

Раздел первый

ФИХТЕ

§ 5. Введение

Глава первая

ПЕРВАЯ ЧАСТЬ НАУКОУЧЕНИЯ. ИСТОЛКОВАНИЕ ИЗЛОЖЕНИЯ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЙ ОБЩЕГО НАУКОУЧЕНИЯ

§ 6. Общее определение темы и метода

a) Тема: безусловные основоположения

b) Метод: основная черта конструкции

§ 7. Рассмотрение первого — абсолютно безусловного — основоположения

a) Структура § 1 «Основания общего наукоучения»

b) Первый шаг: обеспечение основания наброска — высший факт эмпирического сознания

c) Второй шаг: совершение наброска — набросок факта на дело-действие

d) Третий шаг: разработка выявленного в наброске — сущностное определение «яйности»

e) Получение первой категории

§ 8. Рассмотрение второго — по своему содержанию условного - основоположения

a) Членение

b) Первое обеспечение основания наброска: факт противополагания согласно его способу действия

c) Дальнейшее обеспечение основания наброска: факт противополагания по его продукту

d) Совершение наброска: представление дело-действия

e) Разработка раскрытого в наброске: расширение сущностного определения «яйности» перед лицом не-Я

f) Получение второй категории

§ 9. Рассмотрение третьего — обусловленного по своей форме — основоположения. Первая часть: тематическое обсуждение этого основоположения

а) Проблематика «властного веления разума»

b) Дедукция задачи (А): дедукция формы полагания в третьем действии

c) Более подробное определение и решение задачи (В)

d) Проверка того, действительно ли установленное действие решает задачу (С)

e) Общая формула для всех трех основоположений (D)

f) Промежуточное замечание: первенство достоверности перед истиной у Фихте

§ 10. Рассмотрение третьего — по форме обусловленного — основоположения. Вторая часть: соотнесение этого рассмотрения с логическим основоположением, с принципом основания, и дедукция третьей основной категории

a) Положение об основании

b) Общее сущностное определение мышления

c) Обсуждение идеи наукоучения

d) Синтетические и аналитические суждения

§ 11. Промежуточное рассуждение о «Я есмь». Заключительный отрывок второй части рассмотрения третьего основоположения

a) Своеобразие тетических суждений

b) Понятие субъекта

c) Оконечивание *Я*

d) Критическая и догматическая философия

e) Третья основная категория

§ 12. Более четкое выявление предмета разбирательства с немецким идеализмом, сделанное в связи с возражением на критику Георгом Мишем «Бытия и времени»

Глава вторая

ВТОРАЯ ЧАСТЬ НАУКОУЧЕНИЯ. ОСНОВАНИЕ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

§ 13. Задача разъяснения природы представления

a) Повторное рассмотрение трех основоположений

b) Два положения, содержащиеся в третьем основоположении

с) Противоборство в существе представления. Идеализм и реализм

§ 14. Взаимоопределение

a) Противоборство в ведущем тезисе теоретического наукоучения (раздел В)

b) Противоположности положения «*не-Я* определяет *Я*» (раздел С)

c) Противоположности положения «*Я* определяет себя само» (раздел D)

d) Сила воображения (раздел Е)

Глава третья

ТРЕТЬЯ ЧАСТЬ НАУКОУЧЕНИЯ. ОСНОВАНИЕ НАУКИ ПРАКТИЧЕСКОГО

§ 15. Противоборство между чистой и объективной деятельностью

§ 16. Спасение интенциональности

Раздел второй

ПРОМЕЖУТОЧНОЕ РАССУЖДЕНИЕ О РАННЕМ ШЕЛЛИНГЕ

§ 17. Примечательная узость Фихтева предприятия и юный Шеллинг

§ 18. Натурфилософия Шеллинга

Раздел третий ГЕГЕЛЬ

§ 19. Идея обоснования абсолютного идеализма

a) Шаги, предпринятые Гегелем

b) Основной замысел Гегелевой метафизики

c) О принципе философии в форме абсолютного основоположения

d) Об отношении философствования к философской системе

§ 20. Вопрос о действительности абсолютного

a) О *Как* (Über das Wie) будущего разбирательства с Гегелем

b) Вечность как абсолютное настоящее

c) Позиция «Феноменологии духа»

d) Проблема начала

e) Философия как философия «своего времени»

**ПРИЛОЖЕНИЯ**

Антропология вообще [к § 2]

[К § 2 с]

Четыре вопроса [К § 4]

Резюме: [Проблема исконного единства обеих тенденций в существе самой философии] [к § 4]

Обобщение части I и переход к части II [к § 5]

Введение [к § 5]

Литература [к § 5]

Обобщение [к § 7]

Не-Я [к § 8]

Введение. Обобщение [к § 8 d]

Введение. Обобщение [к § 8 е]

[к § 10]

Экзистенциал [к § 11 а]

[К § 11 а]

[К §11 а]

[К § 11 b]

Картезианская позиция [к § 12]

Обобщение к С. 183-186 [к § 13 а]

Фихте — критика [к § 13 а]

[к § 13 а]

«Яйность» в немецком идеализме. Диалектика [к § 13]

[к § 13]

Фихте — критика [к § 13]

Фихте — критика [к § 13]

Обобщение [к § 14]

[К § 14]

[К§ 14]

Наукоучение Фихте [К § 15]

Переходное рассуждение [К § 17]

Фихте — критика [К § 17 а]

Шеллинг [К § 17]

[Сравнение философий Шеллинга и Фихте] [К § 17 и 18; см. С. 239, 247-248]

«Изложение моей системы» [К § 17]

Шеллинг — критика [к § 17]

«Формальное» понятие абсолюта [к § 17]

Дедукция эстетического продуцирования [К § 17]

[К § 17]

Точка зрения рефлексии — метафизика вот-бытия [к § 19]

[К § 19]

[К § 19]

[К § 19]

Гегель: способность воображения (1) [к § 19 b]

Гегель: способность воображения (2) [к § 19 b]

[К § 19 с]

[К § 20]

[К § 20]

О понятии абсолюта [К § 20]

«Начало» [К § 20]

Гегель [к § 20]

[К § 20]

**ДОПОЛНЕНИЯ ИЗ ЛЕКЦИОННЫХ ЗАПИСЕЙ**

1. К § 1

2. К § 2 с

3. К § 3 а

4. К § 3 d

5. К § 4

6. К § 5

7. К § 6 b

8. К § 7 с

9. К § 7 d

10. К § 7 е

11. К § 8 b (n. 3)

12. К § 8 b (n. 4 и 5)

13. К § 8 е, f

14. К § 9 с

15. К § 9 d

16. К § 9 е

17. К § 9 f

18. К § 10 а

19. К § 10 b

20. К § 10 с

21. К § 11 а

22. К § 11 b

23. К § 11 с

24. К § 11 d

25. К § 12

26. К § 13 а

27. К § 13 с

28. К § 14 а

29. К § 14 b, с

30. К § 14 d

31. К § 16

32. К § 17

33. К § 18

34. К § 19 а

35. К § 19 b

36. К § 20

**ДОПОЛНЕНИЕ**

ВВЕДЕНИЕ В АКАДЕМИЧЕСКИЕ ЗАНЯТИЯ.

*Фрейбургская лекция летнего семестра 1929 (Конспект Герберта Маркузе)*

[Академические занятия — существовать в целом (Ganze) мира]

Истолкование мифа о пещере

ПОСЛЕСЛОВИЕ НЕМЕЦКОГО ИЗДАТЕЛЯ

ПОСЛЕСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

**ВВЕДЕНИЕ**

**СОВРЕМЕННЫЙ КРУГ ПРОБЛЕМ**

***§ 1. Определение задачи лекционного курса***

Сама тема ясно определяет задачу: предоставить историографическое сообщение о немецком идеализме и затем, в качестве дополнения, дать характеристику того, чем философия занимается сегодня.

Вы, конечно, сразу возразите: дескать, столь внешним образом задачу не понять. Здесь главное — это, естественно, *сравнение*. Сравнительное рассмотрение: различия, соответствия, не только философские ученые мнения, но, само собой, духовно-историческая ситуация, душевная установка и настрой.

Даже более того: это сравнительное рассмотрение — не какая-то регистрация и констатация, как будто речь идет о двух различных объектах. Один объект сравнения — мы сами, сегодняшние, и то, что дает это сравнение, сказывается на нас. Соотнося себя с другим объектом сравнения, надо решить, как обстоят дела с нами самими, насколько мы продвинулись вперед.

Но не остается ли все это — пусть привлекательной — но все-таки слишком эстетической задачей, в которой мы слишком серьезно воспринимаем самих себя в нашей духовно-исторической ситуации? Не закончится ли все это психологией нашей современности и, может быть, ее бессилием и растерянностью? И исчезнет ли эта последняя, если мы, занявшись сравнением, набросаем ее психологию? А может, она лишь станет еще тревожнее? Но, в конце концов, это, наверное, не повредило бы, если бы только не на этом все и заканчивалось. Или такое сравнительное рассмотрение должно дать что-то другое?

Только оно могло бы стать настоящей, живой задачей: не скучный доклад о том, чтó эти философы писали раньше, какие журналы открывали, на ком были женаты, но сама их философия, причем выражающаяся в том, что она говорит *нам*.

И, наверное, тогда Вам не пришлось бы обременять себя запоминанием книжных заголовков и дат. Напротив, вместо обычного обилия материала, который приходится одолевать в науках, наконец-то что-то для души. Да и что касается самого преподавателя: разве есть для него более приятная задача, чем говорить о только что появившихся и в обилии появляющихся книгах, а потом делать сравнения — с Гегелем и Шеллингом, с которыми сегодня у нас все-таки должно быть что-то общее?

И в результате к радости обеих сторон получается — как иногда приходится слышать — «очень миленький» лекционный курс.

Или, имея в виду заявленную тему, нам надо придумать какую-то другую задачу? Если рассматривать ситуацию в негативном ключе, то в конце концов совершенно ясно одно: речь не может идти ни о каком «антикварном» докладе. Но недопустимо и то бесчинство, которое возникает при плохо сымитированном духовно-историческом рассмотрении проблемы. Что же тогда делать? Все названное не годится лишь потому, что оно нам не подходит.

Правда, эти рассуждения нельзя назвать ни достаточным обоснованием какого-то другого замысла, ни тем более — указанием на то, каким должно быть наше позитивное начинание. Придумать что-то новое? Оно стало бы губительнее и хуже старого, потому что такое нельзя выдумать как программу. То, что призвано обладать внутренней подлинностью и непосредственным, а не навязанным воздействием, должно вырасти само. Рост же возможен только там, где совершается посадка, а посадка — там, где ростки, точнее — саженцы, в которых уже живет скрытая сила. Есть ли они у нас, чтобы сажать, и знаем ли мы почву, в которую могли бы их посадить? Есть ли у нас настоящие задачи? Кто сегодня отважится утвердительно ответить на этот вопрос? Однако мы еще имеем — я говорю «еще», но «как долго», это зависит только от Вас — мы еще имеем возможность искать ростки и почву, искать настоящие задачи. Искать — и при этом прежде всего погружаться в трезвую страсть вопрошания и ни в чем себя не обманывать!

Если в заявленной теме этого курса действительно сокрыта подлинная задача, тогда как нам врасти в нее и как ее определить? Не выдумывать ничего необычного — только ради того, чтобы не было похоже на других — а просто продумывать то ближайшее, что есть в самой задаче!

А его, это ближайшее, мы уже назвали: сравнительное рассмотрение, причем такое, когда настоящее (die Gegenwart) не просто остается объектом сравнения, но становится тем субъектом, к которому совершается обращение.

Итак — спрашивать о том, что же немецкий идеализм должен нам сказать. Но ведь это предполагает, что мы выясняем, что же он вообще говорит. Так и есть, ведь все это содержится в великих произведениях, которые к тому же дошли до нас не в отрывках, как труды античной философии! Причем это произведения, в которых не просто излагается какое-нибудь ученое мнение, не просто раскрывается та или иная проблема, как, например, в каком-нибудь диалоге Платона или трактате Аристотеля, но сразу дается целое философии, дается система.

Да, все это есть в произведениях. Но как они обратятся к нам, если сами не говорят? Как нам заставить их заговорить? Чтением! Но разве мы еще умеем читать? Разве у нас еще есть внутренняя сила и готовность сделать так, чтобы что-то могло заговорить с нами? Разве мы еще знаем, чтó в первую очередь входит в эту готовность, чтобы она не оставалась пустой и неисполненной?

И что же в нее входит? Надо, чтобы с самого начала нам было по плечу то, что там говорится, или же мы должны стараться, чтобы так стало. Мы *уже* должны вслушиваться в то направление, в котором говорит философ, *уже* должны держать открытой ту перспективу, в которой он это говорит.

Читая произведение, мы только тогда можем заставить его заговорить, когда сами *уже* привносим существенное. Но откуда его взять? А если бы мы его имели, тогда зачем еще и читать? На последний вопрос должен ответить сам лекционный курс. Теперь же нам важен только первый. Мы уже должны иметь понимание того, о чем идет речь в философии немецкого идеализма. Нам самим — как бы заранее — надо прояснить ту эпоху философии, чтобы в этой ясности уже увидеть, чтó там происходит.

Не только сравнительное рассмотрение, взятое в его отношении к настоящему, но и вообще рассмотрение как таковое возможно лишь тогда, когда оно происходит из настоящего: только тогда оживает прошлое. И тут сразу проступает нечто примечательное: то, что сначала выглядело как сопоставление двух данных и покоящихся объектов, теперь изменилось. Один предмет сопоставления, а именно мы сами, должен стать субъектом, с которым заговаривают. Другой предмет также не имеет действительной силы, пока он не говорит. (Ведь для нас он точно так же должен стать субъектом, который говорит.)

Таким образом, удерживая этот смысл и замысел, надо прежде всего охарактеризовать современную проблематику, дабы выявить в ней перспективы для усвоения философии немецкого идеализма.

Но с чего начать? Если мы хотим понять сегодняшнюю проблематику, понять теперешнее время, разве для этого не требуется ровно то, что необходимо для понимания времени минувшего? Не впадаем ли мы в большое заблуждение, считая, что сегодняшние, к каковым мы ближе или даже и есть они сами, сразу же оказываются более проницательными, чем те, кто был раньше? Может быть, истинно как раз обратное?

Но, если сегодняшние проблемы еще темнее, то как мы можем черпать из этой темноты ту ясность, которую хотим привнести в прошедшее? Что это такое — проблематика современности? Может быть, это подсчет всего того, что как раз сейчас мыслится и пишется, быть может, это некая общая картина современных философских направлений и школ? Как здесь взять путеводную нить? Или надо просто произвольно выбрать направление? Кто нам сказал, что философия существует? Тем более такая, которая внутренне не уступает философии немецкого идеализма?

Может быть, нам вообще надо придерживаться не школьной и университетской, а популярной философии? Или той и другой? Или же ни той, ни другой?

Где в настоящем обрести опору? В старом, которое продолжает свое бессильное журчание? Или в новом, которое безуспешно куда-то несется?

Итак, современная проблематика: искать не мнений и точек зрения, но проблем, а проблем — не как камней, лежащих на дороге, т. е. не разыскивать чего-то просто наличного. Проблемы существуют только тогда, когда они ставятся. Но, может быть, не все ставящиеся проблемы — действительные и подлинные. А где критерий?

И прежде всего: можно ли сказать, что проблемы, которые обсуждаются в философской проблематике современности, вообще центральные и существенные? Можно ли сказать, что все вопросы, которые ставятся, суть подлинные проблемы? Не получается ли так, что в современной философии дается много различных ответов на те вопросы, которые обычно никто не ставит и которые никого не затрагивают? Не характеризуется ли проблемное поле современности тем, что у нее вообще нет проблем?

Тогда попытка отыскать наличное была бы еще тщетнее. Но, может быть, это вообще не настоящие проблемы — те, о которых только и слышишь и о которых не перестают писать.

Может быть, центральные и одновременно реальные проблемы суть те, которые как таковые вообще четко не поставлены, но которые тем более действительны — т. е. тенденции и движущие силы эпохи? Они, правда, не совсем скрыты и как-то определяют вид и причину того или иного высказывания. Но как мы можем увидеть в этих последних выражение тех первых, если и сами первые неизвестны, а то, что лежит на поверхности, — лишь отображение, которое ведь может и обмануть?

И что это значит: стараться уловить «тенденции»? Идти в ногу с событиями, чувствовать, как движение пронизывает тебя и тут же толковать его и схватывать в предварительном понимании? Да, это на самом деле так, и на это надо отважиться. Но тогда первоначальная задача несколько меняется.

Пока все выглядело так: на одной стороне — немецкий идеализм, на другой — интересные философские учения современности, ну и более-менее занимательный «обмен речами» между обеими. Но теперь сравнительное рассмотрение совершается не просто по отношению к настоящему, но из него. Однако и рассмотрение «из настоящего» возможно только тогда, когда мы стремимся уловить чистейшие тенденции, приступаем к толкающему и отсылающему вперед, но каждый раз делаем это в настоящем и из него. Это значит: пока мы в настоящем, мы вообще не видим его; мы должны в нем самом в его смысле стать будущими.

Таким образом, мы постигаем историю только из будущего. Только так она начинает говорить[[1]](#footnote-1), и наше рассмотрение — уже не сравнение, но *диалог*, который нам надо только начать, — но это диалог, с необходимостью представляющий собой разбирательство, т. е. борьбу, которая, правда, как небо от земли, отличается от так называемой «научной полемики».

Теперь тема разъяснена так, что задача становится ясной: пусть пока не в деталях, но в существенном. При этом мы тут же сразу видим: все решающее задано нам самим и предоставлено нашей свободе. Мы, правда, можем уклониться от всего этого: можем тоже «журчать» в старом, и торопиться с той неугомонностью, которая отличает новое. Мы это можем. Мы можем дойти в этом до того, что однажды — явно или смутно — поймем, что окончательно отказались от самих себя и предались случайностям дня. Мы можем это, и нас тем более к этому тянет, что внутри нас прячется что-то такое, что говорит: «Все уладится и утрясется».

Ведь какая нам польза от этого философствования? Если и есть что-то истинное, так это то, что в человеческом существовании от философии никакого толку. Лишь одно остается неясным: к кому обращен сам вопрос «какая *мне* польза от этого?» — ко мне или к любопытному животному, если оно поднимается на ноги.

Остается неясным, у *себя ли самого* я вообще спрашиваю, когда задаю этот вопрос? Может статься, что, вот так спрашивая, я вообще еще не пришел к себе самому и своей экзистенции (*бытие-человеком!*). Таким образом, если внутреннее величие человека не в том, что он пользует и использует вещи, а в возможности подняться над собой и выложиться, если философствование — не что иное, как совершение этого «выкладывания», тогда вышеупомянутый вопрос «какая мне польза от этого?» — не вопрос о философии и не вопрос наивной эгоистической [?] самости.

Только тогда, когда мы мобилизуем свою свободу на то, чтобы привести себя к себе самому, — только тогда вообще имеет смысл связываться с философией. Все остальное — игра и условность, а всякие познания и начитанность в философской литературе не имеют значения. Важно лишь одно: *хотим* ли мы философствовать или нет.

Но даже если у нас есть только эта свобода, мы достаточно вооружены, чтобы отважиться на выполнение поставленной задачи: высвободить и выявить основные философские тенденции, которые, будучи более или менее скрытыми, связаны между собой. Поэтому наш лекционный курс мы начинаем с подготовки.

Таким образом, здесь речь идет не о какой-то истории философии, но только о самом философствовании. Философское разбирательство с немецким идеализмом требует внутреннего снаряжения. Мы попытаемся его достичь, сняв покровы с основных философских тенденций настоящего, и это снятие должно предшествовать упомянутому разбирательству.

Итак, две части: I. Снятие покрова с основных философских тенденций настоящего; II. Разбирательство с немецким идеализмом. (Первая часть несравненно короче второй, тем более что в разбирательстве как раз должна выявиться внутренняя проблематика того, что в первой части характеризуется лишь предварительно.)

**ЧАСТЬ ПЕРВАЯ**

СНЯТИЕ ПОКРОВА С ОСНОВНЫХ ФИЛОСОФСКИХ

ТЕНДЕНЦИЙ СОВРЕМЕННОСТИ

Сегодня можно уловить две основные философские тенденции. Первая — это *старания, связанные с разработкой антропологии*; вопрос, который их направляет, — это вопрос о том, чтó есть человек. Вторая тенденция обнаруживает себя как *движение к метафизике* и направляется более или менее темным вопросом о том, чтó есть сущее вообще и в целом.

Обе тенденции возникли из сегодняшней общей картины человеческого существования на нашем земном шаре и движутся в ее рамках. Эти тенденции — ни в коей мере не вопросы каких-нибудь философских школ и тем более не отличительные особенности и преимущества отдельных направлений. Напротив, школьная философия почти никак не затронута этими тенденциями или рассматривает их со стороны, а не в силу какой-нибудь внутренней необходимости, вытекающей из ее собственной проблематики. Обе тенденции как будто обособлены друг от друга в своем параллельном движении; они лишены внутреннего единства и пока воспринимаются как нечто новое и случайное.

Задача в том, чтобы прежде всего прояснить обе тенденции как таковые и таким образом содействовать разъяснению их собственной природы. При этом каждый раз сам собой встает вопрос об их взаимосвязи. Следовательно, ее тоже надо схватить как проблему и выяснить, может ли целое принципиальной философской проблематики, раскрытое таким образом, заранее пролить свет на философствование немецкого идеализма, дабы мы тем самым смогли усмотреть цели и пути Фихте, Гегеля и Шеллинга. Эти пути нам надо будет постараться пройти во II части, чтобы встретиться с ними для философского диалога.

В соответствии со сказанным первая часть нашего лекционного курса делится на три части:

A. Прояснение тенденции к антропологии.

B. Прояснение тенденции к метафизике.

C. Проблема исходного единства обеих тенденций в существе самой философии.

*§ 2. Прояснение тенденции к антропологии*

а) Антропология как дисциплина

Антропология — это «человековедение», и термин образован так же, как «зоология», наука о животных. Это наименование охватывает все, что можно разузнать о человеке. Его можно рассматривать как вид живого существа, как вид животного. Тогда антропология вместе с зоологией и ботаникой попадают в один класс. И сегодня еще есть антропология, которой занимаются в контексте анатомии и истории телесного развития человека; такая антропология в своей работе пересекается с теорией рас.

Правда, уже здесь обнаруживается узость этой соматической антропологии, ориентированной на тело. Природа человека не исчерпывается его *телесностью*. Если предметом исследования становится нечто вроде тела, тогда *организация* живого тела становится таким сущим, которое мы называем живым (das Lebendiges). Чисто материальная вещь хотя и характеризуется определенной упорядоченностью своих частей, а также игрой его сил и движений, но все-таки отличается от организации, которая приводит к тому, что какая-нибудь вещь имеет органы. У камня органов нет (например, какое-нибудь углубление).

Принцип организации материальной вещи до уровня тела, которое живет, т. е. принадлежит к единству всего живого, с давних пор называют «душой», ψυχή, anima. Одушевленное (das Animalische), биологическое. Физиология и биология человека принадлежат антропологии. Но подобно тому как в соматической антропологии содержится намек на антропологию биологическую, эта последняя указывает на другую, более высокую ступень. Ведь ψυχή, душа означает не только жизненное начало, но и animus, mens, означает то, что Кант называет словом Gemüt: *дух* (der Geist)[[2]](#footnote-2).

Биология человека отсылает к психологии. Жизнь, душа, дух: *соматическая, биологическая, психологическая антропология*. Богатое поле имеющихся фактов и взаимосвязей, которые надо раскрыть. Теоретическое познание имеющегося сущего — это научный, а точнее — эмпирический опыт.[[3]](#footnote-3) Эмпирическая антропология: имеющаяся природа человека — так, как она есть, со всем многообразием, в котором она обнаруживается. (Эмпирическая антропология: долгое время хотя и взаимосоотнесенное, но все-таки разделенное — в сравнении с сегодняшним днем.)

Благодаря интенсивному исследованию этих областей, но также в силу более существенных причин эти обособленные дисциплины подводят к единой постановке вопроса, охватывающей всю полноту того, что есть человек. Сегодня биология и психология — уже нечто единое, и природа их исходного единства — одна из живых проблем. Правда, во всяком научном познании энергия вопрошания и исследования возникает не только и не в первую очередь потому, что рассматриваемый предмет как-то особенно интересен; интересен он лишь по той причине, что (независимо от того, познан ли он или нет, доступен или недоступен) с самого начала пробудил интерес, которому только и служит наука.

Эмпирическая антропология как научное исследование — это действие человека, то стремление познать, предметом которого является сам человек. Предмет антропологии в первейшем смысле — это такой предмет, по отношению к которому наука *проявляет интерес*, поскольку человек не может быть безразличен себе самому, причем в соответствии с его существом. Ведь даже тот, кто равнодушен по отношению к самому себе, может быть таковым лишь потому, что пренебрегает собой. Эта не-забота о себе — не ничто, а вполне определенная позиция. Человек все равно проявляет интерес к своему существу самому по себе — так или иначе. Но чем это объясняется? В общем и целом тем, что человек существует только так, что ему при этом — а точнее говоря, при его таком-то и таком-то бытии — *всегда надо что-то решать*; он *всегда на что-то решается*. Он *всегда уже куда-то попал* и либо *заполняет* это «куда-то», либо оставляет пустым.

Когда психология исследует, например, воление человека, его стремление, состояния души, аффекты и страсти, она выявляет определенные взаимосвязи и те законы, по которым все это протекает. При этом человек с самого начала воспринимается как совокупность душевных *наличий*. Они суть то, что имеется, — так же, как кровь и желудочные соки.

Следовательно, как бы соматическое, биологическое и психологическое исследование ни охватывало всего человека, как бы психология в научном смысле ни исследовала душевно умственное (seelisch Geistige), в ней все равно что-то не выражается, а именно то, чтó же делает из себя тот или иной существующий человек как человек действующий, чтó он может и должен из себя сделать. Описывается и разъясняется только факт свершения душевной жизни.

Таким образом, психология оставляет в стороне действительно существующего человека, и она должна это делать, если хочет достичь того, чего ищет. Но все то, от чего она отвлекается, тем не менее присутствует. Да, это то, что придает интерес всей психологии вообще и на что вся она, в конце концов, остается ориентированной.

Поэтому психология с необходимостью расширяется до характерологии, причем не только индивидов, но также групп и народов. Физиогномика и этнология одинаково нацелены на то, чтобы не просто говорить, как человек *есть* (расовые различия), но как он себя ведет, что может предпринять и что предпринимает.

Но тем самым понятие антропологии расширяется. Человековедение — это уже не просто скопление знаний о природе человека, но выработка такого *знания о человеке*, которое помогает понять поведение других людей; это вѐдение, содержащее высказывания, позволяющие судить о других людях; это даже сведение, которое могло бы давать указания о том, что вообще должны делать люди в своей жизни и что они в конечном счете могут. (Антропология, обращенная к действованию, — πρᾱξις, т. е. антропология в прагматическом отношении.)

Но даже этим дело не заканчивается. Ведь человек не просто изготавливает инструменты и оружие, не просто создает для себя технику: как раз этнологическое исследование показало, что существенно определяющим в существовании человека являются религиозные культы и обычаи, но не только этнология, а и все прочие науки о человеке должны были видеть, что в своем существовании он определен тем, что мы, сегодняшние, называем «мировоззрением». Таким образом, психология завершается психологией мировоззрения, т. е. выработкой окончательных основных позиций человека по отношению к самому себе, другим людям, а также миру в целом.

Если, как сегодня, тяготение к антропологии столь живо, то это не означает, что люди интересуются только психологией как развивающейся наукой: на самом деле по-настоящему живым оказывается вопрос самого человека — обращенный к самому себе, каким бы этот человек ни был.

Конечно, в сегодняшнем неспокойном интересе к характерологии и физиогномике, графологии, антропологий, психоанализу и типологии мировоззрений много простого любопытства, моды, жажды сенсаций. Но на одном только интересе такая жажда не удержалась бы. Ведь, вот так любопытствуя, на самом деле хочешь знать, как обстоит дело с тобой самим — и это стремление тем настойчивее, чем сильнее растерянность. Сама эта жажда своими корнями уходит в последнюю внутреннюю растерянность, хотя и совсем скрытую. Однако ей навстречу совсем по-особому спешит ежедневно увеличивающееся антропологическое знание, и в какой-то момент кажется, будто ответ на вопрос о том, чтó есть и должен быть ты сам, получен.

Но если вот так, более или менее осознанно, ищешь себя и вопрошаешь о себе, тогда получается, что опять-таки не о себе как об этом обособленном человеке со всеми его свойствами: вопрос направлен как раз на то, чтó есть человек в его отношении ко всему остальному, в его отношении к целому сущего, чтó есть и должен быть человек в мире.

*b) Антропология как основная философская тенденция*

Теперь антропология — уже не наименование научной дисциплины (где психология — высшее): нет, выходя за эти пределы, она означает центральное, объемлющее и существенное познание. [Она исследует] не свойства вот этого особого живого существа под названием «человек», но бытие и время этого сущего, которое есть мы сами. (И только стремлением к этому познанию и обусловлены растущие хлопоты вокруг психологии и сравнительного человековедения.) Это познание ищут, стремясь к антропологии. И отсюда получается, что искомое познание требует больше того, что мы выявили прежде.

Но и тут мы еще не обнаружили того самобытного, что заключено в тяге к антропологии и что заставляет характеризовать ее как основную философскую тенденцию. Ведь в контексте всего уже сказанного получается, что это просто стремление, хотя и понятное, сделать — *внутри всей полноты сущего* — именно *человека* неким особым предметом познания и разъяснения.

Не жгучий вопрос о том, как обстоят дела с человеком, т. е. и не вопрос о том, каково его отношение к целому (das Ganze) действительности, не этот вопрос и не ответ на него властно проникают собою сегодняшнее человеческое событие: нет, именно потому, что вопрос о человеке более или менее осознанно и ясно как раз и есть вопрос центральный — именно поэтому наоборот все вопрошание о действительном — об истории, искусстве, природе — связано с человеком, т. е. с отношением человека к этим вещам.

В предельной формулировке это выглядит так: сегодняшнего человека больше не интересует сама природа и само произведение искусства: вместе со всем этим — причем не как-то мимоходом — его интересует соответствующее *познание* природы, причем именно в том смысле, что он спрашивает о психологии и типологии как раз этого познания, спрашивает о психологии и типологии именно этого отношения к хозяйству.

Но о чем это говорит? О том, что антропология — это не просто познание человека и его отношения к целому: она сама стремится стать принципом всякого познания. Получается, что нечто познано только тогда, когда оно разъясняется психологически, или истолковывается психоаналитически.

Все, что происходит, больше не может происходить для и ради себя самого и, таким образом, больше не принадлежит себе самому: все, что происходит, уже о-хвачено (um-faßt) незримыми щупальцами антропологического толкования. Все, что происходит, уже заранее воспринимается в аспекте такого вопроса: из какой установки это появляется? Какие неосознанные инстинкты играют в этом существенную роль? При каком стечении душевных обстоятельств это возникло и возможно? Правильно понятое психологическое разъяснение — это не нечто последующее: на самом деле психологическая перспектива предшествует всему; она уже определяет, что нас затрагивает и как вообще это происходит. Все вещи есть только тогда и имеют действительность лишь в том случае, когда они добыты путем этого антропологического познавания.

В конечном счете тяга к антропологии — это, в конце концов, вообще стремление решать, чтó действительно есть, а чего нет; чтó означает действительность и бытие, а тем самым — решать и о том, чтó означает истина.

Именно это и пробивается в такой тревожной тенденции — событие, от которого не может ускользнуть никто из нас, что, правда, не означает, что мы просто предоставлены ему, хотя какой-нибудь ученой программой эту тенденцию не остановишь и уж тем более не преодолеешь.

Но поскольку тем самым это тяготение к антропологии стремится нормативно определить целое человеческого вот-бытия вместе с целым сущего, мы называем его основной философской тенденцией.[[4]](#footnote-4)

Тенденция к антропологии и она сама — это не некое в**ѐ**дение о чем-то, не какая-то область знания, не практическое познание человека и не нечто такое, что как-то по-особому акцентирует человека: это все вместе. Это основной способ существования, в котором сегодня движется человеческое вот-бытие, это способ существовать, почву и беспочвенность которого, его возможности и воздействия мы можем увидеть и уловить только издалека.

Кроме того, эта тенденция окончательно не обозначена. Никакая эпоха не знала о человеке так много столь разнообразного, как сегодняшняя. Никакая так проникновенно и пленительно не излагала эти знания. Никакая эпоха не могла разработать и сообщить их так легко и быстро. Ни от какой эпохи человек не был так мало сокрыт, как от сегодняшней.

И все-таки: никакая так мало не знала о том, что такое человек. Ни для какой он не стал так проблематичен, как для нашей. Ведь проблематичность его заключается не только и не в первую очередь в том, что у нас нет существенного и действенного ответа на вопрос, что такое человек: чудовищная, хотя и не распознанная острота всей этой проблематичности заключена в том, что мы даже не знаем, *как* надо спрашивать о человеке.

В охарактеризованной нами основной тенденции сокрыта и эта глубокая неуверенность как таковая. Все остается связанным с человеком, и одновременно все сказанное о нем есть выхолащивание его существа. Поэтому получается так, что всякий появляющийся ответ на какой-то миг — по причине его новизны — кажется правильным, а на следующий день уступает место другому. Беспокойство, с которым подхватываются ответы, и тут же неспособность сохранить их как существенные проистекают из самой сути этой тенденции. Поскольку психологическое разъяснение призвано к тому, чтобы стать первым и последним, каждый ответ на вопрос о природе человека сразу и потом дается в психологическом ключе. Его воспринимают в контексте определенных душевных установок и неосознанных влечений. Тем самым такой ответ уже внутренне бессилен.

Эта основная тенденция совсем не допускает, чтобы что-либо обладало своим собственным весом, и тем более — вопросы о существе самого человека и ответы на них, т. е. все то, куда влечет она сама — это чудовище, пожирающее самое себя. Всё лишь какое-то время скользит по поверхности вместе с чем-то другим.

Только тогда, когда мы поймем, что эта основная тенденция и ее власть как раз и ведут к растерянности, — только тогда мы уловим в ней нечто существенное.

Но, может быть, все это — лишь суматошное и жалкое неистовство, которое где-нибудь и когда-нибудь исчезнет само? Быть может, это нечто такое, что созрело для того, чтобы быть похороненным? Нет. С тем, что вот так совершается у самих корней человеческого существования, нельзя покончить какой-нибудь культурной критикой или заболтать и устранить философией культуры.[[5]](#footnote-5) Это фундаментальное событие таково, что оно не вмещается в такие рамки: все неогуманистические программы, почерпнутые из древности или откуда-нибудь еще, оказываются несостоятельными, да и должны оставаться такими, потому что ничего подобного наша история еще не знала. Но — и это самое тревожное — данная фундаментальная тенденция сама обнаруживает беспокойство, неспособное ощутить тот вес, который она имеет.

С другой стороны, нельзя не заметить, что эта тенденция вносит свой недвусмысленный вклад в определение сегодняшней философии, выражающийся в том, что философия хлопочет вокруг антропологии и потому стремится развить *философскую антропологию*.

*с) Идея философской антропологии*

Из всего, что было сказано о тяготении к антропологии, легко понять, что такая философская антропология — не просто новая дисциплина рядом с прежними: логикой, этикой, эстетикой, философией религии; поскольку все действительное сразу же соотносится с человеком, философия человека, философская антропология должна, словно в некую емкость, вбирать в себя все прочие философские проблемы. Философская антропология как основная дисциплина философии.[[6]](#footnote-6)

Какой вывод мы делаем отсюда? Прежде всего тот, что философия должна усваивать все существенные вопросы, связанные с человеком. Доводится ли тогда охарактеризованная тенденция к антропологии до уровня себя самой? Или эта философская антропология — лишь показатель того, сколь темной остается названная основная тенденция? Может ли эта фундаментальная тенденция заявить о себе в своем решающем? Заявить до такой степени, чтобы определять фундаментальное событие вот-бытия, т. е. определять вот-бытие в его философствовании? Иными словами, тогда ли мы правильно понимаем основную философскую тенденцию к антропологии, когда воспринимаем ее в виде формирующейся сегодня философской антропологии? И может ли она служить нам путеводной нитью в нашем разбирательстве с немецким идеализмом?

Мы даже не будем спрашивать, чего достигает эта философская антропология, и в каком положении она находится по отношению к названной основной тенденции: прежде всего спросим об ее идее, и о том, может ли она как таковая стать основной философской дисциплиной.

Итак, что же это такое: философская антропология? Достаточно ли определена ее идея, чтобы как таковая и в своем осуществлении она могла просветить нас в решающем? Достаточно ли она исходна, чтобы действовать как средоточие философии? Или идея философской антропологии обнаруживает неизбежную неопределенность и внутренние границы?

Возражение: с какой стати сегодня устраивать так много шума по поводу философской антропологии? Разве антропология не присутствовала в философии и раньше? Разве всякое философствование не должно беспокоиться и о человеке? Да, антропология всегда есть в философии — так же, как и теология. Да, теологическая антропология не могла не оказывать серьезного влияния на философию, хотя и последняя в свою очередь сказывалась на первой.

Однако дело вот в чем: антропология в философии еще не означает философской антропологии как основной дисциплины. И с другой стороны: ее идея не является залогом того, что она принимает тенденцию к антропологии и тем самым служит ей, т. е. доводит это событие до его подлинных возможностей.

И наконец: антропология в философии уже была раньше; это «уже» все нивелирует.

Ведь совсем нельзя быть так уж уверенными в том, что мы поняли, как раньше обстояли дела с антропологией в философии. И вопрос о человеке в философии — не обязательно «только» антропология!

От того, что сегодня все на свете делают набросок антропологии, проблема все-таки не решена. Или решена — тем, что лишена всего существенного.

Идея философской антропологии, ее неопределенность и ее границы. — Антропология, разъясненная в общих чертах. *Эмпирическая[[7]](#footnote-7)* антропология, конечно же, с примечательными обсуждениями,[[8]](#footnote-8) мотивами и намерениями:[[9]](#footnote-9) смесь самых разнообразных способов рассмотрения, удерживаемых вместе только самим предметом, который [понимается] очень общо (все, что касается человека).[[10]](#footnote-10) Теперь: *философская* антропология: а) ее неопределенность; b) ее внутренние границы.[[11]](#footnote-11)

Философская антропология не может быть основной дисциплиной философии; она не может ни быть однозначно определенной из понятия философии, ни определять проблемы самой философии, что ей следовало бы делать именно как основной дисциплине.

Она вырастает из охарактеризованной основной философской тенденции, является ее продуктом, чем-то таким, что та как бы рождает, но что, будучи ее единичным результатом, именно поэтому не выражает всей ее сущностной полноты.

Однако речь идет не только о том, можно ли и как именно можно выразить эту тенденцию, чтобы мы ее действительно поняли, но и о том, чтобы она пришла к своему существенному результату в самой философии, т. е. чтобы выяснилось, чтó она может сделать для философствования и чего не может.

Недостаточно на основании этой тенденции просто ставить человека в центр внимания и все пропускать через него — необходимо обратное: он сам должен существенным образом войти в это событие, т. е. овладеть им.

Но если эта фундаментальная тенденция должна наставить нас, если нам надо каким-то невысказанным и непознанным образом найти в ней проблемы, тогда мы не можем отправляться в путь через философскую антропологию. Но как тогда черпать существенное из самой этой тенденции? Для этого необходимо, чтобы мы воспринимали ее в связи со второй тенденцией, с которой она в уже связана в самой себе, и только обе они в их своеобразной, но темной соотнесенности выявят для нас ту фундаментальную проблему, разработка которой раскроет горизонт, в коем мы увидим философию немецкого идеализма.

Итак вот что получилось: эта основная тенденция не просто нацелена на некую особую оценку всего человеческого — она хочет решать, что вообще должны означать действительность, бытие и истина. Тем самым сказано, что она в себе самой уже хочет решать основной вопрос метафизики. Все это, правда, смутно и ощупью, но тем не менее тенденция и притязание таковы. Да, сегодня вторая основная тенденция — тенденция к метафизике — преимущественно обнаруживается внутри тенденции к антропологии. Поэтому мы и обратились первым делом к ней.

*§ 3. Прояснение тенденции к метафизике*

а) Сегодняшняя готовность к метафизике

Эта тенденция не только прячется в антропологической: ее как таковую вообще трудно увидеть и уловить. Причина тому — в существе самой метафизики: как раз тогда, когда она выступает как нечто такое, что принадлежит «природе человека», человек оказывается максимально далеким от самой собственной своей сути, и сегодня она остается совершенно проблематичной.

Уже само расхожее употребление выражения «метафизика» и «метафизический» показывает, что речь идет о чем-то последнем, о выходящем за всякие пределы, о целом сущего, путь к которому темен. До него не досягает научное познание, но только предчувствие, интуиция, вера, т. е. установки, которые нельзя обосновать однозначно рационально и нельзя продемонстрировать другим. Сегодня у каждого, помимо всего прочего, есть и свое мировоззрение. Поэтому сегодня «метафизика» часто равнозначна мировоззрению (Дильтей — метафизика: философское мировоззрение). «Метафизика» — «плохая философия». Идея научной философии, свободной от метафизики (Бергсон).

Поэтому, когда мы совсем — очень общо — говорим о тенденции к метафизике, это прежде всего свидетельствует о том, что вопрошание о целом и последнем снова оживает, и даже сильнее, чем прежде; что какое-нибудь научное объяснение не воспринимается как окончательное, и всякое дальнейшее вопрошание не объявляется бессмысленным. Определенная готовность к таким вопросам. (Готовность: снова свободен для таких возможностей, хотя в несвободной и суетной форме, которая поглощает все.)

Но при такой готовности, шаткой и ненадежной, что-то все-таки остается, правда, так, что все сводится ко всяческим поспешным попыткам дать ответ: астрология, теософия, восточная мудрость, модернистские протестантские и католические мировоззрения не знают покоя и хотят дать ответ, когда сами вопросы не разъяснены и их обоснованность не доказана. Но уже достаточно того, что есть готовность к этим вопросам. Ее прямая необходимость — в той форме, в какой она выражается — уже считается подлинной.[[12]](#footnote-12)

В самой философии тяга к метафизике заявляет о себе в своеобразной переоценке великих мыслителей. Неокантианство: Кант, Декарт, Платон. Немецкий идеализм: Лейбниц, Плотин, Аристотель; обратное воздействие на оценку Канта (представители марбургской школы) и Декарта (схоластика), Лейбниц.

Так же и здесь: метафизику ищут и о метафизике пишут не проницая ее существа и не понимая, что она возникает из самого философствования. Хотя это и богатая история в западной философии, но истолкованная плоско и по-школьному. Поэтому мы должны попытаться совсем общо прояснить для себя понятие метафизики, причем по двум причинам: 1) потому что только тогда — хотя поначалу и вчерне — мы сможем обсудить внутреннюю связь обеих тенденций; 2) потому что лишь в свете этого понятия и его более исходной разработки мы можем уразуметь само начинание, цель, обоснованность и границы философии в немецком идеализме.

b) К понятию метафизики

Μετά и φυσικά.[[13]](#footnote-13) Φυσικά: нечто такое, что касается φύσις; φύσις — рост, растущее и выросшее; то, что появилось само, без нашего содействия, без того, чтобы мы его производили; все сущее, которое мы всегда уже имеем перед собой, в которое попадаем через наше рождение и посреди которого потом вырастаем и тут-суть (da-sind) (natura — nasci: рождаться, возникать, появляться, расти).

Φύσις: сущее в целом, «природа», но не в том смысле, что оно [слово φύσις] образует противопонятие «истории», а в том, что со-объемлет все происходящее и всякую судьбу (соответствует слову κόσμος). Φύσις: сущее в целом, а именно как то, что в своем событии властно проникнуто определенным порядком (соответствует «космосу»).

Пробуждение философствования: вопрошание о φύσις, о том, чтó она нам говорит, в каком виде она нам как бы выговаривается, раскрывает, чтó она есть; λόγος. Φυσιολόγοι («Физиология»), «натур-философы»: 1) в более тесном смысле взятые превратно; 2) в себе тавтология.

Что представляет собой это событие: откуда оно исходит, каковы его корни и основа. Άρχή: начало, основа, princip того, что есть и как оно есть. Понимают сущее в целом — не просто имеют сведения и рассказывают, но знают по существу, т. е. спрашивают о нем, причем все это как притязание того сущего, которое само к этому принадлежит (σοφός): бесконечное усилие, в основе которого — страсть обращения, каковое есть дружество по отношению ко всем вещам в целом (φιλία, φίλος, φιλοσοφία). Φυσιολόγος должен быть «философом» (φιλόσοφος). Это познание — положения о сущем в целом, о его основе — есть осново-полагающее познание (стремление понять) сущего в целом.

Именно в формировании философствования слово φύσις в своем содержании претерпевает решающее и своеобразное расщепление на два значения, которые отныне сохраняются и которые заложены в основном значении.

1) Они исследуют сущее в целом. Вслед за философией и из философии вырастают определенные познавательные задачи, определенные отдельные философии, формируются области сущего; Первое Одолевающее и Мощное (das Überwältigende und Mächtigende) сущего в целом заявляет о себе в небесном своде (светила), в море, в произрастании животных и растений. Теперь φύσις суживается до этого сущего, которое уже существует само по себе и всегда пребывает в собственной обоснованности и упорядоченности; которое в самом себе имеет начало и основу своей сущности и так-бытия. Φύσις в ее отличии от того, что производит, образует и упорядочивает человеческая изобретательность и человеческое же планирование и полагание (τέχνη); φύσει ὄντα — κατά φύσιν.[[14]](#footnote-14)

2) В то же время у основного значения слова φύσις есть еще один четко очерченный аспект: то, чем нечто является — будь оно выросшим в природе или человеческим творением — по своему внутреннему порядку: φύσις — «природа» вещи, ее сущность, например, «природа духа», «природа художественного произведения».

Однако эта двоякость в понятии φύσις[[15]](#footnote-15) — лишь отражение, по-видимому, в себе необходимого двойного направления в философствовании: 1) на общую сущность сущего; 2) на его обособленные сферы.

1) Общая сущность сущего: то, что вообще делает сущее сущим, независимо от того, идет ли речь о животном или растении, человеке, небесном светиле, треугольнике, стуле, числе или Боге; сущее — независимо от того, то оно или это — рассматривается лишь в том отношении, что оно вообще есть сущее. Вопрос о сущем как таковом, ὂν ᾗ ὄv; то, что делает сущее сущим: бытие. Вопрос о сущности бытия сущего. Именно это и составляет предмет изначального поиска: αρχαί.

2) Но в то же время все это сущее в его многообразии не существует друг подле друга, но представляет собой целое, порядок и порядки, которые переплетаются между собой: ὂv καθόλου. И здесь же есть определенное сущее, которое является определяющим для всех прочих сущих внутри этого целого; которое прежде всего другого властно проникает собою и определяет это целое сущего: τιμιώτατον γένος. Оно тоже составляет предмет поиска.

Таким образом, философствование в самом себе обращено как к первому, так и ко второму: к общей сущности сущего и к сущему в целом — и обращено с самого начала, причем так, что оба направления вопроса не обособлены друг от друга, и одно заменяет другое. Потребовалось несколько столетий философствования в античности, пока не выявилось это необходимо двунаправленное вопрошание, причем там, где античная философия достигла своей вершины: впервые это ясно выразилось у Платона и Аристотеля.

Πρώτη φιλοσοφία как первая философия — это, собственно, вопрошание о сущности бытия вообще, а также вопрошание о сущем в его целом. Аристотель говорит о единстве того и другого, но об обосновании их взаимосвязи мы ничего не знаем, во всяком случае, на эту тему до нас ничего не дошло. Но от Аристотеля у нас — исследования и трактаты, которые движутся в русле обоих направлений, стремятся пройти их и развернуть соответствующие проблемы. Однако свои изыскания Аристотель не публиковал как сочинения и книги: это просто разработки отдельных лекций о *первой философии*, в которых нет сразу усматриваемой связи. Это признак того, что все находится на стадии исследования и постановки проблемы; что это просто попытки и вновь и вновь повторяющиеся начинания и приступы.

Но рядом — лекции об отдельных областях сущего, например, о «природе» в более тесном смысле, о небесном своде, о животных и жизни вообще (философия человека). Они образуют замкнутую, связную структуру и легче для понимания. Φυσικά: изыскания о доступном сущем по его основным сферам (причина, движение, бесконечное, материя, место и время); и при этом, естественно, — всегда общие положения и вопросы о сущем как таковом.[[16]](#footnote-16)

с) «Метафизика» как школьное наименование

Упорядочение и сопоставление этих ученых трактатов и лекций совершилось в последующие десятилетия (Аристотель умер в 322—321 гг. до н. э.) в его школе и только в I в. до н. э. пришло к завершению, которое в будущем стало нормативным. Т. е. приблизительно через два столетия: за это время философия спустилась с высот — ею занимались на уровне школы. В пренебрежении к действительным проблемам слагается прочное школьное знание, распределенное по отделам: логика, физика, этика. Этому замыслу отвечает и полное издание трудов Аристотеля: «Органон», «Физика», «Этика» и «Политика». Но среди лекций и трактатов есть такие, в которых говорится о настоящей философии и рассматриваются центральные проблемы бытия вообще и сущего в целом, причем без какой-нибудь отсылки и школьного заголовка.[[17]](#footnote-17) Что делать с ними, не знают: видят только, что хотя в них и говорится о сущем, причем в каком-то смысле так же, как это делается в «Физике», они тем не менее не подпадают под это именование (не логика, не этика, но и не φυσικά). Куда их поместить? Не зная, что делать, их поставили позади (μετά, post) сочинений о природе (φυσικά), назвав просто как τά μετά τά φυσικά. Таким образом, это наименование обозначает лишь книжнотехническое местоположение этих трактатов во всем собрании сочинений Аристотеля.

Такой заголовок не только ничего не говорит о содержании, но, напротив, появляется вследствие растерянного отношения к нему — по причине большого замешательства. Следовательно, «Метафизика» — это имя для этого замешательства. Вскоре замешательство и нужда — коль скоро ничего другого из них не вышло — обернулись добродетелью. В чью-то смышленую голову, имя которой мы не знаем, пришла мысль о том, что это наименование, на самом деле обозначающее только место данных трактатов, как нельзя лучше выражает и их суть. В них говорится о бытии сущего в общем и целом, и значит, эти исследования в характерной именно для них постановке вопроса выходят за отдельные области сущего; в них спрашивается о том, что выходит за пределы этих областей, лежит по ту сторону. В греческом μετά означает не только post, но и trans. Получается, что теперь «метафизика» — вполне содержательный титул, он «обозначает» первую философию.

Физически: то, что становится доступным через чувственный опыт; теперь метафизически: по ту сторону чувственного, сверхчувственное; метафизика: познание сверхчувственного. Содержательный титул для философии в собственном смысле, т. е. ее истолкование: первая философия — это метафизика, т. е. выхождение за опытно постигаемое сущее к бытию в общем и целом.

Однако переход книжно-технического титула в содержательный не так уж безобиден, как об этом всегда говорят. Ведь тем самым на ближайшие две тысячи лет понимание и истолкование этих трактатов Аристотеля загоняется в совершенно определенное русло.

Первая философия становится *метафизикой* в упомянутом значении, т. е. теперь это не только наименование содержания, но и определенное его истолкование. Однако весьма сомнительно, чтобы тем самым действительно была затронута внутренняя постановка вопроса, имевшаяся в этих трактатах; может быть, она наоборот надолго прикрыта. (То, что было двумя направлениями вопрошания, двумя направлениями проблемы, теперь — повод к образованию двух дисциплин.)

И, наверное, настало время спросить, не получается ли так, что не только книжно-техническое наименование свидетельствует о замешательстве, но и наименование содержательное; не получается ли так, что и в этом отношении «метафизика» — это титул для замешательства, причем совершенно фундаментального.

Становится ясно, что здесь — в одном из существенных достояний человеческого духа — случайное имя на тысячелетия стало решенным делом, причем настолько, что больше вообще не возникает никакого подозрения в том, отражает ли это имя саму суть дела, — напротив того, даже Кант, впервые потрясший здание метафизики, еще считает возможным писать вот так: «Что касается имени метафизики, то здесь не надо думать, будто его происхождение случайно, потому что оно весьма точно сообразуется с самой наукой: так как здесь φύσις означает природу, а мы можем достичь понятий природы только через опыт, наука, следующая за ним, называется метафизикой (от μετά, trans, и φυσικά). Это наука, которая как бы лежит вне области физики, за ее пределами».[[18]](#footnote-18)

То, что для Платона и Аристотеля было совершенно проблематичным и стимулировало глубинное вопрошание, теперь, в ходе столетий и без прибавления чего-то существенного, медленно превратилось в некое прочное здание и систему, которая в дальнейшем снова и снова толкала к формированию новых систем, каковые, наконец, величественно заявили о себе в немецком идеализме.

То, что находится перед глазами Аристотеля — как подход к проблеме — остается открытым; то, что взывает к обоснованию, теперь становится проблематичным школьным мнением и учением, прочным, неколебимым мнением, которое предначертывает все дальнейшее развитие метафизики. Метафизика = «первая философия»: основоположное познание сущего как такового и в целом.

d) Два мотива в истории метафизики

Историю метафизики мы не излагаем: упомянем лишь два мотива, придавшие ее развитию ту форму, в каковой она предстала перед Кантом, через коего немецкий идеализм увидел задачу метафизики. Два мотива: 1) относительно содержания; 2) относительно метода (характера трактовки).

К пункту 1. Сущее в целом. Как оно истолковано и как услышано? — Миротолкование христианской жизни: Бог — небожественное (das Nichtgöttliche). Universum: ens creatum; среди прочих тварей — человек; свободный, его вечное предназначение, спасение души, определение в его отношении к целому. Бог, человек (свобода, бессмертие), природа в более широком смысле: в средние века фактически присутствует, но лишь постепенно ясно различна [?] как дисциплины, или взаимопринадлежна в одном, summum ens, и соответствующие сферы по отношению к summum ens (аналогия). Ens in commune, как самое общее в сущем, metaphysica generalis, в то время как та — metaphysica specialis. Лейбниц, Вольф, Кант, немецкий идеализм.

К пункту 2. Метод; именно об этом в античности — меньше всего; διαλέγεσθαι, «диалектика», λόγος, ratio, нечувственный опыт. Лишь столько: самое общее и одновременно высшее, «что интересно всякому человеку», следовательно, высшее достоинство, «царица наук»; Новое время, осознание метода, совсем не дело наук;[[19]](#footnote-19) в соответствии с этим — высший, т. е. строгий и самый обязательный, всякому понятный метод. Неэмпирическое и одновременно самое строгое познание и наука — это математика. Ее метод: чистое, свободное от опыта, познание из одних только понятий, ratio, разум. Чистая рационалистическая наука о сущем как таковом и в его целом.

Декарт: «Per methodum autem intelligo régulas certas et faciles, quas quicumque exacte servaverit, nihil unquam falsum pro vero supponet, et nullo mentis conatu inutiliter consumpto, sed gradatim semper augendo scientiam, perveniet ad veram cognitionem eorum omnium quorum erit capax»[[20]](#footnote-20) [[21]](#footnote-21).1) Достоверность: надежность против заблуждения; 2) Легкость: избежание всяких бесполезных, окольных попыток; 3) Плодотворность: постоянное увеличение знания; 4) Превосходство (мудрость): достичь всего, что доступно (как существенное — метафизика!); знание о ценности знания — к полному жизнеобеспечению и устоянию человека.

Теперь метод есть метод, характерный для ratio, а не для воспоминаний об унаследованных мнениях и не для их сопоставления и сравнения. 1) Необходимость метода. 2) Сущность метода: упорядочение предметов и положений, причем от скрытых и темных к простым и ясным; разлагать и потом выводить. В соответствии с этими методическими принципами: Meditationes de prima philosophia. Основание «метафизики».[[22]](#footnote-22) Метод метафизики — строго рациональный: из понятий! Познание из чистого разума.[[23]](#footnote-23) «Principia philosophiae».

Затем отсюда — первое цельное изложение в этом смысле у Спинозы. «Ethica — more geometrico demonstrata». Метафизически человек — на основе общей метафизики и рациональной теологии. (NB: Он — образец для философии немецкого идеализма, в том числе как раз в методическом плане, несмотря на существенные различия.)

У Лейбница — примечательное промежуточное положение; в плане метода — снова и снова «логика», «логистика», theoria universalis, чистое рациональное познание, просто в целом абсолютно упорядочивать.

Кант: «Критика чистого разума», критика прежней метафизики, к ее основанию;[[24]](#footnote-24) напрямую — не как программа, но по существу дела — снова поднимается проблема Аристотеля. Правда, как раз в существенных и решающих проблемах метафизики немецкий идеализм обошел его и как будто — прямо к Лейбницу и Спинозе.

Метафизика становится абсолютной теологией, знанием всякого знания, «наукоучением», абсолютным самосознанием. Гегель: «Логика», наименование для метафизики; абсолютная наука абсолютного разума. «Таким образом, логику надо понимать как систему чистого разума, как царство чистой мысли. *Это царство есть истина, какова она без покрова в себе и для себя самой.* И потому можно сказать, что это содержание есть *изображение Бога, каков он в своей вечной сущности до сотворения природы и конечного духа*».[[25]](#footnote-25) (NB: Здесь абсолютизировалась и сконцентрировалась вся традиция метафизики: Бог—природа—человек; и все в целом метафизики бытия вообще.)

Распад: сегодня лишь беспорядочное пробуждение самых разных мотивов, но никакого знания о том, что становится первым требованием. Как проблему понимают только саму метафизику или то, что было так названо по причине замешательства, не возвращаются к античности, но пробуждают проблематику только там, где она закоснела.

Даже Кант чувствовал себя неуверенно в существе вопроса и выпустил проблему из рук. Тем не менее у него было радикальное понимание проблематики.[[26]](#footnote-26) Четыре вопроса. Три вопроса и четвертый. Обе тенденции в единстве.

Однако только «что» (daß), а не «как». (Разлад в собственной работе Канта! Как раз не «антропология», но и не позитивное: *что* (was), и какие разграничения. «Конечность» — и все-таки, чтобы спастись от антропологизма: не человеческий разум! — «Метафизика метафизики». Она говорит о человеке, но не как о виде. Но как? Конечность—экзистенция—вот-бытие. Метафизика вот-бытия.)

О том, что этого не было у Канта свидетельствует немецкий идеализм. Кант сам против воли способствовал его появлению. Высказывание о Фихте — не только трагика возраста. И упрямство. У него было внутреннее право, даже если он и не знал его само. Символично!

Известно, как после Гегеля метафизика и вообще философия утрачивают силу и достоверность вопрошания: похоже на истощение метафизического усилия в человеке после этого огромного перенапряжения. Характерно, что поздние работы Шеллинга, появившиеся только через четверть века после смерти Гегеля, не оказали совершенно никакого воздействия. В них, правда, не было внутренней силы и строгости проработки, чего вообще недостает сочинениям Шеллинга, даже если, с другой стороны, они полны внезапными прозрениями и предчувствиями.

Сегодняшняя тенденция к метафизике обнаруживается в уже охарактеризованных нами попытках прийти к целостной картине мира, — попытках совершенно беспорядочных и прежде всего лишенных всякой внутренней проблематики, которую вообще лишь очень отдаленно можно было бы сравнивать с проблематикой немецкого идеализма и абсолютной метафизики.

Поэтому не случайно внутри движения к метафизике делаются попытки получить в упомянутом идеализме совет и наставление.[[27]](#footnote-27)

Но вот что характерно: это возвращение к нему, или, скорее, его сегодняшнее обновление существенно определено стремлением преодолеть неокантианство, т. е. теоретико-познавательную ориентацию философии. Потому в этом свете видится и историческое движение от Канта до Гегеля. История философии от Канта *до* Гегеля должна обновиться в продвижении от Канта *к* Гегелю. Истину находят у Гегеля, и развитие философии от Канта к нему рассматривается с этой точки зрения (Кронер).

И в остальных обновлениях немецкого идеализма (Фихте и Шеллинг) отсутствует как раз решающее: они не вырастают из действительной метафизической нужды, т. е. из нужды самой метафизики. Сама метафизика под вопрос не ставится: она уже имеется как ответ, а вопрос только в том, на какую метафизику решиться.

В популярно-философских устремлениях действительной проблематики еще меньше, чем в этих попытках обновления: здесь с неслыханной наивностью и поверхностностью заодно предлагается и метафизика.

Тем не менее тенденцию, которая сама по себе больше, чем эти неизбежные наслоения, которые как появляются, так и исчезают, — саму тенденцию надо принимать всерьез. Открытость для познания сущего в целом. И для основной задачи — и [?] самой тенденции раздобыть достаточную прозрачность, т. е. в ней в первую очередь разбудить проблематику.

Но как? Не случайно была показана история развития именно этого слова («метафизика»), потому что оно наложило отпечаток и на дело и — более того — свело проблематику до уровня закосневшего школьного вопроса, извратила ответ и скрыла проблематику.

Какая [она]: что же, собственно, прорывается у Аристотеля в первой попытке, и как все это в себе должно стать настоящим философствованием. (Неоднократный Аристотелев вопрос. Каковы направления вопроса: ὂv ᾗ ὄv—θείον? Может быть, они случайно соседствуют друг с другом или же они в себе необходимы и взаимопринадлежны? Но тогда на исконной основе. Аристотель: исход неизбежен, но предварителен.[[28]](#footnote-28))

Значит, возвращение к Аристотелю? Вместо кантианства и гегельянства — аристотелизм? Ни в коем случае. Уже потому нет, что Аристотель совсем не ставит проблему — проблему внутренней возможности, т. е. существа *первой философии*. Не ученые мнения Аристотеля, а скрытая основная проблема самой античной философии, но не потому, что она античная, а потому, что это — существенное начало. Теперь — не замешательство по поводу технического упорядочения сочинений, но замешательство по самому существу, замешательство собственно философствования. Следовательно, не решение и ответ, но проблема: основоположное познание сущего как такового в целом. Теперь «метафизика» — это обозначение упомянутого замешательства, но тут же — историографическое понятие.

е) Кантово основание метафизики

Нам надо снова завоевать Аристотеля и всю античную философию — в истолковании, с помощью той интерпретации, которая выросла из последующей истории метафизики. Проблема метафизики по своей возможности присутствует в античности, но там она не поставлена. Впервые это сделал Кант.

Правда, нельзя сразу увидеть, что это на самом деле так, и нельзя увидеть, как это было. Это не лежит на поверхности, и, как мы увидим, самое убедительное свидетельство тому — немецкий идеализм. Он не воспринял проблематику метафизики как таковой, но — с помощью того, что стало ясным для Канта при его основании метафизики — сам создал метафизику, причем в том смысле, который, правда, был определен и Кантом.

У Канта основание метафизики как таковой не лежало на поверхности: свидетельство тому — неокантианство последних пятидесяти лет, для которого самое существенное в Кантовом решении состояло в том, что он разрушил метафизику, устранил ее и на ее место поставил теорию познания.

Существенное Кантовой философии — как основания метафизики — не лежит на поверхности: его как таковое можно узнать только в том случае, если проблематика упомянутого основания сама разработана и уже понята.

Тогда, конечно, становится ясно, чего же, по существу, хотел Кант, хотя обнаруживаются и внутренние пределы его усилий, а также невозможность просто вернуться к Канту и пропагандировать новое кантианство.

Итак, еще раз в общих чертах: обновление философии прошлого ничего не даст, если прежде мы сами не разработали проблематику — вот тогда заговорит и та философия.

И тогда же, на примере Канта, мы глубже вникаем в то, чтó же, собственно, значит основание метафизики. И тогда мы сталкиваемся с чем-то примечательным. Унаследованная метафизика: познание сущего в целом из чистого разума. Кантово основание: критика чистого разума, т. е. сущностное определение того, что же есть в самом себе наш конечный разум, и что он может, будучи таким конечным.

Основание метафизики, т. е. труд под названием «Критика чистого разума», завершается общим напоминанием о том, чтó определяет чистый разум как таковой; в нем говорится об «основании для определения конечной цели чистого разума».[[29]](#footnote-29) Такой подход требует очертить то, что вообще определяет конечный разум, — определить то, о чем в нем как таковом идет речь.

«Все интересы моего разума [не некоего неопределенного = всеобщего разума вообще] (и спекулятивные, и практические) объединяются в следующих трех вопросах:

1. *Что я могу знать?*

2. *Что я должен делать?*

3. *На что я могу надеяться?*»[[30]](#footnote-30)

Но эти три основные вопроса, которые разум в себе — сущностно — ставит, три вопроса, которые интересуют его, суть не что иное, как те три вопроса, которые лежат в основе трех дисциплин настоящей метафизики—в основе Metaphysica specialis: природа—свобода—бессмертие (блаженство, соединение с Богом); это вопросы, которые философия ставит «во всемирногражданском замысле».

Эта metaphysica specialis, будучи метафизикой в собственном смысле, есть подлинная «сфера» философии. В этом ключе Кант говорит во введении к своим лекциям по логике, где развивает понятие философии вообще (III раздел): «Сферу философии в этом всемирно-гражданском значении можно подвести под следующие вопросы:

1. *Что я могу знать?*

2. *Что я должен делать?*

3. *На что я смею надеяться?*

4. *Что такое человек?*»[[31]](#footnote-31)

Теперь появляется четвертый вопрос. Причем не так, чтобы он просто следовал за тремя первыми, но: «В сущности все это можно было бы свести к антропологии, ибо три первых вопроса относятся к последнему».[[32]](#footnote-32) Итак, настоящая философия, metaphysica specialis и вместе с нею metaphysica generalis связаны с вопросом о том, что такое человек; следовательно, метафизика связана с антропологией. Стало быть: преимущество антропологии, причем не просто как признание факта: на самом деле, метафизика сводится к ней: основная дисциплина.

К чистому разуму принадлежат: «могу», «должен», «смею», причем таким образом, что он, чистый разум, озабочен этими «могу», «должен» и «смею», и все это постоянно является для него глубочайшим вопросом.

Всякое «могу», которое спорно для себя, в себе самом остается конечным; его также определяет и «не могу». Всемогуществу не только не надо спрашивать, чтó оно может и чего не может: на самом деле оно вообще не может задавать такой вопрос, т. е. спрашивать о том, чтó оно может и, следовательно, чего не может. Всякое «должен» ставит перед задачами, которые не выполнены, т. е. ставит перед «еще нет». Что касается «смею», то оно вписано в определенный круг правомочия и неправомочия.

Разум, существенная черта которого — вот так спрашивать относительно самого себя, — это разум, *конечный* в самом себе; тот разум, который *хочет убедиться в своей собственной конечности.* Вопрос о том, чтó есть разум, — это вопрос о его конечности, вопрос о природе конечности человека, благодаря которой человек только и может быть человеком.

Итак, сегодняшние хлопоты вокруг философской антропологии, к которой можно свести все вопросы, самым блестящим образом заявляют о своих правах, и теперь это так не только в общей философской антропологии, но и по самому определению этого понятия; и это произошло как раз благодаря Канту, а точнее — в ходе его основания метафизики.

Конечно, если придерживаться того, что Кант *говорит*, тогда все так и есть. И, значит, теперь все дело только в том, чтобы как следует воспринять этот стимул, придать ему единство с помощью разнообразных и богатых ответов на вопрос о существе человека и встроить в него основной вопрос метафизики. Правомочность вопроса о человеке доказана в его центральной необходимости; он поставлен, и нам надо лишь искать ответ на него.

Однако мы увидели, что идея философской антропологии в себе неопределенна и имеет внутренний предел, поскольку она все-таки должна определяться из философии, если мы действительно хотим узнать, что же это такое — философская антропология. И если настоящая философия — это метафизика, тогда антропология, по той простой причине, что она — антропология, совершенно не способна заложить основы метафизики. Но не только это принципиальное соображение заставляет задуматься, достаточно ли просто искать ответ на четвертый вопрос Канта и все сводить только к нему.

Если мы придерживаемся того, что говорит Кант, тогда это действительно так. Но ведь Кант не говорит, почему это так — он лишь говорит: «можно было бы» свести [все это к антропологии], но, стало быть, не нужно; значит, это троякое «сведение» — лишь некая возможная процедура, для которой нет никакой необходимости. Напрасно мы будем искать, где же Кант говорит об этой возможной роли антропологии. С нею дела обстоят своеобразно.

Но это еще не все: если мы придерживаемся того, чего в первую очередь и должно держаться философское разбирательство с философами, если придерживаемся того, что *происходит* в той или иной философии, а не того, о чем она говорит, тогда ситуация с тремя или четырьмя вопросами Канта все-таки остается совершенно самобытной.

Основополагающе: metaphysica generalis, сущностное определение онтологии, трансцендентальная философия. Трансцендентность: сущее уже налично, мы сами — посреди него, вверены чему-то.[[33]](#footnote-33) Как раскрыть это сущее, которое не есть мы сами? Вперед и через! Превзойти себя. Философствование о трансцендентности. Конечность человеческого субъекта.

Основной вопрос: что есть человек? Антропология. У самого Канта есть такая. Но возвращается ли он к своей антропологии, причем закладывая основы метафизики? Никак нет, причем настолько нет, что именно он, не замечая этого, своим основанием метафизики потрясает эту антропологию до основания и тем самым, сам того не ведая, показывает, что как раз антропологии-то и недостаточно, причем недостаточно в принципиальном смысле.

Итак, не назад к антропологии — и тем не менее: чтó есть человек!

Стало быть, этот вопрос — как раз если он должен составлять основание метафизики — совсем не антропологический! Но тогда что же это за вопрос? В каком смысле Кант говорит — причем говорит с необходимостью, поскольку хочет заложить основание метафизики — о человеке? Именно здесь — настоящая проблема, вопрос.

Получается вот что: если мы смотрим на то, что Кант *говорит*, тогда да, антропология — возможно, что и она! Если же мы смотрим на то, что у Канта *происходит*, тогда все ставится под вопрос, поскольку вопрос о человеке как вопрос требует вопрошания.

Надо искать не просто ответа, но прежде всего спросить, в каком смысле в действенной задаче основания метафизики дóлжно спрашивать о человеке.

Таким образом, принципиально недостаточно просто так, не встречая никакого препятствия, искать ответы на вопрос о том, что есть человек, недостаточно просто спрашивать об этом в каких-то уже известных перспективах: нет, из вопроса или в вопросе о существе человека пробуждается основной вопрос: как вообще надо вопрошать о человеке, имея в виду основание метафизики. Две тенденции и их вопросы!

*§ 4. Проблема исходного единства обеих тенденций в существе философии*

а) Основание метафизики как метафизики вот-бытия

Вот что получилось: обе тенденции — чтó есть человек и чтó есть сущее как таковое и в его целом, т. е. антропология и метафизика — теперь раскрываются в единстве центральной проблемы философии как таковой,[[34]](#footnote-34) причем речь идет не о каком-то внешнем связывании их обеих и не о каком-то смешении, предпринятом ради того, чтобы получить некую единую картину духовной ситуации и понять настоящее в каком-то единстве: речь идет о внутренней сущности самой метафизики. Философия скрывает в себе — как единую проблему в исходном смысле — оба эти вопроса.

Вопрос о сущности метафизики ведет — коль скоро метафизика свойственна природе человека — к основному вопросу о том, чтó есть человек. Этот вопрос следует рассматривать только в перспективе того, как надо спрашивать о человеке, — внутри тенденции к метафизике. Очевидно, вопрос о человеке — совершенно существенный, существеннейший.

Если мы снова обращаем внимание на то, что происходит, а не на то, что Кант говорит, т. е. если понимаем саму проблематику, тогда у нас появляется возможность увидеть решающее.

Три вопроса (metaphysica specialis) возвращаются к четвертому (основание). Почему? (Потому, что это лишь возможно? Или потому, что совершенно необходимо — необходимо настолько, что с постановкой этого вопроса метафизика стоит и падает?[[35]](#footnote-35))

Каков исходно решающий мотив этих трех вопросов? Что общего в них, чтобы они могли дать единство, характерное для четвертого вопроса? И как надо ставить четвертый, чтобы он исходным образом мог быть единством первых трех?[[36]](#footnote-36)

Итак, вопрос о чем-то более исходном, чем наличный человек! Следовательно, это совершенно не антропологический вопрос, который уже берет человека как человека. (О чем же вопрос? Конечность! Вот-бытие.)

Конечность! Что и кто он есть — в этом отношении к его бытию! Человек как вот-бытие! (Как этот вопрос — существо бытия: экзистенция — метафизика.) И каков характер этого вопрошания? Существо бытия вот-бытия. Спрашивать о бытии! Метафизика: метафизика вот-бытия. Четвертый вопрос подразумевает не антропологию, а основание метафизики: самой метафизики, а именно метафизики вот-бытия.

Лишь метафизика и только метафизика может обосновать метафизику, а не что-то производное от нее самой. Кант в «Критике чистого разума»: основание метафизики. Таким образом, это основание — сама метафизика. В самом деле! Он сказал об этом в большой ясности и покое, которые напрямую были дарованы ему завершением этого труда: «Такой род исследования всегда будет трудным. Ведь он содержит *метафизику о метафизике*...».[[37]](#footnote-37)

Но теперь совсем нечего — перенимать! Задача поставлена и надо действовать! И только таким образом отдается справедливое и должное ранее предпринятым истолкованиям! Долг философии![[38]](#footnote-38)

Не потому, что Кант так считает, а потому, что такова у него ситуация — в том, что происходит — потому что этого требует внутренняя проблематика, к которой он отваживается приступить. И ее саму теперь надо увидеть.

Никакого пространного обсуждения и описания человека, никакого разнообразного вопрошания, но только тот вопрос о человеке, который продвигается к тому, на чем человек утвержден как человек, т. е. как конечное разумное существо. Но этот вопрос как таковой — по его начинанию, направлению и характеру ответа на него — от начала до конца определен из основного вопроса настоящего философствования: что именуется метафизически.[[39]](#footnote-39)

b) Бытийный вопрос как основной вопрос настоящего философствования

Это — πρώτη φιλοσοφία — имеет два направления вопроса. «Метафизика» — проблемный титул. Таким образом, вопрос: не являются ли эти «два» единственными или они уже скрывают в себе третий.

И детальнее: эти два направления вопрошания одинаково существенны, но все-таки в них есть иерархия, и они сообразованы с тем порядком, который сами предначертывают. Лишь одно: первостепенное положение вопроса об ὂv ᾗ ὄν по отношению к вопросу о θείον является таковым в смысле возможности проведения и разработки второго вопроса. Ведь сущее в целом и в соответствии со своей основной связью постигается только тогда, когда уже понято, что же принадлежит к сущему как таковому.

Первый вопрос в первой философии: τί τó ὂv ᾗ ὄν? Но достаточно ли того, что вопрос высказан? Высказать вопрос еще не значит: его поставить. Разработка — понятая в соответствии с внутренними требованиями. Что есть сущее — по отношению к сущему: 1) *что* оно есть (τί ἑστιν) — *что*-бытие (Was-Sein), essentia, возможность; 2) что оно *есть* или *не есть* (ὅτι ἔστιν) — что-*бытие* (Daß-Sein), existentia, действительность.[[40]](#footnote-40)

*Что*-бытие, что-*бытие*: откуда возникло и как существует это удвоение — просто так, как существуют собаки и кошки? Дальше вообще нет вопроса. Каждый поступает так, как будто это само собой понятно. Но есть ли тому причина? И какая? Оба раза — «бытие». Но что здесь значит «бытие»? Почему и каким образом оно вот так расщеплено? (Причина расщепления: конечность.)

Что значит *бытие вообще*? Самое общее понятие? Самое пустое? Не определять! Но вопрос в том, можно ли здесь вообще требовать определения. Не надо ли сначала спросить, каким образом нечто такое, как бытие, понятно и должно быть понятным? Не следует ли и здесь, как и в вопросе о человеке, сначала добиться этого исходнейшего и широчайшего вопроса метафизики именно как *вопроса*? Как вообще можно понять и тем более постичь бытие? Т. е. в чем заключается глубочайшее существо конечности человека?

И если мы доберемся до этого вопроса, что потом? Что значит «доберемся до этого вопроса»? Только дело существующей метафизики или наоборот? Разве должен ставиться этот вопрос, разве должно быть понятным нечто подобное бытию? Откуда же он вырастает? Почему он стал первым и единственным, хотя поначалу — нерасчлененным и скрыто единым со вторым? Откуда и почему — вопрос о сущем и его бытии?

Расчленение вопроса о бытии в понимании бытия. Исходность и широта понимания бытия. (Не только свойство человека и не философское своевольное преувеличение). Человек и человеческое бытие. Дофилософское мифическое вот-бытие (конечность—держание (Haltung)—«самодержица» (Selbsthalterin)[[41]](#footnote-41) — но как.)

Теперь бытийный вопрос развит как исходнейший и широчайший — как вопрос, лежащий в основе всего настоящего философствования. (Τί τὸ ὄv — развить как проблему. Что есть сущее как таковое? Откуда толковать? Возможность понятия бытия! Только тогда настоящее философствование возможно как концептуальное познание.)

Конечно, на этот вопрос мы вышли путем радикализации уже данного направления вопроса. Возможно, он это значение и имеет, но все-таки — лишь своеволие метафизики. Не видят, что этот вопрос в своей абстрактной форме может представлять нечто существенное. Не только из уже данной философии. Она сама вместе с этим ее вопросом должна иметь соответствующее происхождение. (Происхождение бытийного вопроса. Определение вопроса: как именно это следует понимать. Бытие уже «вот». Как и где? — Понимание бытия.)

с) Происхождение вопроса о бытии из понимания бытия

1) Понимание бытия[[42]](#footnote-42)

a) его широта и исконность;

b) его самопонятность и темнота;

2) Пробуждение вопроса о бытии:

a) вопрос о сущем (сущее как сущее);

b) Самообращение-к, допущение встречного подхода, допущение-бытия, свобода.

3) Происхождение бытийного вопроса: не какое-то свойство человека, как, например, восхождение в горы, плавание по морям, чтение газет, но понимание бытия: конечность (*забвение*). Только отсюда: разум и ему подобное понятны и определяемы. Лишь иногда мы движемся в русле этих вопросов, а они давно проявляются не в этой ясности, но в какой-то внутренней необходимости (Платон, Федр!). Удостовериться даже в конечности; но это: посреди сущего.

[Понимание бытия]: но не общее и всегда наличное свойство, а исходное осуществление возможности вот-бытия: посреди сущего оно само открыто; 1) но: зависимость-от; 2) невластность над самим собой; 3) необходимо понимание бытия, чтобы вообще мочь быть-вот; 4) поэтому оно (понимание бытия) возникает из глубочайшей сути конечности вот-бытия, но 5) эта конечность настолько конечна, что находится в *глубочайшем забвении*, хотя она постоянно «вот».

Следовательно, вопрос о бытии своими корнями уходит в существо конечности вот-бытия. Потому что это конечное существо с необходимостью существует из понимания бытия. Но если это понимание есть, оно всегда уже истолковано. Понимание бытия и непосредственное истолкование бытия. *Откуда*? Время.

d) Обзор истории метафизики

Существо вот-бытия (конечность) в соотнесении с вопросом о бытии. Снова он в поле зрения. Прежде — сообразно первым и упрочившимся формированиям. Определенности бытия. Бытие — понимают! Как что? Из чего определяют?

a) Определенности: 1) ἀεὶ ὄv; 2) οὐσία; 3) τὸ τί ἦν εἶναι.

b) Способы определения: 1) πρότερον — a priori, prius; 2) временной, невременной, надвременной (происхождение бытийного вопроса: бытие-в-мире и удержание).

Время причастно тому, что возникает из глубочайшего существа конечности вот-бытия (оно причастно ему, делая его возможным). Время само — глубочайшая суть конечности вот-бытия. Время как первострой (die Urverfassung) вот-бытия, первостроение его конечности. Как таковое оно — условие возможности понимания бытия, его метафизической необходимости.

Метафизика вот-бытия как основание метафизики в целом. (Основной вопрос метафизики и метафизика вот-бытия — внутренняя связь. Но если так, тогда уже совершается «антропология»!) Метафизико-онтологическая интерпретация: 1) конечности как временности; 2) в соотнесении с осуществлением возможности бытийного вопроса.

Историографическое напоминание: в философии (Парменид) уже «антропология», конечно! Этика и тому подобное, но в совершенно ином смысле. Но тут же: 1) человек! не от «вот»! 2) не как временность.[[43]](#footnote-43) Почему нет? Потому что проблематика затихла и приняла совершенно другую форму: школьное знание. Позднее по Декартову способу была преобразована в контексте совершенно других замыслов (достоверность). Это усилие не попало в центр, напротив. Я—субъект—субстанция. Только Кант! Случайно ли, что он наталкивается на время? Причем не традиционно qua форму созерцания. Случайно ли, что эта молния гаснет, не сумев ничего зажечь!

Идеализм: да, метафизика, но тут же конечность не признается! Глубочайшая проблема не схвачена, и как раз потому это чудовищное напряжение в осмыслении «Я» и субъекта. Дело-действие Фихте. Гегелевская «Феноменология духа» — и понятие как свобода. Как будто невозможно по сравнению со всем более ранним. И все-таки! Характерно, что старая тенденция метафизики остается. «Система» и «диалектика»:[[44]](#footnote-44) абсолютное «Я». Стать властелином конечности, заставить ее исчезнуть, вместо того чтобы, наоборот, ее же разработать.

Но сюда же — принципиальное прозрение: чем исконнее конечность, чем она конечнее, тем существеннее. Но не мнение: чем бес-конечнее, тем подлиннее. В этом — полная перестановка вопрошания, т. е. прежде всего указано на экзистирование: та проблематика, исходя из которой мы отваживаемся на упомянутое разбирательство. Конечность вот-бытия как основное событие метафизики. Целое позитивной проблематики внутренней формы философии. Решение о смысле и правильности или неправильности того, что стало существенным в немецком идеализме как «система» и диалектика.

Метафизика как абсолютное познание сущего в целом. Обоснование, предпринимаемое не без субъекта («Я»), но теперь подрывают именно конечность. Огромное напряжение «Феноменологии духа» направлено как раз на то, чтобы обрести его как абсолютный дух. Надо преодолеть всякую конечность и дурную бесконечность! Отсюда видят проблему субъекта (но одновременно «Я» и «природу»)! Сила воображения (абсолютно-творческое): чистая способность разума, абсолютное производство. Соответственно выход и начинание (Кант).

Но это разбирательство — как положительное исходное определение внутри того события, в котором мы находимся и от которого две охарактеризованные тенденции суть излучения. Поэтому цель первой части: выявление основных философских тенденций современности. Теперь уже стало яснее, что это значит: немецкий идеализм и философская проблематика современности (сообразно с тем, что и как).

**ЧАСТЬ ВТОРАЯ**

**РАЗБИРАТЕЛЬСТВО С НЕМЕЦКИМ ИДЕАЛИЗМОМ**

Раздел первый

**ФИХТЕ**

*§ 5. Введение*

Проблема метафизики.[[45]](#footnote-45) Итак, именно философия Канта впервые поставила эту проблему. Она решающим образом определяет немецкий идеализм; философы немецкого идеализма осознавали себя «кантианцами» и завершителями Канта.

Кант и основная проблема метафизики: бытие сущего; *сущее* вообще лишь в той мере, в какой оно доступно конечному существу, т. е. *предмет*. «Об основании различения всех предметов вообще на phaenomena и noumena [intelligibilia]».[[46]](#footnote-46) «Явление» и «вещь сама по себе» суть пограничные понятия. Это выражает: проблема бытия и связь с конечностью — субъект как конечное «Я».

Немецкий идеализм: 1) борьба с «вещью самой по себе», с границей (потрясение конечности); 2) абсолютный субъект: «Я». Однако фактически оно все-таки конечно:[[47]](#footnote-47) поэтому — проблема диалектики, проблема бытия, причем не как вопросы одной только философской формы, но указатель на совершенно определенно заложенную содержательную проблематику.

Кант и немецкий идеализм. Здесь конечность — здесь бесконечность? А сам Кант? Колеблется! И фактически немецкий идеализм — не в направлении абсолютного духа.

Направление разбирательства намечено тремя именами! Одновременно: существенные изменения основной проблемы. Только эти трое в их единстве — полное понимание.

Генетическое развитие из Канта и разбора кантианцев (Рейнгольд, Якоби, Маймон)?[[48]](#footnote-48) Нет, только единым прыжком в проблематику, не будучи больше неподготовленным: проблема метафизики как *наукоучение*.

Общее разъяснение содержания: «учение о *науке вообще*».[[49]](#footnote-49) Философия есть наука. «Каждая возможная наука имеет *основоположение*»,[[50]](#footnote-50) ибо все ее положения зависят от одного-единственного основоположения. Основоположение — это такое положение, которое а) уже есть *до* этой связи — т. е. связи положений как таковых; b) независимо от них достоверно с) в самóй, той или иной, науке уже не доказывается.

Наукоучение: 1) должно показать возможность основоположений вообще; 2) должно сказать, что это такое: *быть* *достоверным*.

Но если само наукоучение — наука, тогда оно должно *прежде всего* иметь основоположение (а). Это основоположение должно пред-полагаться в самом наукоучении (b) и не может быть доказано ни в нем, не тем более в других науках, особенно не может быть выведено из других наук (с). Оно в самом себе совершенно достоверно; спрашивать об основании его достоверности — противоречие: «Оно достоверно, *потому что* оно достоверно».[[51]](#footnote-51) *Так как мы вообще знаем*, мы знаем и то, *что* оно высказывает; оно есть основа самого знания.[[52]](#footnote-52)

Наукоучение как наука о науке прежде всего само должно раздобыть свое высшее основоположение. И Фихте *с самого начала* преследует двойную цель: А. Развить понятие наукоучения вообще, В. Представить высшие основоположения этой высшей науки. Позднее: С. Дальнейшая конкретная разработка, D. Предварительный просмотр [?] начатых изложений.

Вопрос об изменении Фихтева учения (Шеллинг!): развитие или видоизмененное изложение того же самого? В любом случае все его философствование — в существенном смысле разработка наукоучения, ибо оно есть сама философия. В целом шесть стадий: 1) 1794; 2) 1797; 3) 1801; 4) 1804; 5) 1810; 6) 1812-1813. В промежутках и параллельно — другие «сочинения». Точнее: «Наукоучение» 1794 года — единственное, которое Фихте сам опубликовал как книгу. И позднее, при всех изменениях, он возвращался к нему: «Основа общего наукоучения».

Мы попытаемся на основе этого сочинения разобраться в проблематике. Единственный путь: продумать его в целом шаг за шагом. Все резюмирующие сообщения проходят мимо существенного: совершение и ясный просмотр самого «основания».

Три пути: I. Действительный просмотр решающих соображений относительно основоположений общего наукоучения (необходимо!); II. Характеристика дальнейших основных этапов; III. Разъяснительное рассмотрение в целом решенной основной проблемы (в соотнесении с Гегелем и Шеллингом).

Глава первая

ПЕРВАЯ ЧАСТЬ НАУКОУЧЕНИЯ. ИСТОЛКОВАНИЕ

ИЗЛОЖЕНИЯ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЙ ОБЩЕГО НАУКОУЧЕНИЯ

*§ 6. Общее определение темы и метода*

а) Тема: безусловные основоположения

Мы слышали: у каждой науки есть свое высшее основоположение — есть такое и у науки о науке. Тем не менее Фихте говорит о трех основоположениях. Правда, первое из них — *совершенно* безусловное основоположение, а два других хотя тоже безусловны, но не абсолютно; они безусловны определенным, причем различным образом.

Это заключено в существе основоположения вообще: «То, что должно заключать в себе само основоположение, и то, что оно должно сообщить всем прочим положениям, встречающимся в науке, я называю *внутренним содержанием* основоположения и науки вообще; способ, которым основоположение должно передать другим положениям это содержание, я называю *формой* науки».[[53]](#footnote-53) Для всякого основоположения характерны содержание и форма. Высшее, абсолютно безусловное основоположение безусловно по содержанию *и* форме. Второе основоположение условно по своему содержанию, но безусловно по форме. Третье условно по форме, но безусловно по содержанию. Этими тремя основоположениями исчерпывается то, что является безусловно достоверным; своеобразное единство этих трех основоположений («Единство этих трех»! То, что его представляет!)

Основоположения науки о науке: они выражают то, что лежит в основе существа знания, т. е. «всего человеческого знания»;[[54]](#footnote-54) выражают то, что делает это знание возможным как таковое. Поэтому важно понимать основоположения не просто как положения — в том смысле, что они суть самые достоверные: их важно понимать как то, что они сами выражают, т. е. что представляется в них и с ними.[[55]](#footnote-55) (Не основоположения как положения, но что они выражают: дело-действие, существо «Я», «яйность» (Ichheit).)

Само знание в его *бытии* как знании: *знание*-бытие. Всякое знание есть «мышление», оно всегда есть «я-мыслю»; знание есть «я-знаю». (NB: Кант: понятие «знания» и «мышления»: я мыслю нечто, я представляю.)

«Я», которое действует; знание-бытие, некое «я-действую», *действующее* «Я», которое именно в этом действовании есть то, *что* оно есть и *как* оно есть; в действовании мышление обретает себя самое; оно — продукт своей деятельности, своего дела; оно есть в действовании своего дела, дело в действии: дело-действие (die Tathandlung). NB: аналогия с фактом (die Tat-sache): изготовленная *вещь* в широком смысле. «Я» же напротив: дело-действие. «Дело-действие совершается тогда, когда я позволяю действовать моему внутреннему „Я"».[[56]](#footnote-56) (Факт (Tat-sache): уже отделившееся как результат и для себя наличное. Дело-действие (Tat-handlung): «только» *в* действии и *как* действие, не только не отделено-от (nicht abgelöst-von), но в действовании — бытие дела как такового.)

Следовательно: высшее основоположение представляет знание-бытие в его основе и его возможности, т. е. исконнейшее дело-действие, исконное существо «Я». (Человек — Бог? К конечности или бесконечности.) Хотя «Я» — это всегда Я сам, но это Я — не такое, но Я qua Я вообще, «яйность» того или иного Я.

b) Метод: основная черта конструкции

Снова исходить из существа основоположения: не «доказывать», не выводить из других положений, но вскрывать его в нем самом; не де-монстрировать (de-monstrieren), но просто показывать (monstrieren): не в отношении к чему-то другому, а во вникании в него самого;[[57]](#footnote-57) показывать: как то, что лежит в основе всякого знания; исходить из самого знания, которое налично как дело-вещь, и в соделанности знания обнаруживать его самое исконное дело-действие.

NB: Сущностное, лежащее в основе как осуществление возможности. Оно уже «есть», причем есть так, что в нашем знании оно постоянно и необходимо действует; его нельзя исполнить и тем более «сформировать»: оно наоборот уже внутри всякого знания — как то, что мы мыслим всегда.

Прежде всего именно оно как всегда единичное, в котором и совершается знание. Имея перед собой одно только знание, за этим знанием не видим исходного; следовательно — постоянная опасность слишком много знать и слишком много думать: что мы всегда мыслим еще [?] то, что нельзя прямо мыслить. Значит, думать как можно меньше! Но в каком смысле?

Исходить из фактов знания и все отделять: до того, что уже невозможно «отмыслить» (wegdenken), что обнажается как нечто, уже с необходимостью помысленное во всяком мышлении. Метод состоит в том, чтобы «застигнуть на месте свой собственный дух».[[58]](#footnote-58)

Яснее о методе: конструкция (то, что у Канта и всей философии — ὑπόθεσις!). «Конструкция» не подразумевает: выдумывать и измышлять что угодно и что-то «сооружать»: речь идет о набрасывании: его основная черта состоит в разоблачении, в самобытном давании-видеть (Sehen-lassen).

Набросок: 1) *Что* набрасывается на...? Что берется в набросок? *Основание наброска.* 2) На что набрасывается? *Горизонт наброска*. 3) Связь основания и горизонта наброска: целое (das Ganze) *измерения наброска*. 4) Набросок как конструкция уже движется в *преднаброске*; в нем мы движемся более или менее выраженно; его сначала надо усмотреть как целое, т. е. — первое обеспечение и очерчивание конструкции; 5) Для конструкции необходимо: впрыгнуть в набросок — так недвусмысленно как вот такой схваченный и совершенный набросок.

От фактов знания к дело-действию. Знание—мышление—суждение—положение. Из каких фактов исходить? «Из положений», а именно из того положения, с которым каждый соглашается «без возражений».[[59]](#footnote-59) «Несколько»! Выбор: такие положения, от которых путь — самый короткий.

Какие факты знания положены как исходный пункт? Исход естественно определен целью, которая уже усмотрена и должна быть усмотрена. В отношении трех высших основоположений: исход из трех «логических» положений (положение о тождестве, положение о противоречии и положение об основании) — не потому, что они суть высшие, но потому, что они — положения «мышления» (форма положений qua положений; как (Wie) полагания.

*§ 7. Рассмотрение первого — абсолютно безусловного —*

*основоположения*

а) Структура § 1 «Основания общего наукоучения»

За общим введением начинается собственно рассмотрение десяти разделов, которые тоже разделены; затем идет подытоживающее пояснение и историографическое напоминание. Упомянутые разделы группируются так: 1—5 — основание наброска, 6—7 — совершение наброска, 8—10 — разработка того, что в наброске было выявлено. Внутренняя связь усматривается только после просмотра и истолкования.

b) Первый шаг: обеспечение основания наброска —

высший факт эмпирического сознания

n. 1

При рассмотрении и разъяснении основоположений речь идет о том, чтобы застигнуть Я на месте, т. е. в том, что и как, по существу, совершается при полагании положения и как при этом понимается само это совершение. Вот что сообщает Генрих Штеффен, слушавший лекции Фихте: «Господа, — сказал он, — сосредоточьтесь, войдите в самих себя: здесь мы не говорим ни о чем внешнем, но только о нас самих».[[60]](#footnote-60) На первых порах: просто сопутствовать.

Исходить надо из общепризнанного факта знания. Основание наброска: факт, что нечто полагается абсолютно. Высказывая положение «А есть А», каждый не просто сотрясает воздух, но понимает: А есть А. При этом мы знаем не только об А-бытии, присущем этому А, но вместе с этим мы также знаем: это положенное (положение) полностью осуществлено, это положенное таково как следствие некоего в себе (в нем самом) достоверного полагания.

Промежуточное рассмотрение положения, полагания и бытия

«Положение» и «полагание» двузначны: 1) положенное, *что* (das Was) положения, «тождество» этого А самому себе; 2) само полагание, как (das Wie) положения, достоверность этого тождества.

Полагание (положение) и бытие. Это — решающее рассуждение. Благодаря нему [мы получаем] первое указание на то, что здесь речь идет о проблеме бытия, хотя говорится о знании, мышлении и знании о знании. (Почему это именно так, надо обосновать позднее.)

Такое словоупотребление Фихте идет от Канта, а тот заимствовал его из унаследованной метафизики. Полагание, или *positio* («позитивный») — не понятие логики (положение как суждение), но — хотя связь и сохраняется — метафизико-онтологическое понятие; ponere: класть, полагать, позволять пред-лежать, позволять-быть-в-наличии, давание бытия; бытие и бытие-истинным, истина в высказывании (позитивный—негативный).

Поэтому у Канта мы сталкиваемся с полаганием, или *positio* как раз применительно к центральной проблематике собственно метафизики как таковой (*metaphysica specialis*, причем взятая в перспективе theologia): применительно к возможности доказательства существования Бога. И здесь вопрос: *бытие* этого *summum ens*. Уже ранее: «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» (1763) и в «Критике чистого разума»: «О невозможности онтологического доказательства бытия Бога».

Здесь — лишь прояснение понятия *positio* (полагания) и его связи с понятием бытия. Фихте: А есть А; «есть» — логическая связка.

а) «Есть» — в соответствии с его значением как значением связывания (связь) в «логосе», высказывании — связывает предикат с субъектом положения. «Есть» как логический предикат А есть b, с, d и т. д. Но: здесь «есть» — «не составляет дополнительного предиката, а есть лишь то, чтó предикат полагает по *отношению* к субъекту».[[61]](#footnote-61) (Полагающее, полагание.) «Есть» — соотносительное полагание (относительно, по отношению к... — и как отношение между субъектом и предикатом). В более раннем своем сочинении Кант следующим образом разъясняет это понятие соотносительного полагания: «Однако нечто полагаемо лишь в отношении чего-то или, лучше сказать, мыслимо лишь отношение (respectus logicus) чего-то как признака к некоторой вещи, и тогда бытие, т. е. полагание этого отношения, есть не что иное, как понятие связи в суждении».[[62]](#footnote-62) («Связывание и суждение: логическая связка. Фихте.) Здесь существенно вот что: 1) «Бытие» (есть) = полагание отношения; 2) *Positio*—полагание = мышление—помысленность (Gedachtheit).

b) «Есть» — но помысленное как «Бог *есть*», т. е. безусловно «есть» — теперь выражает вот что: существует, есть вот тут (существование, бытие, «действительность»). «Бытие» в этом значении «есть только полагание вещи... само по себе».[[63]](#footnote-63) Только полагание, т. е. только оно, не в отношении чего-то к чему-то, но нечто абсолютно само по себе, не соотносительное полагание признака. Поэтому: «Если же рассматриваться будет не только это отношение, но вещь сама по себе, тогда такое бытие (Sein) будет означать то же, что и существование (Dasein).[[64]](#footnote-64)

«Есть» (бытие) в двояком значении: 1) так-и-так-бытие (соотносительное полагание); 2) бытие-действительным (безусловное, абсолютное полагание). Но отсюда получается, что полагание (positio) вообще равнозначно бытию.[[65]](#footnote-65) «Понятие полагания совершенно простое, оно тождественно понятию бытия вообще».[[66]](#footnote-66) Полагание = положение = бытие. Проблема осново-положений и проблема осново-бытия, бытия в его существе. «Полагание» = положенное и совершение полагания. Что теперь означает *бытие*? Ни то, ни другое, но — *положенность положенного в совершении полагания*.

Без этих связей совершенно ничего нельзя понять в наукоучении, а прежде всего нельзя выявить его проблему: не как теорию познания и тому подобное, но метафизику.

Применительно к Фихте: «есть» — Я *есть*, Я *есмь* — многозначно и как раз в этом — проблема.

Я *есть*: оно существует.

Я есть Я: оно есть это и это. а) Быть так-то и так-то: быть по-разному (онтически: эта вещь прежде всего освещена так-то и так-то); b) Так-бытие, т. е. быть в своем «что» и своем существе таким-то (эта вещь есть вот так, она — это и это, например, дерево). Таким образом, предикат «есть»: а) онтический предикат; b) онтологический предикат (и их мы будем различать, т. е. факт в его бытии, дело-действие в его бытии).[[67]](#footnote-67)

У Фихте все это не разделено и одновременно присутствует в разговоре о полагании и положении, причем не только у него, но снова — непроясненность основной метафизической проблематики.

«А есть А», А = А. Означает ли «есть» (будучи логической связкой) тождество? Полагание положения: Если теперь действие проявилось, тогда что и как мы полагаем? А = А в его достоверности. Но о чем это говорит? О том, что таким образом мы полагаем нечто в его достоверности.

Это проясняется в перспективе сопротивления: кто-то требует доказательства. Как мы на это реагируем? Мы говорим: это положение *абсолютно* *достоверно*, т. е. без всякого *дальнейшего основания*. Говоря таким образом, мы приписываем себе нечто, а именно: способность нечто полагать абсолютно. Мы говорим о себе, т. е каждый о себе: я могу полагать нечто без всякого дальнейшего основания как достоверное, т. е. полагать абсолютно.

А: значит, нечто положено безусловно.[[68]](#footnote-68) Переход: но что здесь положено? Просто Я, без всякого дальнейшего основания, как Apriori. Разве я не должен — когда я полагаю А и это полагание должно быть достоверным — сообразовываться с этим А? Как я могу полагать А без всякого дальнейшего обоснования? Это полагание как достоверность для каждого — не чистый произвол. В самом деле, я могу полагать А, т. е. давать ему возможность быть-положенным как нечто предлежащее, только в том случае, если оно *есть*. Но тогда не следует ли из первого пункта нечто прямо противоположное? Не получается ли так, что в этом полагании я как раз привязан к А? Но полагаю ли я вообще это А?

n. 2

Что положено в этом безусловном полагании? (Теперь важно: о полагании и бытии.) «А есть А» не означает: «А *есть*»; не означает, что есть некое А. Если мы понимаем под А деревянное железо, круглый квадрат, тогда в положении «А есть А» не говорится о том, что это деревянное железо действительно наличествует: говорится лишь о том, что деревянное железо = деревянному железу. «Есть» имеет двойное значение: во-первых, А (деревянное железо) *есть*, оно налично; во-вторых, «*есть*» = *есть то-то и то-то*,[[69]](#footnote-69) представлено *как то-то*. Положение «А есть А» оставляет нерешенным, наличествует ли это А или нет. Оно только полагает: *если* А есть, *то* это А есть А.[[70]](#footnote-70) Что таким образом положено? «Если — то»? Нет, положено *существование необходимой связи* между тем *если* и этим *то*. Эта необходимая связь положена абсолютно, без всякого основания, и она не есть А. Это не А, о котором мы знаем то-то и то-то, но нечто такое, что мы уже знаем об А (независимо от того, есть оно или нет), поскольку *оно* положено. Эту определенную необходимую связь между этим «если» и тем «то» Фихте предварительно называет «X».

n. 3

Что положено в положенном X? И соответственно каким образом, т. е. при каком условии А положено? X положено абсолютно: что же оно само такое? «Если — то»: что это выражает? Что мы полагаем, если полагаем эту определенную если-то-связь (Wenn-so-Zusammenhang)?

*Если* я полагаю А, *то* я полагаю А. В А-полагании как таковом я следую связи если-то, т. е. если-то (X) — это правило, направляющее А-полагание как таковое. Если я полагаю А, тогда я заранее уже положил ту если-то-связь, причем положил так, что я подчиняюсь этому «если-то», следую ему. X как правило полагания А.

Если этому X положены правила, они должны быть положены абсолютно — т. е. *я* полагаю X без дальнейшего основания, *я* даю *себе* самому правило, полагаю его для *себя* обязательным.

Если я полагаю X — в полагании правила — я сополагаю: управляемое этим правилом. Если..., т. е. вообще если *нечто* есть, оно *есть* нечто. В полагании правила как такового я полагаю нечто как нечто. «X возможно лишь в отношении к какому-нибудь А» (I, 94). — (Ср. n. 2!. А положено под условием формы этого действия.)

В полагании правила положено: чему-то быть, т. е. чему-то как чему-то быть. Нечто в одинаковости с собой, нечто *как оно само*, нечто *как* нечто. (В этом уже пред-положено тождество.)

В полагании X положено Α-бытие; не в том смысле, что А налично, а в том, что положено Α-бытие этого А — независимо от того, налично оно или нет. А-бытие есть («*А* *есть*»!) при условии положенности X.

Но X положено просто как упомянутое правило, т. е. в Я и через Я. Таким образом, вместе с «есть» в Я положено Α-бытие, поскольку оно в X сущностно со-положено.

n. 4

Если Я полагает это X или А, то что тогда в сущности положено этим X?[[71]](#footnote-71) Что полагается этим «А есть А», если оно полагается в Я? То, что в Я «есть нечто, что равно себе всегда, что всегда остается одним и тем же» (I, 94). В Я как таковом полагается: одно и то же бытие чего-то (Dasselbe-Sein von etwas). Поэтому положенное, X, может выражаться и так: Я = Я, Я есмь Я. В Я полагается самостное как таковое, т. е. самостность (Selbigkeit).

n. 5

X просто положено. Факт! Положено без противоречия. X означает: Я есмь Я. Итак, положение «Я есмь Я» положено безусловно, но в соответствии с отношением X и А: Я положено безусловно.[[72]](#footnote-72) «*Я есмь*» — безусловно, не онтически, но: бытие Я как сущего положено самим этим Я, т. е. из этой перспективы.

От «Я есмь Я» (X) к «Я есмь» (А). Я есмь = чистое самосознание, знание о постоянно и непрестанно полагающем как таковом. Самополагание — Я -бытие.

«А есть А» и «Я есмь Я». Первое положение — общее; второе — лишь тот случай, что именно А = Я есть. Ни в коем случае: Я есмь Я «имеет совсем другое значение» (I, 94). А есть А, если это А положено, при этом условии; «Я есмь Я» напротив безусловно.[[73]](#footnote-73)

Само-полагание: создать себя из ничего? Нет, но бытие как самость. Еще бы! Не только двусмысленно, но и проблематично. Потому что все положено на острие «Я мыслю» как «Я действую». Само-отношение — но ведь как раз старая онтология и потом заодно и логика. Я и положение!

Я есмь Я: здесь «Я» положено безусловно; ведь Я есть полагание, а именно Х-полагание. Я есть полагающее «если-то» (X). «*Если*» есть только в той мере, в какой «Я» уже полагает: X. Я есть возможность, осуществление возможности безусловного «если-то».

Конечно, это X положено безусловно. «*Я есмь*» есть факт. Не в том смысле, что *Я есмь*, т. е. не констатация меня как наличного, но факт — достоверность: *Я есмь безусловно*, т. е. бытие в этом «*есмь*» означает: я полагаю себя. *Яйность* (Ichheit) — основание Я. *Я как Я сам*.

«*Я есмь*» есть «высший факт», он заключен в «А есть А» как исходном факте.

NB: А есть А; тем самым положено: самостность (Selbigkeit) есть.

Самостность есть, т. е. есть нечто самостное (нечто равно *себе самому*).

Самостное есть, т. е. самость есть.

Самость есть, т. е. всегда есть *Я*.

*Я* есть, т. е. *Я есмь*.

Но нельзя сказать, что этим доказано или что притязает на доказательство того, что я *есмь*: речь идет о том, что в основе факта знания «А есть А» лежит «высший факт», «Я есмь». «То, что мы принуждены признать X за нечто безусловно достоверное, есть факт эмпирического сознания; и то же самое относится, стало быть, и к положению «Я есмь», на котором основывается X» (I, 95).

Итак, все еще факт! Но задача такова: к дело-*действию*! Таким образом, пункты 1—5 разъясняют и достаточно конкретно обеспечивают основание наброска.

с) Второй шаг: совершение наброска — набросок факта на дело-действие

n. 6

«Возвратимся к той точке, из которой мы исходили» (I, 95). К положению: А есть А. Но теперь как обеспеченный факт. Набрасывание на...?

Что такое положение? Суждение. «Согласно эмпирическому сознанию всякое суждение есть действование человеческого духа» (I, 95).[[74]](#footnote-74) В основе этого действования лежит X, безусловно положенное: X = «*Я есмь*».[[75]](#footnote-75) Следовательно, оно — основанное на самом себе — предстает как основание некоторого или всякого действования человеческого духа, стало быть, это его чистый характер;[[76]](#footnote-76) чистый характер деятельности[[77]](#footnote-77) самой по себе,[[78]](#footnote-78) т. е. чистый характер действования, полагания есть безусловная положенность, т. е. полагание Я самим собой.

Полагание Я (положение) есть его чистая деятельность. Я полагает себя самого, оно «есть» как само-полагание. «*Я есмь*»: Я-бытие — это одновременно действие и дело; выражение единственного в своем роде дело-действия. (Я есмь: «*есмь*» — бытие; это бытие = самополагание (Selbstsetzung). — «Я есмь» как высший факт; отличительной особенностью этой сделанности, этого факта является не вещь как результат, но действие. — Бытие [характерное для «Я есмь»]: полагать *себя*.)

Деятельность полагания, способ бытия этого полагания — дело-действие. О каком Я идет речь и как о нем говорится? Куда мы попадаем через этот набросок?

n. 7

Как и в 6 пункте, здесь, продолжая совершение нашего наброска, мы возвращаемся к основе (1—5), но теперь, в отличие от 6 пункта, — не к «А есть А», а к тому более глубокому, что было получено при разработке основания: к *Я есмь Я* (n. 4 и 5). Таким образом, набросок по-настоящему совершается из настоящего основания. Это значит, что теперь должно проясниться то, о чем говорит это положение, что в нем является его подлинным содержанием.

«Я есмь Я» — это выглядит как пустое тождество. Просто используется положение «А есть А» — с той лишь разницей, что теперь «Я» — это как бы непосредственно данное и достовернейшее возможное А.

Сначала надо прояснить содержание этого положения и сделать это через таким вот образом акцентированное выражение: Я есмь Я. Все три слова и понятия этого положения имеют вполне определенное значение, и мы не поймем ничего, если отнесемся к нему поверхностно. Я — как *себя-самого-полагание* — есмь, т. е. есмь существо этого Я как всегда сущего как такового; т. е. сущность бытия этого сущего, обладающего характером Я, есть самополагание.

Но это положение можно прочитать и наоборот, и тогда оно означает следующее: поскольку нечто, подобное Я, есть сущее, его сущность — это самополагание. (Теперь во всех двух положениях «есмь» не означает, что я существую фактически и только фактически, но говорит следующее: «моя сущность как Я» *есть*, я есмь по этой *сущности* и я *есмь* она самая.)

В обоих случаях выражается следующее: сущность Я заключена в безусловном, т. е. в одном только *себя-самого*-полагании, т. е. в абсолютном. Но это абсолютное само имеет Я-характер: Я в своей «яйности» абсолютно.

Здесь набросок «Я мыслю» как факт обращен на дело-действие, т. е. на абсолютный субъект. «*То, чье бытие (сущность) состоит лишь в том, что оно полагает себя самого как сущее*, есть Я, как абсолютный субъект» (I, 97).

Результат: Я есть «яйность» как дело-действие (= форма), т. е. абсолютный субъект (= содержание).[[79]](#footnote-79)

Но что здесь значит «абсолютный субъект?» Это отнюдь не развито ясно, и сейчас мы тоже не хотим приступать к разъяснению; укажем лишь на то, что здесь распространенное Фихте-понимание (Fichte-Auffassung) неоднозначно и шатко: 1) абсолютный субъект = Бог; 2) абсолютный субъект = последнее условие эмпирического субъекта. Первое толкование не случайно, хотя и шатко, но потому — все-таки проблема. Тяготение к бес-конечности. Второе толкование кажется верным, но оно совершенно неопределенно.

Оба упускают из виду собственно проблему, которая, конечно, должна быть развернута только из самого Фихте: а) способ условия-бытия, «бытийствования» (инфинитив), «яйности» в Я; b) способ тем самым данного «более высокого» как сущности конечного (оно бытийствует в конечности, но не уходит к бесконечному); с) конечность и ее бытийствование (инфинитив).

Потому этот вопрос надо оставить открытым[[80]](#footnote-80) и прежде всего разобраться в том, как сам Фихте в пунктах 8—10 разъясняет итоги рассмотрения первого основоположения. Может быть, через истолкование этих номеров по меньшей мере проблема.

d) Третий шаг: разработка выявленного в наброске —

сущностное определение «яйности»

n. 8

Эмпирическое Я есть дело-действие; оно есть лишь постольку, поскольку полагает *себя*, оно *есть*, оно полагает себя, т. е. в этом бытии оно от «себя», т. е. *для* себя; его бытие — это его собственное бытие, причем сущностно.

Какая-нибудь вещь наличествует. Можно ли сказать, что наличное бытие — это ее собственное бытие? Ведь она *есть*! Нет, нельзя: говоря о наличном (das Vorhandene), мы не можем сказать, что бытие-наличным (das Vorhandensein) — его собственное бытие, равно как не можем сказать и обратного.[[81]](#footnote-81) Для наличного вообще нет такой возможности, чтобы это бытие было чем-то по отношению к соответствующему сущему. Этого бытия «*для*» сущего вообще нет, в то время как *для* Я-бытия его бытие есть его собственное: Я в своем Я-бытии таково с *необходимостью*, у него его бытие — для себя и обязательно *только* для себя, т. е. бытие чего-нибудь другого никогда не станет его собственным бытием.

Я есть такое сущее, которое принимает, берет на себя свое бытие как таковое; которое есть принятие бытия сущего, как оно есть, т. е. как принимающее (das Übernehmendes) это сущее есть *самость*. Это бытие с необходимостью — по своей сущности — есть бытие для...; и это бытие для... есть *всегда* какое-то бытие для *всегда* какого-то Я.

Я-бытие означает: Я необходимо есмь только для себя. Это легко понимают неправильно и делают смешным, когда разумеют данное положение не философски (как положение о бытии Я) [но вместо этого] понимают его как положения об этом или том сущем Я. В последнем случае это положение означает: я есмь один, т. е. утвержден на себе, а все остальное меня не касается; я могу фактически существовать для себя (вот это «большое Я»). Или даже так: я с необходимостью есть единственный, кто существует.

К Я-бытию принадлежит: *самостность* (Selbigkeit). Тем самым в результате этого наброска как будто раскрывается дальнейшее.

n. 9

Снова исходим из Я как дела-действия, но теперь с учетом 8 пункта! В ракурсе на самость: одинаковая безусловность положения по содержанию и форме! Я есть самость, т. е. бытие Я, его сущность есть нечто такое, что не просто лишь абстрагируется от Я и что мы ему приписываем как некое общее определение: нет, эта его сущность, самость и *есть* оно само.[[82]](#footnote-82) Сущность Я никогда не является для этого Я лишь предметом сущностного рассмотрения: она — задача его бытия.

Чтобы Я могло быть, оно должно быть *в яйности*, т. е. быть по этой сущности и этой сущностью. («Бытийствовать» («Сущность» (инфинитив): *быть* *самой* сущностью, а не только «иметь» какую-то сущность. — принадлежит [?] «Wesen» вообще для «бытия». Она *бытийствует* по своему существу, есть то, что она есть.)

Однако бытийная сущность есть то, что делает нечто возможным в себе, есть его внутреннее основание (его безусловное). Поэтому: Я есмь безусловно, потому что я есмь, т. е. потому что я как Я есмь и, будучи таковым, есмь моя *сущность* (из основания самого моего бытия и в нем есмь, как я есмь).[[83]](#footnote-83)

Результат: Я *есть* его (этого Я) «яйность», бытийствует она сама. (Я не есть то-то и то-то, но есть *его*, *этого Я, сущность*. «*Я есмь безусловно то, что Я есмь*» (I, 98). Но то, что я есмь, т. е. Я, есть так, что я есмь то, что я есмь, потому что я есмь оно. (Его сущность есть его бытие.) Я есмь Я, т. е. Я-бытие по своей сути — основа чего-то наподобие Я.)

n. 10

А = А : X есть безусловно, Я есть безусловно, Я есмь безусловно.

Я = Я-бытие, «яйность»; Я = Я полагаю*. Потому что* я есмь Я, т. е. есмь «Я полагаю», есмь я безусловно, *с* бытием-положенным и *в* бытии-положеным (Gesetztsein) — бытие (Sein).

Абсолютный субъект: не = безусловно бесконечное, но «яйность» как Я в соотнесении с Я есть собственно и первично обосновывающая сущность (= содержание). «Собственно» и как: поскольку бытие означает себя-самого-полагание (= форма).

Первое основоположение всякого *человеческого* знания! (человечность — яй-ность).

«Яйность» есть безусловное полагание *самостности*. Нечто-бытие как оно само, что-бытие как таковое: реальность.

е) Получение первой категории

1. А = А и его отношение к «*Я есмь*»; это обосновывает то положение.

2. Если «Я» абстрагируется от содержания и мыслится одна только форма, тогда здесь основоположение логики, тогда это положение пустого тождества; но поскольку тождество, то — самостность самости.

Главный тезис о бытии сущего. *Что*-бытие и что-*бытие*. Бытие положено *в* Я и *вне* Я ничего нет.

3. Безусловное полагание: положенность, что-бытие чего-либо (essentia), реальность (positio positiva vera).

4. Историческое: Маймон, Кант, Декарт, Спиноза, Лейбниц. («Полагание» совсем широко: *всякое отношение* — в том смысле, что оно есть *отношение к*...)

*§ 8. Рассмотрение второго — по своему содержанию условного —*

*основоположения*

а) Членение

Второе основоположение все-таки — основоположение, потому что оно одновременно — по своей форме — безусловно. Но как условное оно может быть — так как больше ничто ему не предшествует — обусловлено только первым основоположением; и так как второе основоположение по своему содержанию условно, его должно обусловливать содержание первого основоположения. Первое основоположение по своему содержанию — условие второго. Содержание же первого основоположения заключается в следующем: Я есть абсолютный субъект, «яйность» является безусловно обусловливающей для всякого положения; Я, т. е. «Я полагаю», положено безусловно.

Содержание: это то, *что* одно основоположение сообщает другим; положенное как таковое. Форма: *как*, способ полагания; здесь — безусловный.

Метод: поскольку речь идет о раскрытии основоположений, то метод, по-видимому, имеет тот же характер, что и в § 1: исхождение из факта и набросок на дело-действие, «яйность» в ее сущности. И все-таки здесь, в § 2, есть нечто иное, так как дело-действие по смыслу дальше [?]; сущность Я, это измерение разомкнуто, так что теперь Фихте движется уже в нем. После первого основоположения ситуация уже другая; набросок «яйности» в исхождении из второго признанного факта теперь уже связан и проводится через то, что было обеспечено в первом наброске; дело-действие теперь лишь разъясняется, оно больше не добывается.

Второе основоположение обусловлено, но выводимо ли оно? Если оно обусловлено каким-то другим, то это не значит, что оно обязательно из него выводимо.

На это, пожалуй, и надо обратить внимание: ни в коем случае невозможно выведение второго основоположения из первого. «Поэтому и здесь, точно так же, как и выше, мы исходим из некоторого факта эмпирического сознания и оперируем с ним так же, как и в первом случае и с таким же на то правом» (I, 101). — (11 шаг и заключительное замечание.)

Это основоположение по форме безусловно, т. е. оно таково во втором: *как* (das Wie) действования как такового. Какое действование лежит в основе факта (die Tatsache)? Как в нем проявляется «яйность», или дело-действие (die Tathandlung)? Эта характеристика в nn. 1—6 рассмотрена со стороны факта, который, правда, согласно § 1 уже познан как дело-действие. Затем nn. 7—8: полученное в результате действования как таковое (das Erhandelte), но рассмотренное все еще со стороны факта («продукт действия», причем в целом по форме и содержанию); nn. 9—11: дальнейшая интерпретация «яйности», возможная и необходимая с точки зрения этого факта. (NB: со ссылкой на n. 5 необходимо проводить различие между: 1) *продуктом* действия в целом; 2) тем *как* (das Wie) горизонта действования, которое структурно принадлежит к *как* (das Wie) этого действования; 3) в «абстракции» от целого действия (die Handlung) вы-действованным (das Erhandelte) как таковым: «негация».)

Из § 1 надо удерживать: «яйность» означает: безусловно полагать самого себя = вообще полагать самостность как Я.

b) Первое обеспечение основания наброска:

факт противополагания согласно его способу действия

Второе основоположение по своей форме безусловно, по содержанию же «условно» (но условно a priori). А есть А, -А есть не = А. Здесь намеренно не написано: -А есть не А, так как «есть не А» двусмысленно:

1) естьне (istnicht):[[84]](#footnote-84) А (не);

2) есть: не A (nicht А[[85]](#footnote-85) (одинаково).

n. 1

Приведение второго полностью законченного положения: - А не = А, противоположность А естьне (istnicht) равно А. Никакого доказательства не требуется.

n. 2

Если бы это доказательство было возможным, тогда его, по-видимому, надо выводить только из положения А = А.

n. 3

Такое доказательство невозможно, т. е. получается, что приведенное положение (n. 1) есть основоположение. Но почему невозможно доказательство по отношению к «-А не = А»? Фихте косвенным образом показывает недоказуемость положения «-А не = А» из положения «А = А». Предположим, что второе основоположение можно доказать из первого (А = А), но тогда это значило бы, что второе сводится к первому: «А = А», т. е. его можно доказать как положение по форме А = А.[[86]](#footnote-86)

Но разве это так уж невозможно? Ведь положение «-А не равно А» можно записать и так:

- А не равно А

- А = - А

(А) = (А)

Т. е., если положено - А, то положено - А (X). Следовательно, второе основоположение все-таки имеет форму первого и, значит, оно выведено из него.

Но разве мы вывели второе основоположение из первого? Что мы сделали? Написали иначе! Но что это значит? Мы предприняли такое изменение, чтобы второе положение было тождественным первому. В какой мере тождественным? В отношении *формы положения вообще*.

«-А есть не А» — двусмысленно. Фихте пишет в смысле «-А естьне (istnicht): А», но теперь записано так: «-А есть: не А», т. е. с учетом лишь того, что вообще имеется некое положение, о чем-то нечто высказывается (только логическая форма «логоса»), так что само «-» (-А) (противоположность) и «не» нас совсем не интересуют, т. е. мы уже не имеем перед собой второго положения во всей его специфике; «есть не» и «-» (-А) (т. е. противоположность) утратили своеобразие, т. е. утратилось именно специфическое полагание «*есть не*» (ist nicht) и положенное в нем «-А».

Таким образом, мы не только не вывели второго положения из первого, но и не могли его вывести, потому что с самого начала упустили из виду его специфический характер, взяв -А лишь как А, как нечто вообще, но не как -А как таковое. А ведь именно это и есть то новое и специфическое, что характерно для второго положения, и это надо вывести.

n. 4

Итак, полагается -А и задается следующий вопрос: при условии какой именно формы чистого действия положено -А, т. е. противоположность как таковая? Если бы второе положение можно было вывести из первого, тогда из первого же надо было бы вывести и то, что делает -А таковым, т. е. вывести тот способ полагания, который есть *противополагание* (das Entgegensetzen).

Но из «А = А», из простого полагания чего-либо нельзя вывести противополагания как такового. Да, противополагание нельзя вывести из простого полагания потому, что оно — *противо*-полагание этому полаганию, т. е. полагание, осуществляемое именно *таким образом* — как раз в себе и противоположено простому полаганию; *как* противо-полагание *оно* противополагает *себя* полаганию.

Но это означает следующее: противополагание как таковое, *полагание*, *осуществляемое против*, полагается безусловно. Оно не возникает из полагания, оно *равно-исходно* с ним и не выводимо из более раннего полагания.

Значит — не сведение к первому положению, но наоборот: среди действий, которые осуществляет Я, есть и противополагание, причем по одной только своей форме (по тому, как оно полагает) оно возможно безусловно, т. е. не зависит ни от какого условия и есть абсолютное действие.

Возражение: и все-таки противополагание выводимо из полагания, в полагании — положенное, и ему противоположно противополагание, положенное — это лишь определенное против-чего (Wogegen); но не противополагание, наоборот (ср. n. 5).

n. 5

Но что полагается этим абсолютным полаганием? Противоположное как таковое (т. е. то, что принадлежит форме действия как ноэма), противоположность вообще, противоположное, поскольку оно есть противо-положное. (*Как* (das Wie) его положенности (die Gesetztheit), не само положенное (das Gesetzte); здесь прежде всего существенно то, что оно положено безусловно.)

Всякое противоположное (das Gegenteilige) как противоположное, т. е. в отношении причастности противному, безусловно — в силу и только в силу абсолютного действия Я. «Противоположность полагается вообще только силою Я» (I, 103).

Можно ли сказать, что противополагание совершенно безусловно? Да и нет! Можно было бы все-таки сказать: именно противополагание обусловлено. (Вновь возникает вышеупомянутое возражение.) Ведь я никогда не смогу положить -А, если до этого не положил А. Следовательно, противополагание предполагает предварительное полагание того, против-чего-я-полагаю (Wogegen-ich-setze).

n. 6

Конечно, противополагание как полагание обусловлено, т. е. в том, что вообще есть противополагание, а именно в полагании и действовании, оно обусловлено другим действованием, т. е. обусловлено со стороны содержания, со стороны *Что* (Was), а именно потому, что со стороны формы, со стороны *Как* (Wie) оно безусловно.

Но надо прояснить, что это значит: противополагание обусловлено как полагание. 1) Оно зависит от условия полагания вообще; 2) и это полагание, совершаемое в совершенно определенном смысле, т. е. полагание как таковое отныне раскрывается как установление а) самостности Я; b) положенности как таковой; 3) взаимосвязи сознания в полагании и противополагании положенному. (Здесь примечание к n. 4 — ср. I, 102—103 — вместе с n. 5. Решающий момент! Примечательно: именно это существенное обнаруживается мимоходом. Почему? Для Фихте важны достоверность и систематическая форма. Содержание, по существу, «кантовское». Тождество сознания: 1) представляющего Я и представленного в представлении как принадлежащего ему, как *его* (als des seinigen); 2) А положено, -А положено, в этом удерживается равенство А с самим собой, тождество «Я»; 3) переход от полагания к противополаганию. — Пред-имение тождественности себя полагающего Я и его «яйности».)

NB: Тем самым уже ясно: в исхождении из второго основоположения — разъяснение «яйности»; но еще не решающее (das Entscheidende); теперь же, наверное, надо удерживать полученное для понимания нетости (Nichtheit), противоположенности (Entgegengesetztheit).

с) Дальнейшее обеспечение основания наброска:

факт противополагания по его продукту.

n. 7

До сих пор речь шла о характере действия и той положенности, которая ему принадлежит как таковая (пред-ставляющее полагание); теперь пора поговорить о его «продукте»,[[87]](#footnote-87) т. е. о -А. Здесь снова надо различать: форму и материю, т. е корреляты полагания как противополагания.

Форма означает: положенное есть как таковое, т. е. как положенное противополагания по характеру противоположности чему-то, противоположное по отношению к... (какому-то X). Материя означает: если положенное в противополагании противоположно определенному А, тогда оно, т. е. -А, получает свою определенность оттуда; оно не просто вообще противоположно, но: оно не есть нечто определенное.

(Полагание как противополагание — всегда в некоем *Как* (Wie); полагание в этом *Как* с самого начала определяет через него полагаемое, *Как* положенности полагаемого — «противоположность по отношению к...», но таким образом еще не само положенное, которое этому принадлежит.)

n. 8

-А я знаю, собственно, лишь тогда, когда мне известно об А. Полагание -А по своему содержанию обусловлено; я не могу вывести это содержание из противоположного как такового, из формы этого «противо-».

NB: До сих пор — общее рассуждение о факте действия, совершаемого противополаганием, о его сущности и природе. Противополагание в качестве *Как* (Wie) полагания — безусловно.

Указание на факт полностью совершенного противополагания образует лишь исходную точку для наброска на противополагание в дело-действии, т. е. на то, что принадлежит к сущности Я как такового.

Возможно ли вообще нечто такое — полагание, действие Я? Ведь мы слышали: оно безусловно полагается как Я; но противополагание по своему содержанию условно, оно предполагает *уже положенное*, которому оно должно противополагаться.

Противополагание по своему сущностному содержанию обусловлено, но остается открытым вопрос о том, *полностью* ли оно *обусловлено* или нет, т. е., может быть, лишь *фактически*. Об этом в сущностно содержательной обусловленности противополагания ничего не сказано. Существует возможность безусловного противополагания, без ущерба для его обусловленности. Такое безусловное противополагание есть дело-действие.

Обусловленность не исключает безусловности, т. е. простая безусловность не тождественна безусловности. Внутри «безусловного» (Apriori): условие и обусловленное.

d) Совершение наброска: представление дело-действия

n. 9

Противополагание как дело-действие совершается лишь тогда, когда само *против-чего* (das Wogegen) есть безусловно положенное. Существует ли такое? По-видимому, это само «Я»; лишь оно положено безусловно.

То, что противоположно Я = не-Я

-А не равно А

не-Я не равно Я

n. 10

Насколько достоверен выявленный факт «-А не равно А», настолько достоверно в основе *этого* противополагания лежит безусловное противополагание как дело-действие; из этого второго выводится первое. Это противополагание дела-действия, т. е. полагание не-Я совершенно безусловно по форме и совершенно обусловлено по содержанию.

n. 11

Таким образом, мы находим второе основоположение всякого человеческого знания: «В силу простого противополагания *не*-Я должно быть присуще противоположное всему тому, что присуще Я» (I, 104).

NB: Здесь необходимо дать недвусмысленное разъяснение, поскольку здесь не только вкрадываются недоразумения, но и сам Фихте говорит неоднозначно.

е) Разработка раскрытого в наброске: расширение

сущностного определения «яйности» перед лицом не-Я

Мы в общих чертах говорили о том, что истолкование основоположений [совершает] набросок «яйности» Я. Следовательно, вторым основоположением об этой яйности что-то сказано. Да, но все-таки это основоположение что-то говорит о *не-Я*! Причем об этом *не-Я* не как о некоем сущем, которое было бы другим сущим по отношению к *Я* как сущему, но о *не-Я* как сущностной особенности самой «яйности». Значит, чтобы быть точным, надо говорить и о *не-яйности*!

*Не-Я* положено безусловно. Как *не-Я* оно безусловно противоположено. Как *не-Я* оно противоположено Я. Как безусловно положенное оно есть положенное в Я (т. е. для!).

К сущности Я принадлежит нечто вроде противоположенного как такового; Я как Я относится к *против-чего* (Wogegen). Об этом *против-чего* нельзя сразу сказать, что оно есть не-яйное (nicht-ichliche) сущее: это *горизонт*, в который *Я* как *Я удерживает себя вовлеченным*. Но это удержание-вовлеченным (das Hineinhalten) выступает как самоотношение.

Фраза «Я безусловно полагает *не-Я*» ни в коем случае не означает, что Я творчески производит некое сущее, которое не есть само Я, и произвольно решает, что есть и чего нет; на самом деле речь идет вот о чем: если само-полагание составляет бытие Я как такового, тогда само-противополагание говорит о некоей особенности *Я-бытия*. Сущность *не-Я*, т. е. сущность того, что, принадлежа «яйности», образует нечто противящееся (das Entgegenhafte) по отношению к ней, — эта сущность заключена в полагании как таковом, т. е. в представлении. Пред-ставлять что-либо значит: позволить чему-либо встретиться с собой, позволить ему пойти себе навстречу.

*Не-Я*: ни в коем случае не это или то идущее навстречу (das Entgegenkommende), но свободное пространство встречаемости, сохраняемое в Я как таковом.

Мы схватываем и понимаем сущность *не-Я* только как эту черту полагающе-представляющего Я, т. е. не в том смысле, что мы соединяем и сравниваем части сущего, которое не имеет *Я-характер*а и как сущее существует не-яйно. Онтические *не-Я* суть: камни или растения, животные — все то, что представляет Я. Все эти вещи вместе, их общее есть *не-Я*!

Но в конце § 2 Фихте клеймит такую точку зрения, видя всю «неосновательность этого объяснения» (I, 104). Целиком присоединяясь к проблеме, поднятой Кантом, он, если излагать в общих чертах, говорит: «Никакой другой предмет не может дать мне понять» (I, 104), что есть предмет как таковой. Предметов, существующих сами по себе, множество, они существуют так-то и так-то, но их сущность как сущность предмета, их «предметность» вырисовывается только тогда, когда я всматриваюсь в допущение противостояния (das Entgegenstehenlassen) (всматриваюсь в не-яйное) и от-влекаюсь от самих предметов. В итоге: *не-Я* = предметность предмета.[[88]](#footnote-88)

Согласно своей исконной сущности безусловное полагание *не-Я = Я* содержит в себе возможность противостояния. «Как только я должен себе что-нибудь представить, мне надо противопоставить это представляющему. И, конечно, в объекте представления может и должно лежать некоторое X, благодаря которому этот объект открывается как представляемое, а не представляющее. Но никакой предмет не может дать мне понять, *что* всё, в чем заключается этот X, есть не представляющее, а представляемое. Чтобы я мог положить какой-нибудь *предмет*, я уже должен его знать; таким образом, он должен содержаться во мне, представляющем, исходным образом до всякого возможного опыта» (I, 104—105).

Наоборот: в том, что касается проблематики *не-Я*, надо учиться тому, что значит вопрос о «яйности»: и здесь — не предполагать психолого-антропологические Я и не абстрагировать общее в них,[[89]](#footnote-89) но в исконном *Я-бытии* улавливать всегда собственное *Я-бытие*, застигать его «на месте», в *Как* (Wie) его действования. (Основополагающая проблема впрыгивания (der Einsprung). Начало — у Фихте в соотнесении с Кантом. Вся проблематика немецкого идеализма не исконна. Как в отношении вопроса о бытии, так и в отношении метафизики вот-бытия.)

f) Получение второй категории

Итак, при противополагании, при этом втором исходном действии, равно как при совершенно простом и безусловном полагании есть то, что мы при всем том понимаем с самого начала: противящееся, противное, против, нет, нетость, категория негации. «Из материального положения Я *есмь* через отвлечение от его содержания возникло чисто формальное и логическое положение: А = А. Из установленного в настоящем параграфе путем такой же абстракции возникает логическое положение: -А не = А, которое я назвал бы *положением противополагания*. ... Если, наконец, совсем отвлечься от определенного действия суждения и иметь в виду лишь форму заключения от бытия-противоположенным (Entgegengesetztsein) к не-бытию (Nicht-Sein), то получится *категория отрицания*» (I, 105).

Здесь, как и выше, создается категория (Кант: суждение и «категория, понятие»). Безусловное полагание, а именно, *Я-бытие* Я (des Ich): Что-бытие чего-то, реальность; теперь противополагание: «противоположенность».[[90]](#footnote-90)

Реальность и негация, ср. «Метафизику» Баумгартена (Baumgarten, Metaphysik § 34 ff., § 36; правда, здесь всё совершено до-кантовски, в аспекте одной лишь логики, без какого бы то ни было вникания в проблему (трансцендентность). § 34: Quod aut роnitur esse A, aut ponitur non esse A, *determinatur*. (Cp. «Наукоучение», § 3) § 36: Quae determinando ponuntur in aliquo (notae et praedicata) sunt *determinationes*, altera positiva, et affirmativa, quae si vere sit, est *realitas*, altera negativa, quae si vere sit, est negatio[[91]](#footnote-91).

Негация = небытие. Ни в коем случае не негация как акт! Проблема бытия и Я. И с этой категорией ясное ознакомление возможно только в следующем параграфе.

«Яйность» уже становится более решающей. Правда, поначалу необычной. Зачем для этого надо исходить из положения о противоречии, положения о противо-полагании? Тем самым уже дается четкая отсылка к трансцендентности, причем отсылка не просто формально-логическая. Положение о противоречии основывается на основном определении дело-действия: безусловное полагание того, что против![[92]](#footnote-92) — Искусственность исхождения из логического полагания и все-таки не совсем искусственность. Искусственность — поскольку такое исхождение как таковое не необходимо; обоснованность же постольку, поскольку предметность — бытие!

*§ 9. Рассмотрение третьего — обусловленного по своей форме —*

*основоположения. Первая часты тематическое*

*обсуждение этого основоположения*

а) Проблематика «властного веления разума»

Третье основоположение по содержанию безусловно, но надо, пожалуй, обратить внимание вот на что: обусловленность формы точно так же непосредственна, априорна. Характерно введение: «С каждым шагом... мы приближаемся к той области, в которой всё можно доказать» (I, 105). Фихте торопится вступить в эту область; недоказуемое словно принимается как неизбежное; он хочет этим и удовольствоваться, т. е. доказать настолько, насколько это возможно, хотя и только со стороны формы.

В первом основоположении вообще не было ничего доказуемого, во втором действие противоположения было невыводимо (форма), третье основоположение «почти насквозь доступно доказательству» (I, 105), но со стороны содержания оно безусловно.

Третье основоположение, во-первых, определено со стороны формы (обусловлено), и это само по себе уже предполагает более строгую доказуемость; во-вторых, оно определено не одним, а *двумя* положениями, и потому основание для доказательства богаче.

Бросается в глаза, что интерес перемещается как раз на обусловленность и что безусловность, недоказуемость содержания[[93]](#footnote-93) — почти как нечто фатальное — просто принимается.

Здесь Фихте на самом деле — в том, что касается безусловности третьего основоположения со стороны его содержания — испытывает особое замешательство; иными словами, здесь он, по меньшей мере, прозревает проблематику того, с чем сталкивается, и как будто — чтобы не слишком сильно этим отягощаться — переносит всю энергию рассуждения на доказывание, доказуемое. «Таким образом, мы начнем с дедукции, которая выводит задачу, и пойдем с нею так далеко, насколько это окажется возможным» (I, 106). Нас же, напротив, интересует то, что — с точки зрения Фихте — недоказуемо и на чем одновременно косвенным образом сосредоточена вся его доказательная работа.

Хотя первое основоположение тоже содержит безусловное содержание, но там оно едино с формой! (Начало: *Я* полагает себя.) Но здесь *Что* (das Was) — т. е. то, что полагается — чужеродно для *Как* (das Wie), причем Фихте не смотрит в глаза этой чужеродности, оно, напротив, как бы маскируется доказательством. Это [*Как*] — доказуемо; так обнаруживается различие, содержание для себя как таковое странно.

Метод: с формальной точки зрения все так же: от факта к дело-действию, т. е. обнажение существа «яйности». И все-таки! Здесь, в отличие от того, что было в первых двух параграфах, Фихте не вводит общепризнанного логического положения, чтобы исходить из него как факта. Получив третье основоположение, он связывает его с унаследованным положением, а именно логическим положением об основании (ср. I, 111), чтобы затем показать, что как это, так и прочие логические положения можно доказать только из основоположений наукоучения.

Разъяснение и определение самого третьего основоположения происходит без ссылки на логический принцип основания, но рассуждение, приведенное в § 3, не замкнуто на себе: поскольку здесь все может быть доказано «почти насквозь», проблема выводится из § 1 и § 2.

По своей форме третье основоположение обусловлено. Из предыдущего можно вывести, *как* должно действоваться в действии, выраженном третьим основоположением. Фихте говорит об этом так: «*Задача действия*... определенно задается двумя предшествующими положениями» (I, 105).

*Как* (das Wie) действия — тот способ, каким оно должно действовать — это, собственно, задача, но «решение» этой задачи никак не выводится, т. е. не выводится то, *что* делает действие, чтобы решить эту задачу. Это решение осуществляется просто — осуществляется безусловно. «Решение осуществляется безусловно и непосредственно властным велением разума» (I, 106).

«Безусловное властное веление разума» — что это такое? Раньше о таком не говорилось, хотя много было сказано о безусловно простом полагании, о безусловном действии. (Примечательное понятие, разум таким образом вовсе не введен!)

Властное веление разума: эти странные слова надо принять во внимание и попытаться усмотреть из них, что то, что вот так возвышается во всей целокупности фихтевской дедукции, — не один лишь остаток, который не смогла одолеть логическая дедукция, но решающий момент всей проблематики.

В раскрытии основоположений Фихте всегда намеренно указывают на его решающую проблематику, а также на такой момент: именно в том, что Фихте не рассматривает специально, на что он как бы лишь наталкивается, надо искать существенное содержание его философствования. И так повсюду!

Сначала изложение. Проблема: рассмотрение основоположения, которое со стороны формы обусловлено, со стороны же содержания безусловно. Форма действия обусловлена; *как* (das Wie) действования, задача предначертана двумя первыми основоположениями. Надо выявить это предначертание, т. е. дедуцировать задачу «насколько это окажется возможным. Невозможность продолжения дедукции однозначно покажет, где нам придется ее оборвать и сослаться на упомянутое безусловное веление разума, вытекающее из задачи» (I, 106).

Итак, там, где продолжение невозможно, возникает необходимость сослаться на безусловное веление разума. (Именно так теперь: сослаться на! А до сих пор? Неясно, ссылаться ли! — Почему мы должны ссылаться? При каком условии? — Каково содержание задачи? Прояснение «яйности».)

План: весь § 3 — из двух частей: 1) I, 106—111; 2) I,111—123. Первая часть — это тематическое рассмотрение, вторая — обращение к логическим основоположениям, общее рассуждение об основоположениях, историографические рассмотрения, предвосхищение дальнейшей структуры работы. Первая часть имеет четыре раздела: А. Дедукция задачи; В. Более подробное определение и решение задачи; С. Проверка того, действительно ли установленным действием задача решается; D. Общая формула для всех трех основоположений; совокупность безусловно и непосредственно достоверного.

b) Дедукция задачи (А): дедукция формы

полагания в третьем действии

Итак, дедукция задачи (форма действия) — до того момента, когда дальнейшее продвижение невозможно. NB: здесь — избыток проницательной аргументации; только существенное хода (пять шагов). Выводы из двух первых установленных основоположений. Первое и второе пока «соседствуют», но все-таки оба принадлежат «яйности»; оба — сущностные определения, элементы сущности Я. Какова их взаимосвязь? Что из этого получается?

Фихте исходит из второго основоположения. Противополагание есть совершенно безусловное действие со стороны формы и оно же совершенно обусловлено уже положенным *Я. Не-Я* непосредственно противоположено Я, т. е. *не-Я* непосредственно положено.[[94]](#footnote-94)

n. 1

Поскольку *не-Я* положено, *Я не* положено. Поскольку *не-Я* положено, Я *полностью* снято.[[95]](#footnote-95) Поскольку *не-Я* как положенное полагается в Я, значит, Я в Я не положено — как раз потому, что в нем полагается *не-Я*.

n. 2

*Не-Я* может быть положено лишь постольку, поскольку положено Я, которому это *не-Я* противополагается. Как должно быть положено *не-Я* в самотождественном сознании? Путем удержания Я, т. е. полагания Я (удержание полагающего и «против чего» (Wogegen)). Следовательно, в Я положено Я, поскольку полагается не-Я.

Из безусловного полагания *не-Я*, т. е. из второго основоположения, получаются два противоположных вывода.

n. 3

Я *не* положено, но Я же положено с необходимостью; [оба] — поскольку положено *не-Я*. Противополагание заключено во втором основоположении, следовательно, оно само себя снимает.

n. 4

Самоупразднение этого второго основоположения совершается при определенном условии: положенное упраздняется противоположенным. Это значит, что само-снятие совершается при том условии, что противоположенное само имеет значимость; оно снимается при условии, что оно существует. Оно упраздняет себя согласно своему собственному условию, т. е. оно себя не упраздняет. Второе основоположение снимает себя и оно же себя не снимает, не упраздняет.

n. 5

Если со вторым основоположением дело обстоит именно так, тогда так же оно обстоит и с первым. Положением «Я = Я» положено всё, что положено в Я; всё, что принадлежит самой сути «яйности». Итак, положено *не-Я*; но вместе с этим полаганием: самоупразднение и отсутствие такового. Следовательно, Я полагает себя и не полагает себя, ибо это заключено в природе «яйности».

Все эти выводы — что оба основоположения снимают себя и не снимают себя или снимают себя взаимно и для этого каждый в себе снимает себя и не снимает себя — [означают]: полагание как таковое в самом себе насквозь противоречиво, в нем нет внутреннего согласия, оно сущностно разногласно. В Я просто нет никакого согласия, нет тождества, которое можно было бы удержать как таковое, нет никакой идентичности. — Если эти положения правильны, тогда нет никакого тождества. Основоположения «яйности» как раз отрицают ее сущность.

Резюмируем два вывода: I. Я уничтожает себя самое. II. Я равно себе самому и тем не менее в самой его глубине царит противоположение.

Но ведь тождество сознания — «единственный абсолютный фундамент нашего знания» (I, 107). Если знанию суждено быть, тогда тождество должно обнаруживаться с самого начала, сохраняться и никак не упраздняться. Но упразднение вытекает из упомянутого вывода, из самих основоположений. Они правильны, и потому с этим выводом приходится считаться. Надо сохранять и то, и другое: тождество и правильность вывода.

*Я* и *не-Я* взаимно снимают друг друга, «яйность» рушится в самой себе. (Или сохранение основоположений — и тогда крушение, или сохранение тождества — и тогда «ничто». Надо так, чтобы они — будучи оба положенными — оставались сохраненными и тем не менее не уничтожали друг друга.)

Таким образом, задача определена: необходимо найти такое действие, действие такой формы, чтобы упомянутые выводы оставались правильными и тем не менее сохранялось подспудное тождество сознания. Искомое действие X.

с) Более подробное определение и решение задачи (В)

Более подробное определение этой задачи заключается в подведении к ответу и необходимости ответа. (9 пунктов: 1—4 — более подробное определение, 5—9 — решение.) Результат: противоположности существуют, причем именно в «яйности» как таковой; их надо объединить.

n. 1

Противоположности — в сознании, следовательно, и действие X тоже должно быть в сознании.

n. 2

То, что есть в «сознании», т. е. то, что принадлежит самосознанию, т. е. принадлежит «яйности», является продуктом дело-действий, исходных действий.

n. 3

Но эти действия есть полагание Я. Противополагание *не-Я* невозможно без X. Следовательно, само X есть продукт исходного действия. Это искомое исходное действие, чьим продуктом является X, есть Y (= Y).

n. 4

Задача: Y надо получить как такое действие, которое одинаково полагает как *Я*, так и *не-Я*, но полагает так, что они при этом не уничтожают друг друга: напротив, все основоположения, все действия сохраняют единство в тождестве сознания.

n. 5

То, что таким образом должно произойти, то, что ведет к решению задачи, «никоим образом» (I, 108) нельзя развертывать из формы. Поэтому необходим «эксперимент» (там же). Смысл его таков: как можно привнести в полагание X или Y, чтобы Я и *не-Я* как непосредственно положенные были полагаемы в единстве? Или: как надо полагать Y, чтобы «соединить в мысли» А и -А, бытие и не-бытие, реальность и отрицание (I, 108)?

Если должно сохраняться тождество и Я (I), но если тут же присутствуют два противоположных основоположения (II), то каким образом (III) возможно единство противополагаемого?

n. 6

Здесь каждому становится понятно: соединение возможно таким образом, что они не исключают друг друга, но полагают друг другу границу, т. е. *о-граничивают* и одновременно замыкают в ограничение.[[96]](#footnote-96) (Может быть, эта само-понятность и есть властное веление?)

Эксперимент: Что было бы, если бы X означало «границу»? Y было бы взаимоограничением, а X — границами.

Возражение: То, что действует в действовании, определенном со стороны формы, то, что совершается в этом действовании, есть ограничение. Но ведь это *что*, это содержание можно аналитически вывести из реальности[[97]](#footnote-97) и отрицания. Нет! 1) Двумя первыми основоположениями даны два понятия; 2) первым основоположением дано тождество, т. е. то, что они должны объединиться (при условии «яйности»).

Эксперимент: он лишь приводит к осознанию того, что так определенное решение должно быть найдено, но не говорит о том, что оно совершилось; более того, содержание действия «определяется *особым* законом нашего духа» (I, 108).

n. 7

X = границы. Что в этом содержится? Не только граница вообще, но реальность и отрицание, которые должны взаимно ограничиться.

n. 8

Ограничить через отрицание значит: «упразднить не *всецело*, но лишь *отчасти*» (I, 108). В понятии границы и ограничения заключено понятие *делимости, способности количественного определения*. Это и есть искомое X и тем самым Y поддается определению. Действием со стороны Y как Я так и не-Я просто полагаются как делимые.

n. 9

«*Как Я, так и не-Я полагаются как делимые*» (I, 109), т. е. полагание Я есть полагание-делимым.

«Яйность»: делимая, разделенная, ограниченная положенность. Полагание-делимым — это полагание в смысле «не-только-но-и». «Яйность» по своей сущности есть «не-только-но-и», не только вот такое, но в сущностном смысле и не такое, не только *Я*, но и *не-Я*.

Это ограничение есть действие Y. Оно — по отношению к противополаганию — не следует *за* ним (за противополаганием), так как противо-полагание возможно только в том случае, если оно в себе ограничивается, потому что в противном случае — уничтожение. Но действие ограничения и *не* *предшествует* противополаганию, так как ограничение как раз потому и совершается, чтобы сделать это противополагание возможным. Ограничение совершается в противополагании и *вместе* с ним; противополагание в себе самом выступает как ограничивающее себя. Это означает следующее: полагаемое противополаганием не изничтожается им, но как раз сохраняется; хотя противополагание есть именно *противо*-полагание, оно же, будучи таковым, одновременно выступает как сохраняющее *противоудержание* (bewahrendes Entgegenhalten). *Нетствование* (das Nichten) не может быть уничтожением (das Vernichten) (не-полагание).

d) Проверка того, действительно ли установленное

действие решает задачу (С)

Решение: сохранять согласие и делать его изначально возможным. Где было разногласие? В А! Значит, назад к А! Будут ли устранены разногласия, появившиеся в обоих заключительных положениях, если теперь противополагание и вообще полагание понимаются как ограничивающиеся?

n. 1

Вот что получилось: в Я само Я не положено, поскольку полагается не-Я; Я уничтожает самое себя. Не-полагание — противополагание теперь означает сохранение. В тех частях реальности, где положено не-Я, Я не положено; но оно не просто не положено, а именно [положено]! Этому не противоречит то, что, поскольку положено не-Я, также должно быть положено Я. Ведь полагание не-Я — это как раз упразднение в смысле сохранения для..., и при этом *для-чего* (das Wofür) положено как Я. Только теперь положенное Я и положенное не-Я суть *нечто*, т. е. *определены* как таковые.

Прежде: I. Я полагает самое себя безусловно; здесь нет ничего, кроме абсолютной одинаковости с самим собой, ничего, кроме чистого тождества — всё, но только это, без артикуляции. II. По отношению к этому Я совершается безусловное противополагание, т. е. оно, это Я, которое есть *Всё*, безусловно уничтожается = безусловное ничто. Бытие (чистое формальное тождество вообще) и ничто — одно и то же.

Теперь: только через совершенное ограничение появляется *нечто* (ens). Следовательно, Я не изничтожается, но как Я-бытие оно одновременно есть тождество и противоположность!

n. 2

Я должно быть равно себе самому и тем не менее в нем же должно быть противополагание («яйность» в себе — противополагание в себе же): тождество и противоположность. Как это возможно на основании теперешнего определения полагания? *Я-бытие = самополагание*, само-полагание и полагание: ограничивающее удержание противополагания. Я [не только] равно самому себе, но оно же как Я постоянно себе самому противопоставлено; поскольку в самополагании положено Я-бытие, то, значит, положено тождество. В этом вообще тождественном содержится противополагание, т. е. в этом тождественном удерживается и сохраняется ограниченное Я, которое противополагает себе не-Я. В этом противополагании оно не снимается, не упраздняется, но как раз сохраняет себя; в самосохранении оно удерживается в тождестве, т. е. полагает себя как безусловное основание тождественного, т. е. как абсолютный субъект.

В ограниченном Я содержится противополагание себе самому;

ограниченное Я сохраняет себя (удерживать в самостности);

ограниченное Я полагает себя как основание тождества;

ограниченное Я как Я противополагает себя абсолютному.

«Таким образом, все противоположности объединяются при сохранении единства сознания» (I, 110).

е) Общая формула для всех трех основоположений (D)

«Совокупность всего того, что может быть безусловно и непосредственно достоверным, теперь исчерпана» (I, 110). Ее можно выразить в следующий формуле: «Я противополагаю в абсолютном Я делимому Я делимое же не-Я» (I, 110). 1) Я = Я полагаю, т. е. полагаю в Я; 2) Я = Я противополагаю; 3) Я противополагаю = Я ограничиваю Я (в Я). Это значит, что Я есмь Я как сущностно ограничивающее и, следовательно, ограниченное самим собой. К сущности Я, т. е. к «яйности», принадлежит *обращенность к концу* (die Verendlichung) в себе самом. (Ограничение одновременно есть включение.)

Только третье основоположение в полном и собственном смысле раскрывает сущность полагания в Я: не **) (** , но **( )**.

Только в этом полагании есть единство, причем не просто как самостность, но как *целостность*, а именно специфическая целостность *конечного Я*. Ограничивающее противополагание *не-Я* ни в коей мере не означает: полагать *не-Я* как нечто совершенно вне Я; наоборот, это противополагание как раз представляет собой сохраняющее удержание по отношению к Я, причем в сущностном смысле.

NB: только теперь, во время нашего истолкования второго основоположения, т. е. противополагания, обнаруживается, что мы постоянно — как я всегда подчеркивал — говорили забегая вперед,[[98]](#footnote-98) т. е. мы сказали слишком много. В этом заключается вот что: только теперь мы можем возвратным образом ясно увидеть, как, давая определение первому и второму основоположениям, мы, собственно, должны говорить, коль скоро до некоторой степени нам надо было просто пересказывать его собственные положения. (Общее замечание, сделанное раньше: думать как можно меньше, опасность того, что этого всегда слишком много.[[99]](#footnote-99))

Нам не следовало говорить, что *не-Я* принадлежит Я: говорить надо только о том, что *не-Я* безусловно противопоставлено Я. Поскольку Я — это целокупность тождества, *не-Я* есть абсолютное ничто.

Однако поскольку Я как таковое противопоставлено самому себе, именно отсюда и следует, что не-Я принадлежит Я. Поэтому в первом и втором основоположениях Фихте пытается помыслить именно то, что, по существу, вот так помыслить невозможно; эта невозможность обнаруживается в третьем основоположении. (Теперь понимание потому так трудно, что Фихте делает усилие исходно и единственно помыслить то, что вот так больше мысли не поддается.)

Иными словами: то, что это [третье основоположение] дает как содержание, больше не дедуцируется, не добывается, но всегда уже предполагается. Решающее, а именно то, как вообще надо понимать полагание — а понимать его надо как «ограничение» — покоится на властном велении разума. Мы ничего не можем поделать с этим велением, мы должны покориться ему, даже обращаться к нему и признавать, что мы ему вверены.

Сущность полагания — и тем самым сущность «яйности» — это конечность. (Основная позиция Фихте по отношению к этому результату. Промежуточное замечание: важно для понимания последующего.)

f) Промежуточное замечание: первенство достоверности

перед истиной у Фихте

Путь, который Фихте проходит в рассуждениях третьего параграфа, — это ни в коей мере не дедукция, не получение конечности Я из ничто: он лишь приводит к осознанию того, что уже есть.

Но — и здесь начинается наше разбирательство — для Фихте важнее всего путь и обоснование, а не то, что уже есть как таковое, т. е. не заключенный в нем основной вопрос о том, что это такое — конечное Я, которое уже есть — и как же это оно уже есть. Фихте — и в этом основная черта метафизики как наукоучения — отдает предпочтение достоверности, а не истине. Речь идет не о том, что есть истинное (das Wahre) и как оно есть, а о том, достаточно ли оно и чтобы оно было достаточным, безусловно достоверным. (Декарт, отношение к Канту; этот абрис трансцендентальной апперцепции возможен, потому что у самого Канта субъективная дедукция сталкивается с большими трудностями.) Вопрос как раз в том, правомочны ли вообще в рассмотрении того, что уже присутствует — а присутствует конечность Я — такая абсолютная достоверность и обоснование; проистекает ли она из существа того, что определяется как [?] само бытие-истинным или из чуждой реальности и опыту [?] идеи и абсолютного идеала науки.

Фихте так определяет значение своих рассуждений: «За пределы этого познания не выходит никакая философия» (I, 110). Какого познания? Третьего основоположения, которое определяет сущность «яйности» человека: «Добраться же до него должна каждая основательная философия» (I, 110).

Но вопрос в том, надо ли добираться до него так, как это делает Фихте, и надо ли оставаться при нем и исходить из него, как Фихте.

Мы увидели, что вопрос о существе человека — центральный, но мы также увидели, что настоящая проблема в том, как он должен ставиться.

Фихте — это один путь, и он заостряет проблематику, поскольку теперь возможность вопроса становится конкретной — в отличие от кантовской и прочих.

Но теперь это — лишь как напоминание о контексте нашей проблематики и о нашей теме, дабы за своеобразием фихтевских рассуждений мы не потеряли ее из виду.

Прежде чем перейти к нашему разбирательству, которое подспудно уже присутствует и дает о себе знать, рассмотрим вторую часть § 3, которая замыкает рассмотрение основоположений. Первым делом из этого мы яснее увидим, какое значение именно это рассмотрение основоположений наукоучения — в обработке 1794 г. — имело для всей проблематики немецкого идеализма.

*§ 10. Рассмотрение третьего — по форме обусловленного —*

*основоположения. Вторая часть: соотнесение этого*

*рассмотрения с логическим основоположением,*

*с принципом основания, и дедукция третьей основной категории*

Эта часть состоит из девяти разделов, в которых содержатся более общие рассуждения об идее и форме наукоучения, а также о его историческим отношении к предшествующей философии; одновременно даются решающие пояснения относительно его собственного начала. Ведь если оно должно совершаться в абсолютно безусловном (im schlechthin Unbedingten), тогда обсуждение идеи самого наукоучения может проистекать лишь из него самого.

Это означает следующее: три высших основоположения не только закладывают основу для дедукции определенного содержания наукоучения, но и очерчивают тему и тут же определяют возможную форму наукоучения как науки, а именно науки о науке.

Этой разработке идеи наукоучения Фихте предпослал трактат под названием «О понятии наукоучения». В нем он как бы лишь догматически развил это понятие. В контексте понятия знания, взятого в качестве предпосылки, т. е. в контексте «я знаю», «я думаю» как некоего «я вообще», и особенно в контексте формальных правил логики, определяющих все мышление как таковое, продумывается тема наукоучения или нефилософских предметов.

Но теперь, при рассмотрении отдельных основоположений, выяснилось, что логические аксиомы как формальные правила сами выводятся из материальных основоположений, очерчивающих само существо «яйности».

Поэтому вторую часть § 3 Фихте начинает с рассмотрения третьего логического основоположения — дедукции — чтобы потом перейти к общему рассуждению о мышлении (nn. 1—4) и оттуда вывести определения для специфического мышления наукоучения. Оно специфично, потому что как раз в первом и решающем основоположении ничего не доказывается, а просто показывается. Только теперь возвратным образом можно разъяснить, что это означает. «Все, что отныне будет происходить в системе человеческого духа, должно быть выведено из установленных основоположений» (I, 110).

а) Положение об основании

n. 1

Раньше — путем отвлечения от исконного содержания, данного положением «Я полагаю Я» — была получена формула: А = А. Эта формула не обосновывает того положения, так как она в себе — как правило полагания — обоснована из существа полагания, каковое полагание с необходимостью предстает как «Я полагаю».

Равным образом, из третьего основоположения («*как Я, так и не-Я полагаются как делимые*», I, 109) выводится и логическое правило. Тем самым Фихте приходит к «логическому положению, которое до сих пор именовалось принципом *основания*» (I, 111): А отчасти = -А и наоборот. Т. е. «все одинаковое противополагается тому, что с ним одинаково в некотором признаке = X» (I, 111). Равным образом, «каждая противоположность равна своей противоположности в некотором одном признаке = X» (I, 111). То, в чем противоположности равны, а равности противоположны, называется основанием. — Основание: то, с чем соотнесено полагание в смысле отношения-полагания. (Отношения?)

Уравнивать противоположное: соотносить; то, в чем они равны, есть *основание отношения*.

Противополагать уравненное: различать; то, в чем противопоставлены друг другу есть, *основание различия*.

Соотносить—различать, σύνθεσις—διαίρεσις: всякое высказывание как таковое, т. е. всякое полагание есть «отчасти»-полагание. Полагать отчасти значит: полагать в каком-то одном *отношении*, а не безусловно. Отчасти-полагание есть в себе σύνθεσις и διαίρεσις. (Здесь у Фихте тесное понятие «отношения»: в смысле стягивания-на (das Zusammenziehen-auf).)

Рассуждая об основании, Фихте поначалу целиком движется в русле традиции — как она сложилась со времен Лейбница. «Основание» прежде всего связано с суждением, высказыванием и полаганием. Отношение: отношение субъект—предикат.

NB: В этом же смысле проблему основания и положение об основании ставит Кант — в докторской диссертации 1755 г.: «Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio» («Новое освещение первых принципов метафизического познания»): «*Определять* — значит полагать предикат с исключением противоположного ему. То, что определяет субъект по отношению к какому-нибудь предикату, называется основанием».[[100]](#footnote-100) Основание: определяющее (das Bestimmende), а именно определяющее отношение субъект-объект. «Согласно своему обычному значению понятие основания является причиной [выделено автором] определенного связывания и сочетания субъекта и предиката».[[101]](#footnote-101)

Отсюда ясно: «основание» соотносится с «положением», причем оно затрагивает отношение субъект-предикат как таковое, т. е. затрагивает то, применительно к чему обоснованно осуществляется субъектно-предикатное отношение. Каждое положение должно иметь основание. Это разъяснение понятия положения. (Но все-таки лишь правило, в основе которого множество проблем.[[102]](#footnote-102))

Христиан Вольф: Per *Rationem* *sufficientem* intelligimus id, unde intelligitur, cur aliquid sit.[[103]](#footnote-103) Esse — verum esse — Veritas — connexio,[[104]](#footnote-104) здесь, правда, понятые более широко и неопределенно. Сейчас мы не можем в это вдаваться.

n. 2

Однако в фихтевском рассмотрении принципа основания появляется нечто новое. Хотя он и называет его *логическим* принципом, т. е. тем положением, которое управляет всем мышлением, что бы при этом ни мыслилось (т. е. как логическое положение оно имеет неограниченное значение), он все-таки полагает предел этому положению и говорит: «Логический принцип основания определяется вышеупомянутым материальным основоположением, т. е. сама его значимость ограничивается; он имеет силу только для одной части нашего познания» (I, 112). Т. е. его значение определенным образом обусловлено. (Следовательно, не всякое познание — логическое, не всякое познание есть «положение», суждение. — Что это значит! Положения, суждения. Логика, старая онтология!)

В толковании Фихте этот принцип означает: противоположности и одинаковости уравниваются и противополагаются только в каком-то одном признаке. Этот принцип имеет смысл лишь постольку, поскольку вообще различные вещи противополагаются друг другу или отождествляются друг с другом, т. е. если вообще дано и положено различное как таковое, разнообразное как таковое, различимое, соотносимое. Если же наоборот существует нечто такое, с чем ничто не отождествляется и чему ничто не противопоставляется (что[[105]](#footnote-105) сущностно исключает в себе возможность различимости), тогда «суждение» о нем не подчиняется правилу принципа основания. Это суждение не только фактически не обосновывается, но как таковое вообще не имеет основания. (Но может ли оно тогда быть суждением?) Оно «не имеет никакого основания, но само представляет основание всего обоснованного. Предметом подобных суждений является абсолютное Я» (I, 112). Об абсолютном Я выносятся суждения в тех положениях, которые по своему характеру — суждения первого основоположения. Поскольку третье основоположение — с точки зрения дедукции — является выводным, а выведение есть в то же время определение и ограничение, ограничивается и значение выведенного. Таким образом, принцип основания, принадлежа к дедуцированному третьему основоположению, сам оказывается ограниченным.

Но: все это сказано в связи с проблемой выведения и дедукции, а не с учетом того, что тут обнаруживается. Или все-таки? Абсолютное Я! Мы уже видели, что в теперешних общих рассуждениях Фихте переходит от третьего основоположения к Я-проблеме вообще, и должно выявиться, какое значение имеет содержание этого основоположения для сущностного определения Я, в какой мере одерживает верх идеал его обоснования и упорядочения и является ли то, что было первым в порядке проведения дедукции, отличительной чертой в упомянутом сущностном определении.

Прежде чем перейти к более обстоятельному рассмотрению безосновного, но как раз поэтому высшего суждения, Фихте подробнее определяет структуру действия полагания — как оно, это действие, теперь обнаружилось через третье основоположение.

b) Общее сущностное определение мышления

n. 3

Здесь поначалу мы имеем дело больше с терминологическим рассмотрением, которое, однако, важно для понимания того, каким образом диалектика немецкого идеализма связана с Кантовым учением о суждении и традицией.

Если в сравниваемых между собой вещах мы ищем признака, по которому они противополагаются друг другу, различаются между собой, тогда это действие называется антитетическим — ἀντί: схватывается основание противоположения; противоположение полагает то, в чем коренится это ἀντί.

Обычно эти суждения называют «аналитическими». Это означает: выделять в содержании представления как таковом только то, что в нем заключено и всегда совершается лишь в смысле различения, противопоставления и в перспективе отличия одного от другого. (Раз-нимать, противопоставлять одно другому в смысле их различения: διαίρεσθαι.)

Для этого вида полаганий Фихте выбирает название «анти-тетический», чтобы дать понять, что аналитический метод противоположен син-тетическому как таковому; иными словами, чтобы намекнуть, что всякий анализ всегда уже предполагает некий синтез.

Об этом, правда, вполне ясно сказал и сам Кант, а он сказал, что разум не может вывести ничего («анализ»), если прежде он ничего не вложил («синтез»). Я могу держать что-либо в раз-единении только в том случае, если уже это «что-то» удерживаю-вместе (σύν).

Метод, противоположный антитетическому, состоит в том, чтобы в противоположных (сравниваемых между собой) вещах отыскивать то, в чем они соответствуют друг другу и сходятся; поэтому он называется синтетическим. Согласно логической форме полагания антитетические суждения — это суждения отрицательные, а синтетические — утвердительные.

n. 4

Но каково отношение этих логических действий между собой? Может быть, это просто две отдельные формы или же между ними существует совершенно определенная связь? Узнать об этом мы, наверное, сможем в том случае, если вернемся к истоку этих логических форм полагания, вернемся к основоположениям и отношению между ними.

Третье основоположение показывает, что связь противоположных вещей в чем-то третьем невозможна без действия противополагания. Оно же, со своей стороны, включает в себя связывание. Отсюда для логических форм соединения вытекает следующее: «Никакой антитезис не возможен без синтеза» и наоборот «никакой синтез не возможен без антитезиса» (I, 113). Ведь антитезис состоит в том, что в подобном отыскивается противоположное, но при этом подобное в вещах уже заранее положено как подобное: просто в рефлексии мы отвлекаемся от этого и просто принимаем подобие без рассуждений. С другой стороны, синтез состоит в том, что в противоположных вещах отыскивается подобное между ними, но условием этого отыскания все-таки является их изначальная противоположенность друг другу.

Аристотель: антитезис синтез

различение связывание

διαίρεσις σύνθεσις

После этой общей характеристики логических форм полагания и их взаимоотношений Фихте переходит к рассмотрению проблемы полагания и основных сущностных форм полагания в контексте ведущей проблемы.

Проблема Я, сущностное определение «яйности» (наукоучение); но она связана с основной проблемой метафизики. Если не учитывать эту связь, тогда остается непонятным, почему в пятом пункте Фихте вдруг начинает говорить о вопросе, который в свое время поставил Кант — как возможны синтетические суждения *a priori*? — и что значат его собственные рассуждения об этом в перспективе основной проблемы метафизики.

с) Обсуждение идеи наукоучения

n. 5

Фихте говорит: «Знаменитый вопрос, который Кант поставил во главу угла своей „Критики чистого разума": как возможны синтетические суждения *a priori*? — теперь получает самый общий и наиболее удовлетворительный ответ. В третьем основоположении мы предприняли такой синтез противополагаемых друг другу Я и *не-Я* — сделав это посредством их взаимной делимости — о возможности которого нельзя ставить никакого дальнейшего вопроса и для которого нельзя привести никакого основания. Он возможен непосредственно, и мы правомочны его совершать без всякого дальнейшего обоснования. Все прочие синтезы, призванные иметь силу, должны заключаться в нем; они должны предприниматься в нем и вместе с ним, и поскольку это доказывается, тем самым дается самое убедительное доказательство того, что они так же значимы, как и он» (I, 114).

Тем самым, пока Фихте говорит о своем наукоучении следующее: 1) Оно содержит только синтетические суждения a priori, одни лишь априорно осуществленные синтезы (по крайней мере, в ее теоретической части: § 4); 2) Возможность этих суждений коренится в третьем основоположении: потому, что оно содержит в себе два других, т. е. эта возможность коренится в основном синтезе делимо положенных Я и не-Я.

Но, говоря таким образом, Фихте заявляет: через обоснование третьего основоположения наукоучения решается основная проблема метафизики. Ведь знаменитый вопрос Канта не представляет собой ничего иного.

Итак, знаменитый вопрос, который Кант поставил во главу угла «Критики чистого разума»... Как поставил? Как формулу ее проблемы. Это проблема: возможность метафизики. «Метафизика» — в первую очередь metaphysica generalis (онтология), возможность онтологического познания, возможность познавания бытия сущего до всякого опыта. «Возможность»: познание, свободно движущееся [?] через бытие *a priori*, синтетическое познание о бытии.[[106]](#footnote-106) Смысл вопроса — формула проблемы! Что заключено в этом вопросе? Хотя Фихте видит это по-другому!

Позиция Фихте: он видит, что на этот знаменитый вопрос дан самый общий и наиболее удовлетворительный ответ, т. е. до сих пор, в том числе и у Канта, этот ответ не был достаточно общим и был каким-то образом неудовлетворительным. (Теперь не время решать, Фихте, конечно, трансцендентальный философ.) Кант для него еще слишком «эмпиричен», недостаточно дедуктивен систематически. То, что Кант хочет сделать только для системы трансцендентальной философии, Фихте хочет и для критики.

Итак, основание возможности третьего основоположения. Это — властное повеление разума, на которое мы ссылаемся. И снова выясняется: о возможности этого основного синтеза больше нельзя спрашивать, нельзя привести никакого основания: «Он возможен непосредственно, и мы правомочны его совершать без всякого дальнейшего обоснования». «Мы» — т. е. всякий, коль скоро он человек! Снова самопонятность! Остается спорным, действительно ли тем самым Фихте более общо и более удовлетворительно решает проблему, чем Кант.

NB: Может быть, так оно и есть, но ведь этим природа упомянутого правомочия еще не разъяснена. Этим не решено, почему нельзя и не надо спрашивать об этом правомочии. Проблема, которую Фихте не знает, заключается как раз в том, как здесь можно было бы спрашивать, как надо это делать, а именно при том условии, чтобы проблема, ради которой была предпринята разработка самого наукоучения, была достаточно разработана. Но Фихте занят построением целостной дедуктивной системы. (У обоих, Канта и Фихте, — вопрос о человеке. Мы знаем! Он сам проблематичен!)

n. 6

Все синтезы должны содержаться в основном синтезе. Этим указан путь для наукоучения. Каждое из его положений должно содержать синтез. (Метод!)

Согласно вышесказанному: в нем уже всегда содержится антитезис, но не как таковой; мы отвлекаемся от антитетического действия и всегда обращаемся только к его продукту как исходной точке; эта точка есть «выявление противоположностей» (I, 114) как стимула к синтезу. Поскольку все синтезы заключены в «высшем синтезе» (I, 114), значит и там должны быть противоположности. Таким образом, здесь исходная точка всех синтезов всегда находится в основном синтезе (конечная «яйность» как интеллигенция) — отыскивать оставшиеся противоположные признаки! (Все больше и больше исчерпывать содержание «яйности», поскольку она вообще дается в положениях, а все разнообразное — в противоположениях. Это значит: отыскать их все?) Продолжать так до тех пор, «пока мы не придем к таким противоположностям, которые больше уже нельзя как следует связать, и благодаря этому перейдем в область практической части» (I, 115). Таким образом, ход изложения «предопределен» «самим существом дела» и заранее огражден от заблуждения.

ΝΒ: Уже здесь виден характер метода Фихте, и он существенен и для Гегеля. Движение от антитезиса к синтезу и затем к дальнейшему антитезису протекает не так, чтобы одно чисто формально дедуцировалось из другого: при этой дедукции происходит предварительное и постоянное соотнесение с основным синтезом — с тем, что в нем заключено. Будучи дедуктивным по характеру изложения и форме обоснования, он тем не менее с самого начала что-то усматривает и выявляет: это не слепая цепь свободно парящих положений. (Это, конечно, не вещи, которые ощупываются, и не предметы. Эта диалектика, наверное, *интенциональна*, она начинается в интенциональных переплетениях, и оттуда сама вещь в движении. Ср. n. 7b: характер основного высказывания.)

n. 7

a) Система. Антитезис и синтез, но оба — на основе тезиса, т. е. «яйности» как таковой. Она положена безусловно и, таким образом, является как бы тем измерением, в котором совершается ее противоположение и связывание. В этом тезисе: «крепость и завершение» (I, 115) системы, единства и целостности этой области. Эта система должна быть *системой* (первое основоположение) и притом *единой* системой (третье основоположение). Замысел безусловного единства и равноисконно: противоположностей. В первом основоположении (тезис) содержится необходимость *вообще связывать* — чтобы вообще была система. В третьем — необходимость *связывать определенным образом*: *форма* системы. Тем самым идея системы наукоучения развита из самих его основоположений — из того, как они положены, но одновременно — и сама логическая форма. (Основное значение тезиса; одновременно рассмотренное в первом и втором пунктах этой части; *логическое* основоположение принципиально ограничено; не всякое познание «логично».)

b) Все антитезисы и синтезы, будучи различением и отношением, имеют соответствующее основание. В различении противоположностей — ракурс на одинаковость (основание различения), в соотношении одинаковостей — ракурс на противополагаемость (основание отношения).

Все эти антитезисы и синтезы суть высказывания о «яйности» Я, т. е. не о вещи, не о чем-то наличном. Однако основное высказывание о Я как таковом есть тот тезис, внутри которого движутся антитезисы и синтезы. Следовательно, они причастны этому основному высказыванию, т. е. характер их высказываемости определяется тем, каков характер основного высказывания.

В этом тезисе нет никакого отношения между противоположностями — только безусловное полагание. Но там, где нет субъектно-объектного отношения, нет никакой возможности основания. Получается, что этот тезис есть без-основное (grund-loses) суждение. Т. е. такое, которое вообще не выражает никакого субъектно-объектного отношения? Во всяком случае, никакого такого, в котором члены отношения одинаковым образом уже положены как наличествующие. Но можно ли тогда говорить о суждении? И если да, то в каком смысле?

Проблему тетического, исходного и высшего суждения, по-видимому, можно решить только в том случае, если мы учитываем, каков его предмет: Я, причем Я как таковое, т. е. как нечто такое, что в своем способе бытия как раз отличается от всего прочего сущего. И если во всех суждениях высказывается: А есть то-то и то-то, то это «есть» должно иметь здесь специфическое значение.

Тем самым проблема тетического суждения заостряется до вопроса о способе Я-познания как такового вообще, а именно — до вопроса о познании «яйности» (сущностного познания человека), познании специфической истины раскрытия Я, и здесь снова — с прицелом на основание метафизики.

d) Синтетические и аналитические суждения

Насколько Фихте — в соответствии со всем замыслом наукоучения и его интересом к обоснованию и достоверности обоснования — трактует этот вопрос как «логический», как вопрос о характере особых суждений, настолько нам надо с самого начала читать его правильно — в соответствии с нашим толковательным замыслом: 1) Что раскрывается в этой конструкции «яйности»? 2) Насколько при этом обнаруживается специфическое Я-бытие? 3) Насколько Фихте видит эту проблематику?

Фихте поначалу исходит из двух примеров. Он говорит о синтетическом и антитетическом суждении в их обычной форме, чтобы потом перейти к суждению тетическому. Сразу же обратим внимание не только на форму суждений, но и на то, о чем они высказываются. 1) Птица — животное. 2) Растение — не животное. (Птица, растение — сущее, которое не есть мы сами. По-видимому, здесь Фихте намеренно выбирает именно такое, не яйное (nicht Ichliches). Ведь, будучи Я-суждениями, все антитезисы и синтезы содержатся в тетическом суждении: следовательно, они таковы, т. е. являются синтетическими и антитетическими, не в результате их отделения от яйного суждения. — Синтез: суждение отношения, антитезис: суждение различения.)

Если эти суждения надо доказать, тогда необходимо вернуться к их основанию, причем мы слышали, что оба способа суждения связаны друг с другом. Во всяком отношении уже присутствует различение и наоборот.

Первый пример — это *суждение отношения*. По-видимому, здесь существенно основание относительности, которое и становится предметом рефлексии. От основания различения мы здесь абстрагируемся (отвлекаемся), оно сейчас не важно. Названное сущее, которое должно стать субъектом высказывания, определяется в отношении его животности как таковой (это сущее состоит из «материи, наделенной животной жизнью», I, 116), и с учетом этого названное «птицей» именуется животным. При этом тут же происходит отвлечение от специфического различия между разными животными (две или четыре ноги, млекопитающее или рыба).

Основание различения не действует *как* обосновывающее, и тем не менее оно с необходимостью участвует в обосновании. Различие каким-то образом со-положено, даже если только для того, чтобы не принимать его в рассмотрение, чтобы смочь отвлечься от него и в этом отвлечении-от одновременно выделить обосновывающую функцию отношения основания, дав этой функции возможность четко функционировать. Следовательно, основание различения не нейтрально: ведь оно тоже определяет, в каком отношении рассматривается *то*, что полагается как основание соотношения (не так, как собаки, кошки, рыбы, насекомые и все-таки...).

Второй пример — это *суждение различения*. Здесь существенно основание различаемости; именно оно — предмет размышления; от основания соотношения мы здесь отвлекаемся (к нему нет обращенности). Данное — а именно растение — определяется (причем отрицательно) в соотнесении с животностью как таковой — но так, что теперь определение — это исключение. Тем не менее обнаруживается, что с точки зрения содержания в обоих суждениях основанием выступает одно и то же (животность), причем каждый раз по-разному. Теперь животность — основание различения; при этом мы отвлекаемся от основания отношения, т. е. от того, в чем оба — растение и животное — сходятся. Оно полагается, чтобы внутри него как раз и провести различение. Ведь в этом суждении не говорится только о том, что определение «животное» никак не относится к растению, так же, как растение — не «число»: на самом деле здесь говорится о том, что хотя растение есть нечто живое, некий организм, оно тем не менее не животное, если отвлечься от организации вообще, отвлечься от того, в чем они тождественны. Как раз тем самым это отождествление — хотя мы от него и отвлекаемся — дает различению его определенность.

А теперь — что такое в сравнении с этим тетическое суждение; оно ни анти-тетично, ни син-тетично, ни связывающее (отождествляющее с другим), ни отличающее от другого, ни «анти», ни «син»: оно вообще не предполагает отношения к другому, т. е. к чему-то такому, что наличествовало бы как то, о чем высказывается суждение. «О чем» (das Worüber): здесь вообще не высказывается суждения применительно к Иному его самого, но присутствует только оно само как таковое. Таким образом, здесь нет никакой возможности взять ракурс на что-то иное, что могло бы быть основанием отношения или различения. Но этим формы основания исчерпываются.

Однако если тетическое суждение[[107]](#footnote-107) есть высказывание о чем-то через что-то, тогда получается, что по своей *логической* форме оно все-таки соотносится с основанием? Да, но проблема как раз в том, *как* оно это делает.

Характер возможной отнесенности к основанию и тем самым обоснованность или безосновность этих суждений, помимо прочего, определена и тем, о чем они судят, т. е. тем, что это и как оно есть (Я и Я-бытие).

Эти тетические безосновные суждения отличаются от всех прочих, причем безусловно. Но вообще такое отличие[[108]](#footnote-108) нам уже известно в различии между фактом и дело-действием: не-яйное (nicht-ichliche) и яйное (ichliche) сущее.

В упомянутых антитетических и синтетических суждениях о не-яйном сущем то, что мы находим, есть иное — не мы сами. Это находимое есть возможное «о чем» (субъект) высказывания.

В тетическом суждении этим «о чем» является Я. Т. е. здесь — пред-данность (die Vorgabe) Я как такового. Если мы мыслим Я как таковое, пока еще без всякой предикации, т. е. если говорим лишь «Я», то «пред-данность» этого «о чем» (субъект) уже заранее определяет характер «высказывания».

Я, т. е. «Я есмь... то-то и то-то». Собственно говоря, мы не можем сказать: Я «есть». Ведь если мы действительно говорим из понимания того, что мы всегда подразумеваем, если мы говорим «Я», тогда возможное высказывание продолжается фразой «Я есмь...».[[109]](#footnote-109) Поэтому Фихте говорит: «Исходным высшим суждением такого рода [тетического] является утверждение: Я есмь, в котором о Я ничего не высказывается, и место предиката для возможного определения Я сохраняется до бесконечности пустым» (I, 116).

Пока из этого примечания одно становится совершенно ясным: «Я есмь...» не говорит: я есмь в наличии, я существую; не я есмь, а неполное высказывание о том, чтó я есмь... («Я есмь» — это не сразу: sum как ergo sum.)

Далее: «Я» уже всегда означает «Я есмь», т. е. в Я-сказывании уже есть нечто такое, что я в этом именовании в соответствии с существом именованного понимаю в направлении его так-и-так-бытия (so-und-so-Sein). В Я-сказывании я уже имею в виду свое Я-бытие. (Я = Я есмь..., был, буду и тому подобное.)

Но что это значит? Я не имею в виду нечто наличное, о котором я могу сказать то или это: я имею в виду себя, каковой всегда есмь так-то и так-то — хотя бы потому, что я по отношению к своему бытию решился так или так. Я с необходимостью должен принимать то или иное решение применительно к своему бытию — пусть это даже всего лишь безразличное «пусть все идет само собой»: ведь здесь непринятие решения — тоже решение.

Но разве я и не то многое, что не возникает из решения? Решение, выбор позиции, безразличие; все то, чему я позволяю течь так, как оно течет: все это «есть» только в Я-бытии. (Размах и сокрытость решения, нерешения и безразличия.)

Мое бытие никогда не является наличностью: это то, что дано мне самому как задача. Бытие Я — это *долженствование-бытие* (Soll-Sein), бытие так-то и так-то — то, о чем выносится решение, так или так.

*§ 11. Промежуточное рассуждение о «Я есмь». Заключительный*

*отрывок второй части рассмотрения третьего основоположения*

а) Своеобразие тетических суждений

То, *что* я есмь, по своему существу всегда есть *как*-я-есмь, т. е. как я отношусь к своей собственной способности быть. Положения о *Я* и *Я-бытии*, т. е. все — и тем более существенные — предикаты в «Я есмь», не высказывают нечто о наличном: сказывание и речение, взятое в этом втором смысле, как раз говорят не о том, чтó есть мы сами, но о том, чтó есть другой или другое, не «яйное» сущее. Особенность этого своеобразного речения в том, что оно приписывает нечто другому (κατηγορείν — κατά, т. е. вниз по направлению к другому, *от себя* в сторону другого). Те определения бытия, в которых речь идет о таком сущем, т. е. о том, что становится доступным только в упомянутом приписывании (das Zuschreiben), я называю *категориями*, категориальными высказываниями. Что же касается Я, которое есть именно так, как оно есть, которое всегда есть Я только как «Я *есмь*», то сказать о нем нечто никогда не означает приписать нечто этому сущему как иному себя самого — нет, всякое «Я *есмь* так-то и так-то» означает: я помещаю себя в эту и ту мою задачу, я понимаю себя в своем существовании так и этак, т. е. я существую так-то и так-то. Бытийные определения Я, человеческого вот-бытия, принципиально не могут быть категориями. Я называю их *экзистенциалами*, но не для того, чтобы ввести новое слово или по-другому назвать класс категорий, а для того, чтобы с самого начала обозначить проблему, выражающуюся в том, что здесь о категориях вообще не может быть речи.

Именно здесь, когда речь заходит о «*Я есмь*», философия — по меньшей мере в постановке вопроса — может ускользнуть от бытия. Философская бесплодность всей философии жизни — и в особенности дильтеевской — имеет более глубокую причину; в центральном измерении эта философия остается совершенно дилетантской и в своей проблематике не достигает даже той остроты, которая была в немецком идеализме, хотя он тоже не ставит этого вопроса. Проблему упускают из рук, ее даже совсем не понимают, когда, разумея онтологию в старом смысле, делают такой вывод: то, что мы подразумеваем под «жизнью», не имеет ничего общего ни с какой онтологией. На самом деле как раз наоборот: если перед нами особый способ бытия, тогда всю проблему онтологии надо изначально ставить заново.

Но — и как раз в этом самое решающее — *в обоих случаях* речь идет о *бытии* сущего. И поскольку бытие обоих сущих в корне различно, все высказывания принципиально различны по своему характеру. Во всех высказываниях о человеке «есть» приобретает совершенно другой смысл, но тем не менее оно подразумевает именно *бытие* — то своеобразное (das Ausgezeichnete), что отличает «экзистенцию».

Но как раз поэтому важно помнить вот о чем: мы все-таки говорим «человек (есть) согласный, благоговейный, ничтожный [?]» и тому подобное, т. е. мы все равно движемся в русле высказываний о человеке, которые по форме никак не отличаются от высказываний о чем-то наличном и, смешиваясь с последними, становятся нейтральными и неузнаваемыми.

Почему так получается? Причина в самом человеческом вот-бытии. Проблема: в любом случае, если такие высказывания сами должны совершиться или даже определиться в их своеобразии, тогда мы не можем просто исходить из формы полагания (Satzform): надо спросить, к какому бытию относится это «есть». Без учета специфической проблематики *бытия* человека нельзя понять ни собственные, ни несобственные экзистенциальные высказывания. (Но вот теперь — Фихте! От суждения, тезиса — и все к системе. Тем не менее.)

Сущностные высказывания о «Я», которые также встречаются в «*Я есмь*» и как раз здесь — в новом исконном смысле, итак, эти сущностные высказывания никогда не представляют собой «Я есть». Здесь «Я» всегда означает: я в *моей* *яйности*, в которой, однако, *я бытийствую*. «Я» — это субъект в специфическом смысле. (Понятие *абсолютного субъекта* надо улавливать отсюда. О том, что он не = Богу, см. I, 277.) В тетическом суждении «субъект» (не объект) есть как субъект (в тезисе), в тетическом суждении субъект (в тезисе) есть как субъект (не объект).

Хотя проблему высказываний о Я Фихте воспринимает только в рамках наукоучения и в русле традиционной логики, хотя центральная проблема бытия Я тем самым отходит на второй план — как подлинный корень всей проблематики — характер рассмотрения проблемы все-таки свидетельствует о глубоком проникновении в целое.

Фихте подчеркивает, что в высказываниях о человеке «не всякий раз Я действительно становится логическим субъектом» (I, 116), т. е. не всегда высказывания имеют форму «Я есмь»,[[110]](#footnote-110) например, высказывание «человек свободен». Таково же и суждение: «Тело протяженно». По своей логической форме это положительное суждение, в котором объединяются два понятия. Что касается суждения «человек свободен», то и его по его содержанию можно понять как положительное, т. е. синтетически-связующее, но также и как отрицательное, т. е. антитетически-разделяющее.

Как позитивное суждение [«человек *свободен*»] оно означает, что человек принадлежит к классу свободных существ (ср. «птица есть животное»). Отношение связи выражается во фразе «принадлежит к классу»; здесь должно находиться основание этого суждения, и этим основанием должно быть: понятия свободных существ вообще и понятие человека как такого существа. Но этого основания нельзя привести и даже невозможно указать класс свободных существ. Перед нами — если смотреть со стороны — синтетическое суждение, но у него нет основания. (Здесь Фихте сразу не говорит, почему такое основание нельзя привести и почему нельзя назвать такого класса.)

Но это положение можно понять и как антитетическое, т. е. понять как отрицательное суждение: «*Человек* свободен», т. е. именно он, а не все прочие существа, подчиняющиеся закону природной необходимости. Теперь в тезисе, антитетическом по своей форме, основанием отношения субъект—предикат является основание различения. Основание здесь — различие между необходимым и не-необходимым, т. е. надо показать, что оно заключается не в понятии не-необходимого, т.е. в данном случае человека, а в понятии противоположных существ.

Резюмируя, скажем так: оба раза, так или иначе, приходится возвращаться к понятию человека. Это понятие можно черпать только из сущностного определения человека: в данном случае — из определения человека как свободного существа. Но почему его нельзя показать как обоснованное?

Причина тому — соображение, идущее от Канта: свобода — это не *определение*, которое я могу получить путем абстрагирования от наличных вещей, именуемых людьми. И далее: по своей природе понятие свободы не таково, чтобы оно вообще могло очерчивать класс вещей, под него подпадающих. Вещь и личность! (Никакой логики классов и родов; «существо».)

Свободу — в том, что она есть — я застигаю только тогда, когда сущее, которое она исконно определяет, раскрыто передо мною в его специфическом Я-бытии. Но Я-бытие — это всегда «Я есмь»; будучи сущим именно таким образом — и в качестве такого сущего понимая себя в своем бытии — я исконно выдвинут из всего наличного. Человек — это не некое наличное рядом с другим наличным и посреди него, так что я теперь мог бы их сравнить и определить человека в его отношении к другому наличному. Но, согласно Фихте, это, по существу, способ поиска основания.

Однако что значат слова о том, что предикат свободы относится к человеку? Для Фихте это в первую очередь означает: человек есть абсолютный субъект, т. е. он есть то, что он есть, только применительно к себе самому. Как Я он в своей сущности соотнесен с самим собой в своей «яйности». Будучи таким субъектом, он явлен только в Я-бытии, Я-сказывании, в которых Я не представляет, да и не может представить себя как нечто наличное (Vorhandenes): абсолютный субъект и ничего представляемого, т. е. [ничего] наличного. У человека как свободного существа вообще нет ничего общего с наличным, и потому нет и никакой возможности противополагания ему.

Фихте говорит об этом так: независимо от того, как мы воспринимаем суждение «человек свободен» — как синтетическое или как антитетическое — для него нельзя привести никакого основания. Тем не менее для антитетических и синтетических суждений характерно усмотрение какого-нибудь основания, так как они высказываются в ракурсе отношения между двумя полагаемыми: субъектом и предикатом.

Если в суждении «человек свободен» по самой его сути не может быть никакого основания, тогда оно ни антитетическое, ни синтетическое. Но тогда это означает следующее: само построение этого суждения, которое четко обнаруживает субъектно-предикатную связь, характерную для таких суждений, оказывается для него неподходящим.

Из этого следует, что данное положение никак нельзя понимать как высказывание о чем-то наличном. Напротив, мы, каждый из нас, должен читать это положение так: человек, т. е. *всегда я сам есмь* свободен. (Каким образом свобода «принадлежит» мне. Характер «обладания».)

Но разве это *существенное* различие? Ведь оно только в том и состоит, что для того чтобы выявить предмет или субъект этого суждения, мы смотрим не вовне — т. е. не пред-ставляем — а вовнутрь, т. е. каждый из нас — лишь в себя самого.

Однако если рассуждать так, тогда совершенно не улавливается самое решающее, потому что в итоге мы имеем дело с суждением о некоем психологическом случае, с психологическим высказыванием, которое, по существу, ничем не отличается от суждений о вещах. На самом же деле свобода или мое бытие-свободным — не какое-то наличное во мне свойство: мое бытие-свободным всегда состоит в моем же себя-самого-освобождении. Следовательно, свободу, т. е. мое бытие-свободным я, по существу, никогда не обнаруживаю как наличное свойство: она всегда есть то, что определяет способность-быть и долженствование-быть. Мое бытие-свободным не дано мне, но задано. Однако это бытие-заданным как раз и есть мое специфическое бытие как Я, т. е. как «Я действую». (Но эта задача — не какой-то долг или ценность, парящие надо мной: эта заданность является особенностью моего бытия как экзистенции. То, что здесь задано, есмь «я» сам.)

Тем самым становится ясно следующее: свобода — это не некое всеобщее определение, с которым я сравниваю себя и других, чтобы затем подвести нас под это понятие; чтобы определить нас как свободных и сделать упомянутое высказывание. Свобода — не какой-то улавливаемый предикат, который я беру и *при*-бавляю к Я: бытие-свободным — это сущностная задача моего бытия. Свобода — это не некий обнаруживаемый мною предикат, который затем можно кому-то приписать, это не категория. «Категория свободы» — это принципиальное непонимание как свободы, так и существа категории.

Таким образом, здесь вообще ничего не *вы*-сказывается, но «я» qua Я сказываю лишь свое *Я-бытие* и сказываю его только в *Я-бытии*. (Это сказывание есть основная форма «речи», которая затем понимается как «язык» в смысле наличного лексического состава.) Специфическое *Я-бытие* — как «*Я есмь*» — определяет этот специфический характер сказывания: это не высказывание в смысле приписывания чего-то одного чему-то другому, т. е. это вообще не «категория». (Только так и надо понимать Фихте в его основном замысле; отсюда становится яснее понятие абсолютного субъекта.)

«Я есмь... свободен от» означает не что иное, как Я, как «*Я — есмь*», т. е. это суждение остается [?] открытым «в бесконечное». «*Я*» *qua Я-бытие*: стояние в специфически «яйной» задаче. Фихте выражает это так: свобода как идея «установлена для нас ради высшей практической цели. Человек должен до бесконечности все больше и больше приближаться к недостижимой по своему существу свободе» (I, 117).

Все положения о Я в смысле исконно тетических открыты в бесконечное, и это яркое выражение того, что Я конечно не просто постольку, поскольку оно имеет пределы: на самом деле его конечное-бытие (Endlich-Sein) специфично как раз потому, что незамкнутость (Unabgeschlossenheit) этого бытия вообще составляет сущностный момент его бытийного устроения, причем таким образом, что экзистенция всегда означает одно: *удержание себя в возможностях* как таковых наиболее собственной способности быть. (Я-бытие открыто, т. е. бытийный смысл словосочетания «Я есмь» означает: Я пребываю в тех возможностях, которыми всегда могу распорядиться так или этак; пребывание в них — это необходимость «того или иного выбора». Открытость Я прежде всего подразумевает: экзистенция есть бытийная способность, *способность быть*.)

Теперь мы яснее видим самобытную необосновываемость (Unbegründbarkeit) этих тетических суждений. Их нельзя обосновать не потому, что для них нельзя отыскать основания (может, оно и есть), а потому, что сами они таковы, что одно только намерение отыскать для них какое-то обоснование уже абсурдно и выдает непонимание их сущности. Ведь в своем стремлении отыскать для них обоснование мы фиксируем их как замкнутые в себе высказывания, дабы потом их обосновать. Но эти тетические суждения как таковые совершенно не замкнуты: по своей природе они не таковы, чтобы по отношению к ним — как законченным — можно было бы задавать вопрос об их обосновании.

Они не потому безосновны, что под них нельзя подвести основание, которое они, собственно, должны были бы иметь, а потому, что они безосновны в принципе: в том смысле, что вообще не могут иметь никакого основания в смысле обоснования. Я намеренно говорю: в смысле «обоснования», потому что здесь, как мы видим, сущность основания схвачена в том совершенно определенном узком значении, которое сам Фихте совсем не удерживает (ср. n. 8).

Поскольку предикат свободы относится к человеку, человек есть абсолютный субъект, т. е. только в том случае, если я понимаю человека как абсолютный субъект, я могу понять смысл этого высказывания.

Теперь, когда эти тетические суждения стали понятнее в их своеобразии, мы можем приблизиться к уяснению того, что Фихте подразумевает под понятием абсолютного субъекта. Мы видели: это понятие толкуют по-разному: 1) Бог; 2) сущность «яйности» в смысле «рода» для простых Я.

Оба толкования несостоятельны. Они приходят извне, от традиционных понятий; они не вырастают из специфически фихтевской проблематики. Ведь, во-первых, речь идет об онтологических положениях, о *сущностных положениях*, касающихся «яйности» Я («яйность»: не онтически чуждый Бог); во-вторых, речь идет о сущностных положениях «яйности», т. е. бытия, которое принципиально отличается от вещи. В традиционных же сущностных положениях по сей день речь идет о сущем, о наличном (ср. Платон: идеи!).

Мы, правда, не можем думать о том, чтобы сделать совершенно прозрачным это понятие и то, что имеет в виду Фихте. Напротив, оно остается совершенно проблематичным. Но проблему надо видеть, а тем самым — видеть основу, чтобы решить, почему попытки, предпринимаемые Фихте, не приносили результата и почему они сталкиваются между собой в самых разных вопросах.

b) Понятие субъекта

Теперь мы развернем понятие «абсолютного субъекта» из проблемы тетических суждений, которые прежде всего соотнесены с «яйностью» как таковой. Здесь, как и при всяком истолковании, — но здесь особенно — мы должны идти дальше Фихте.

С терминологической точки зрения прежде всего надо обратить внимание на само выражение «субъект». Его необходимо рассмотреть подробнее, потому что он имеет принципиальное значение, особенно для Гегеля. Понятие субъекта центрально. Человек, вот-бытие как «субъект».[[111]](#footnote-111)

Выражение «субъект» мы употребляем в двойном значении. Так его употребляют давно, а у Канта и в немецком идеализме это в каком-то смысле даже делается осознанно.

Два его значения выявляются из противоположных ему понятий. 1) Субъект в его отличии от *предиката* есть то, о чем совершается высказывание: субъект в предложении, суждении; субъект как член суждения, элемент высказывания. («Безсубъектные предложения»: «дождит». Пока мы не будем решать вопрос о том, обоснованно ли они так названы или нет.) 2) Субъект в его отличии от *объекта*: в этом случае под субъектом подразумевается не член суждения, а «Я», самость, личность; отсюда — «субъективный», «субъективное воззрение», личное понимание отдельного человека. («Опустившийся субъект», «субъективное самочувствие», «объективные данные».) Субъект как Я.

Какое из этих двух значений исконное? Никакое, но у них общий корень.

Sub-iectum: брошенное[[112]](#footnote-112) под что-либо и потому под ним лежащее (ὑποκείμενον). Это наименование для самого сущего — как мы его обнаруживаем в повседневном опыте: вещи в широком смысле (растения, животные, люди); мы *познаем* сущее и познаем его так, что замечаем то или иное сущее в его изменениях, более того — именно так в какой-то мере оно и бросается нам в глаза как таковое. Меняя свои свойства и поведение, оно всегда остается одним и тем же. Это лежащее в основе и как таковое всегда *остающееся неизменным несмотря на перемены* — под ним и подразумевается субъект. Таким образом, этот термин характеризует бытие сущего, причем характеризует как *наличное* в широком смысле, как неизменно пребывающее, присутствующее (οὐσία) — то, в чем сохраняется неизменное пребывание, несмотря на изменения. Это онтологическое понятие, совпадающее с тем, что называют субстанцией: id quod substat accidentibus. (Двузначность: 1) substantia prima; 2) substantia secunda.)[[113]](#footnote-113) Для-«себя»-бытие: то, что покоится в «себе» и не нуждается — в отличие от «свойства» — в другом (свойство чего-то). Античность: subiectum = substantia. У Гегеля наоборот!

Только отсюда становится понятно, почему и каким образом впоследствии понятие субъекта из онтологического понятия превращается в логическое, а затем — в грамматическое.

Познавание и толкующее определение усматривает свою основную форму там, где оно в своем повседневном отношении к вещам высказывается о них, — т. е. в самой простой и тем не менее окончательной форме такого речения о сущем: в «высказывании» в смысле λόγος'а (λέγειν τι κατά τινος, καθ' ὑποκείμενον).

В высказывании о чем-то через что-то его подлинное содержание таково, что свойства относятся к вещи, меняющееся — к неизменно пребывающему. Теперь же *лежащее в основе сущее* (das zugrundeliegende Seiende) превращается в субъект — в значении этого «в основе лежащего» — не для свойств вещи, а для *высказанного* как такового об этой вещи, т. е. для предиката.

В результате происходит принципиальное «расширение», т. е. преобразование онтологического понятия субъекта. Ведь то, что лежит в основе по отношению к предикату и для предиката, не обязательно должно быть лежащим-в-основе в его онтологическо-онтическом смысле. Субъекту предложения не обязательно быть субстанцией в онтологическом смысле. Мы можем высказаться о чем-то таком, что не остается всегда одним и тем же в совершающемся изменении, — можем высказаться о самом изменении, сказав: «Изменение свойств происходит медленно». Здесь «изменение» — субъект, но это не subiectum в онтологическом смысле, a subiectum, взятый как член «логоса», т. е. «логический». И поскольку мышление, высказывающее суждение, выражает себя в предложении, возникает понятие субъекта *предложения*, т. е. *грамматическое* понятие субъекта, которое не совпадает с логическим. Сравним: «Человек (есть) свободен»; «я есмь свободен».[[114]](#footnote-114) NB: фактически, в историческом возникновении все — одно: отношение к сущему, мышление и говорение (онтологически—логически—грамматически).

Необходимо удерживать следующее: значение термина «субъект» как члена суждения и предложения восходит к основному онтологическому значению, хотя последнее определяется очень смутно — и долгое время. Первую попытку предпринимает Кант! (Лейбниц!). Об этом истоке надо помнить и для того, чтобы уяснить происхождение второго значения этого термина: субъект = Я, личность.

Пока subiectum, лежащее-в-основе, вообще не имеет ничего общего с субъектом как Я. Наоборот, поскольку сущее понимается как наличное, субъекты (субстанции) суть вещи. И понятие объекта, под которым мы понимаем наличные вещи, имеет свое происхождение в «субъекте», в «субъективном», в Я. Объект есть то, что противостоит Я, противостоит «Я мыслю», «Я нечто представляю». В самом выражении «объект» как раз слышится специфическая отнесенность к субъекту qua Я, в то время как наименование subiectum пока не имеет отношения к Я.

Subiectum и субстанция, т. е. сущие для себя вещи в широком смысле — те вещи, которые каким-то образом вообще не нуждаются ни в чем другом, чтобы быть тем, что они суть (per se: через себя, для себя). Ведь все свойства нуждаются в лежащем-в-основе, с которым они сцеплены. Но с тех пор как христианский мир стал определять западную метафизику, характеристика сущего, т. е. субстанций, пошла по двоякому [?] руслу. Ведь если все сущее сотворено Богом и находится вне Его, т. е. если оно зависимо в своем бытии, тогда, строго говоря, больше нельзя говорить о том, что сущее есть «для себя» существующее сущее, субстанция. (Точнее говоря: per se — a se.)[[115]](#footnote-115) Тогда единственная субстанция, т. е. subiectum — это только Бог, или наоборот: Deus превыше того, что есть substantia, он — supersubstantialis. (A se: Deus non est in genere substantiae. Dionysius Areopagita.)[[116]](#footnote-116)

Но поскольку это понятие все-таки имеет общее онтологическое значение и его надо удерживать, возникает необходимость различения. Сотворенные вещи каким-то образом субъекты, хотя и не безусловные субстанции; они — субъекты, т. е. они конечны в отличие от бесконечной субстанции, от абсолютного субъекта.

Надо учитывать следующее: здесь понятие «subiectum» еще имеет совсем старое, исконно онтологическое значение. Различение субстанций на substantia infinita и substantia finita[[117]](#footnote-117) мы обнаруживаем у Декарта: Deus и конечные субстанции — два основных класса: res cogitans и res extensa; вещи, наделенные мышлением, сознанием, и вещи протяженные; духовные и материальные (ср. в некотором смысле у Канта: личности и вещи).

В первой части, характеризуя историю развития западноевропейской метафизики, мы указали[[118]](#footnote-118) на то, что для нее решающим стало не только понимание ens как ens creatum, но и понимание идеального метода: достоверность математического познания. Отсюда — старания Декарта (в его «Meditationes de prima philosophia) отыскать несомненный фундамент: то, из чего исходит метафизика, где она должна утвердиться, то, на чем она стоит, что имеет в своем основании. В анализе сомнения таковым оказывается одна несомненность: ego sum; cogito—ego—res cogitans, т. е. та substantia finita, каковая всегда есмь я сам. Теперь этот subjectum превращается в fundamentum метафизики. В результате он получает отличие, т. е. ego, Я становится отличительным субъектом. (Своеобразный sub-iectum, fundamentum, взятый в метафизико-методическом ракурсе, есть Я. Методическое понятие субъекта: то *лежащее-в-основе*, которое вырастает в *возвращении* к фундаменту и совершает обоснование метода.)

Теперь Я как бы наделяет себя привилегией такого именования, т. е. теперь субъект из общего онтологического понятия (= subiectum) превращается в «методическое» понятие, а именно в понятие, касающееся метода метафизики. Предпочтительная роль этой субстанции — как субстанции, от которой исходит всякое вопрошание и с которой соотнесены все вещи — такова, что теперь не-субъектовидные (nicht-subjektartige) вещи все вместе называются «объектами». (Я как подлинный субъект, причем так, что теперь наоборот: субъект — это только Я, а все, что ему противостоит, теперь есть «не-яйное» сущее. Теперь методическое понятие субъекта наделяет себя единственным в своем роде содержанием. Субъект = «Я», ego — и это тоже сюда относится — как id quod dubitari non potest.[[119]](#footnote-119) — Однако формально теперь — лишь *одна* линия; но теперь одновременно — поскольку субъект есть «Я» — существует еще одна способность определения, при котором сказывается первое «логическое» значение, могущее соединиться с методическим. Я как субъект в своеобразном сущностном смысле одновременно предстает как субъект суждения.)

Но в этом «методическом» понятии сохраняется старое онтологическое: это subiectum qua Я одновременно остается subiectum qua субстанция. Так продолжается вплоть до Канта: здесь совершается новый шаг, предначертанный Декартовым ego cogito = cogito me cogitare. Такое Я есть единственный в своем роде субъект — субъект в собственном смысле, который как таковой, как Я, всегда знает о себе.

*Субъект есть самосознание*, причем в сущностном смысле, а не случайно: к понятию Я принадлежит это «знание-о», и отсюда — понятие Я-субъекта qua *самости*.

Но что это значит? Я есть то, что знает о самом себе, — это тот единственный в своем роде subiectum, который сущностно мыслит себя самое. Но мыслить — значит высказывать суждение, предицировать. Этот своеобразный subiectum есть то, о чем он мыслит сообразно своей сущности, т. е. это своеобразный субъект суждения. К его глубинной сути принадлежит то, что он есть субъект суждения, причем такой, что сам является источником и возможностью всяческого суждения. Этот субъект суждения не только отыскивается и обнаруживается суждением, но — безусловно — заключен в самом суждении.

Таким образом, сущее, которое мы называем «Я» и которое всегда суть мы сами, объединяет в себе оба (т. е. три) значения субъекта. Оно есть субъект как «предмет» суждения (причем сущностно), и оно же — субъект в смысле своеобразно данной конечной субстанции. Поэтому «Я» получает именование «субъекта» в своеобразном смысле.

В тетическом суждении содержится высказывание о субъекте (грамматически, логически), который есть «субъект» изначально, т. е. безусловно; он есть субъект в себе, т. е. не только в отношении (относительно) к чему-то другому (что становится предикатом, «яйным» по своему характеру): он есть *абсолютный субъект[[120]](#footnote-120)*. Открытость. (Не только исконное «о чем» (Worüber), но и то, что одновременно *высказывает суждение* и *имеет своеобразное отношение к своим предикатам*. «Я мыслю» — единство: то, что как бы *охватывает* все предицируемое — сущее — как таковое. Субъект-бытие: имение предикатов как знание о них как принадлежащих себе и подобающих.)

Для уяснения этого понятия решающим оказывается двойное: 1) уразумение того, каким специфическим преимуществом обладает Я в получении абсолютно достоверной отправной точки; 2) та особенность Я, что в Я-бытии с самого начала со-мыслится «предмет» суждения.

Если мы вспомним о происхождении понятия «субъекта», а согласно этому происхождению оно имеет онтологическую природу, тогда обнаружится, что в развитии этого новоевропейского понятия и в проблематике субъекта данный вопрос предается полному забвению, хотя изначально он находится в области онтологических высказываний. Поскольку субъект действует как непосредственно и достоверно данная самость и как абсолютный субъект суждения — причем проблематика субъекта таким его определением и ограничивается — получается, что вопрос о специфическом смысле субъекта как Я вообще не ставится.

Вместо этого средоточием проблематики становится вопрос о том, как обеспечить Я как достоверную исходную точку и каким образом оно безусловно сознает себя самое.

Я есть само-сознание, причем есть так, что черта самосознания вытесняет черту Я-бытия и само-бытия, и в результате среди прочих появляется мнение, согласно которому самосознание как сознание дает подлинную возможность определить само-бытие самости и направлять вопрошание о нем, тогда как на самом деле спрашивать надо как раз наоборот: каким образом само-сознание *принадлежит к бытию* *Я* и как надо понимать *бытийный* характер этого само-сознания-как-бытия (Bewußt-*sein*), чтобы *Я-бытие* выявилось в своей тотальной инаковости по отношению ко всякому прочему сущему. («Я» как «сознание», «самосознание» так же мало представляет собой нечто само собой разумеющееся, как определение «Я» как «субъекта». Видеть в этом чужеродное! И в противовес этому — вот-бытие!)

Основное понятие человека как «Я» и определение Я как сознания, самосознания (а определение последнего как абсолютного субъекта) является причиной того, почему метафизика немецкого идеализма с неизбежностью приходит к диалектике.[[121]](#footnote-121) Ведь Я в своей «яйности», т. е. как знающее себя единство противоположения «не-яйному», есть целое (das Ganze) тезиса, антитезиса и синтеза, т. е. трех шагов диалектики. (Сущее и его бытие. Тезис: в себе; антитезис: для себя; синтез: в себе и для себя. «Себя»: Я-субъект. — «Яйность» как таковая. — *Субстанция есть субъект* и пределы определимости.)

Эта диалектика — не уловка, не прием, чем-то отличающийся от других; это вообще не дело чьего-то личного дарования, например, Гегеля и прочих: диалектика есть внутренняя необходимость проблемного подхода метафизики, поскольку она, основываясь на Декартовой точке отсчета и следуя определенному отношению к трансцендентальной философии Канта, стремится сформироваться в систему. С другой стороны, диалектика стоит и падает вместе с этим метафизическим подходом к проблематике.

В господстве диалектики внутри немецкого идеализма обнаруживается основное понимания Я как абсолютного субъекта, т. е. он в конечном счете понимается *логически*, а это означает следующее: такая метафизика отмежевывается от основного вопроса, в котором, по возможности, укореняется вся метафизика: от вопроса о бытии человеческого вот-бытия, из которого только и можно поставить универсальный и фундаментальный вопрос о бытии вообще: путем определенного отношения к вот-бытию (субъект) и на основании «вопроса» о бытии вообще (забвение). Как раз здесь, в решительнейших борениях о метафизике, бытие вообще отсутствует!

И поскольку таким образом проблема человеческого вот-бытия преобразуется в проблему диалектики абсолютного субъекта, поскольку вопрос о бытии вот-бытия не является исконным и направляющим (направляемым самим бытийным вопросом), единый вопрос о конечности человеческого вот-бытия не попадает в правильное русло.

В контексте достигнутого теперь ограничения понятия абсолютного субъекта становится понятной та завершающая характеристика своеобразия «критической системы», которую дает Фихте. В чем выражается критический характер начатой Кантом философии, отличающей ее от всей прежней догматической философии? Прежде всего отметим еще раз: тезис в его отношении к антитезису и синтезу, но теперь эти последние принадлежат чистому тезису!

с) Оконечивание Я

Характеризуя свое наукоучение, Фихте сосредоточивается на выделении тетических суждений, под которые, в отличие от суждений антитетических и синтетических, нельзя подвести никакого основания. На это уже указывалось: основание понимается здесь в традиционно узком смысле, в контексте отношения «субъект-предикат»; одновременно указывалось и на то, что фактически Фихте не выдерживает до конца этого узкого понятия. Потому он говорит: «Следовательно, для тетического суждения нельзя привести никакого основания, но образ действий человеческого духа при тетическом суждении вообще основывается на безусловном положении Я, каковое положение осуществляется через него самого» (I, 118).

Тетическое суждение в самом себе «основывается» в полагании (im Setzen) как таковом. «*Это* обоснование» отличается от обоснования антитетических и синтетических суждений. И теперь Фихте пытается снова прояснить это различие, причем снова выявляется нечто существенное, а именно то, что теперь антитезис и синтез принадлежат чистому тезису (суждения не о вещах, но о «яйности» как таковой), правда, все это совсем завуалировано логическим рассмотрением и идеей системы.

В основе антитезиса лежит отождествление, причем отождествление в каком-либо *высшем* понятии (различие между золотом и серебром, каковые тем не менее остаются металлами, или между растением и животным, каковые все равно остаются организмами), т. е. в обосновывающем синтезе, при котором мы поднимаемся по иерархической лестнице обосновывающих обобщений.

В основе синтеза лежит противополагание в каком-либо *низшем* понятии (птица — животное: птица — млекопитающее животное); в этом обосновывающем антитезисе совершается нисхождение к более низшему понятию.

Но это относится к антитезису и синтезу в области «не-яйного». Как обстоят дела при антитетических и синтетических суждениях a priori, т. е. суждениях, которые полагаются в «яйности» как таковой, т. е. в отношении ее самой? Здесь основная форма — связь тезиса, антитезиса и синтеза в трех основоположениях. Я как абсолютный субъект — не есть нечто представленное среди прочего. Ему не противополагается нечто иное, но это иное, *не-Я*, как таковое принадлежит Я, т. е. имеет «яйный» характер. И будучи этим принадлежащим Я, оно не изымается из Я, не остается вне его, но, *оставаясь* в нем, отождествляется с ним. (Всякое противополагание и связующее единение — в Я и для Я.)

Антитезис и синтез совершаются в Я и для Я, т. е. они не устремляются к чему-то высшему как к своему роду, к чему-то сущностно *не-яйному*. Обычно, когда речь идет об области «не-яйного», в антитезисе заключается обосновывающий синтез как восхождение к чему-то более высокому. Здесь же с противополаганием все обстоит наоборот: оно не восходит, а *опускается*. Само Я — в его самополагании как противополагании — *умаляется* до низшего понятия — понятия делимости. Только такое умаление делает возможным частичное отождествление с *не-Я*, т. е. разделенное противополагание Я есть «делимая субстанция» («субъект»); в ней как таковой присутствуют положенные в противополагании Я и *не-Я*. Это *умаляющее* полагание себя самого совершается в абсолютном неограниченном субъекте и через него.

Он оконечивается (verendlicht sich), и для того, чтобы мочь делать это, он сам должен быть абсолютным субъектом. Но для Фихте центральное значение имеет не оконечивание (die Verendlichung) и не проблема конечности, заключенная в идее абсолютного субъекта: памятуя о системе и идее достоверности, он воспринимает абсолютный субъект как нечто такое, что просто не допускает никакой дальнейшей редукции. «Абсолютное Я» не определяется ничем более высоким.

Поскольку оно достигнуто — как в трех основоположениях — тем самым достигнуто и то, к чему должно возвращаться всякое обоснование и к чему оно только и может возвратиться. Но все это обосновывающее одновременно есть как раз то, что безусловно дано для всякого обоснования и во всяком обосновании, поскольку всякое обоснование — совершающееся синтетически-антитетическим образом — есть «Я обосновываю», причем так, что «яйность» Я образует основание возможности тезиса, антитезиса и синтеза. (Идея абсолютного и потому бесконечного — от обоснования, тезиса, знания, логики! — Абсолютный субъект: то, *к чему* возвращается всякое возвращение; *что* есть самое достоверное; *о* *чем* выносятся первые положения, в которых и через которые — все прочие. — «Абсолют»: безусловно первое, а именно — в обосновании системы. — Центральным является достовернейшее (das Gewisseste) для самой философии, данное как инстанция обоснования; «обосновывающее», не произвольное.)

d) Критическая и догматическая философия

Теперь мы достаточно подготовлены для того, чтобы в полном смысле определить сущность наукоучения. Фихте видит в себе завершителя философии Канта, который свое собственное начинание называет *критическим* в противоположность *догматической* философии. Это различие подхватывает Фихте и теперь рассматривает его в контексте своей собственной проблематики, т. е. из идеи системы философии как наукоучения.[[122]](#footnote-122)

«Существуют только две системы: критическая и догматическая» (I, 121 прим.): идеализм (трансцендентальный, в фихтевской интерпретации) и реализм (метафизический). В ходе более подробного истолкования этого соображения [становится ясной] не только позиция Фихте, но и те пределы, в которых разворачивалась полемика между Фихте, Гегелем и Шеллингом.

При проведении различия между критической и догматической философией речь идет не о какой-то взятой наугад, безразлично общей характеристике двух философских позиций, но о двух единственно возможных позициях, а точнее о различии между двумя системами, двумя их возможностями. Это означает следующее: о сущности философии с самого начала судят по тому, как и из чего ее можно обосновать в ее единстве, цельности и абсолютной достоверности. Без уяснения той мысли, что под титулом системы направляющей является идея достоверности, нельзя понять рассуждения о двух возможных системах, а потому нельзя обнаружить, откуда могут стать понятными пределы этого рассмотрения. (Система с формальной точки зрения как система метафизики — вопрос о бытии и сущем в его целом — поскольку метафизика принадлежит природе человека и представляет собой не случайное выдумывание основных позиций, не одни только точки зрения философов, к которым присоединяются другие, но основное событие и внутреннюю возможность ее самой; она не случайна, и отсюда — ее относительное право и значение, которые исчерпываются только тогда, когда познаются ее пределы. Невыраженным и непознанным остается следующее: понимание бытия принадлежит вот-бытию. Но тем самым, конечно, становится необходимой совершенно иная проблематика.)

В этом отношении надо прояснить связи и присовокупить характеристику.

*Системы*

Догматическая ---------------------- Критическая

Вещь Я

Ens Ego

Субстанция Субъект

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

Трансцендентная < -------------> Имманентная

Я положено в сущее Сущее положено в Я

Δόγμα: мнение, δοκεί: держаться того, что является общим для каждого при самом первом взгляде вокруг; что как таковое вообще не ставится под вопрос; то, что для каждого сразу является нормативным (δόγμα: решение, то, что для всех имеет обязательную силу, научное положение, догмат веры); догматическая установка: придерживаться непосредственно достоверного, как бы совершенно естественного основного убеждения.

Догматическая система метафизики: для обоснования и построения целостного познания бытия сущего и сущего в его целом в основу кладется то, что имеется для этого как самое естественное и совершенно самопонятное. Но это есть само сущее в той его определенности, которая открывается для ближайшего и постоянно сохраняющегося понимания. Сущее: совокупность вещей — природные вещи, растения, животные, вещи, изготовленные человеком, сами люди, демоны, боги — вселенная сущего, бытие которого — именно его вещность (Dingheit). (Таким образом данное и характер его естественного понимания — лишь *обобщать*!)

Все, что вообще *есть* и о чем как о сущем можно вести речь, подпадает под это понятие. NB: и мы слышали, что основная категория сущего — а именно нахождение в основе — есть subiectum в исконном значении, субстанция.

Сохраняется исконно самопонятное направление на предлежащее (auf das Vorliegende). Это направление определяет пределы возможной связи сущего; эта связь через иерархию субстанций и последовательный вывод одной субстанции из другой определяет *высшую субстанцию*. Отношение конечных субстанций к этой субстанции различно, и здесь — где речь идет только об основной структуре системы и ее основании — не существенно. Вид и направление познания. (Где и как вообще должно и можно поставить вопрос о сущем в целом.)

Критический подход: κρίνειν, отделять, обособлять, различать между...; выбирать и принимать решение...; одно отвергать, другое удерживать, т. е. не просто принимать, но принимать через различение, проверку и в этой проверке выносить решение об основаниях. Быть критически настроенным в системе метафизики — значит не просто придерживаться δοκεί, не держаться простой видимости, какой бы самопонятной и естественной она ни казалась, но, проводя различие, испытывать: что? То, что просто и безусловно принимается в соображение как данное достаточное основание единства для структуры сущего в целом. (Вид познавания.)

Однако со времен Декарта новейшая философия считает — насколько правильно, вопрос открытый — что прямое доверие к якобы достоверному познанию вещей оказывается потрясенным (онтически). Ясно, что в смысле безусловной несомненности дано только Я (ego), но это Я как «Я мыслю» теперь есть то, что, будучи в целом сущего, пред-ставляет (vor-stellt). Так представляя, оно охватывает возможное целое сущего — то, что доступно в познании. (Декарт: сомнение, подверженное сомнению сущее, res cogitans. Кант: настоящая критика, т. е. в позитивном смысле — право и необходимость исходить из «Я», «сознания».)

Таким образом, «критически» предлагающиеся пределы — это само Я и первая и высшая инстанция обоснования, причем не какая-то, не принятая произвольно, но границы и основание возможной системы, которая в первую очередь полагается через критическую проверку.

Следовательно, ego — это субъект, причем абсолютный субъект, высший, далее не подлежащий никакому обоснованию. «В том и заключается сущность *критической* философии, что в ней устанавливается некое абсолютное Я как нечто совершенно безусловное и ничем более высоким не определимое; и если эта философия делает последовательные выводы из этого основоположения, она становится наукоучением. Напротив, *догматична* та философия, которая нечто приравнивает и противопоставляет самому Я в себе; это происходит в долженствующем занимать более высокое место понятии *вещи* (*Ens*), которое вместе с тем совершенно произвольно рассматривается как безусловно высшее понятие. В критической системе вещь есть то, что полагается в Я, в догматической же она есть то, в чем полагается само Я. Критицизм *имманентен* потому, что он все полагает в Я, догматизм же *трансцендентен*, потому что он выходит за пределы Я. Поскольку догматизм может быть последователен, наиболее последовательным его продуктом является спинозизм» (I, 119f). Тем самым одновременно выявляется суть различия и намечается направление дискуссии.

В *критической системе* (критицизм): вещь, вещи, вещность полагаются в Я, они принадлежат области Я. Я все объемлет и охватывает. Эта система исходит из Я и остается в нем, так что все сущее воспринимается как пребывающее внутри Я, имманентное ему. — Неясно: онтическая или онтологическая имманентность. (Критицизм: сущее положено в Я. — Здесь обоснование убеждения: приходить от факта к полаганию!)

*Догматизм* наивен, некритичен по отношению к сущему, к вещам, т. е. с точки зрения критицизма он выходит за пределы Я, он трансцендентен. Само Я есть нечто такое, что полагается в вещи, т. е. среди вещей. (Догматизм: Я положено в сущее. — При этом — слепая ссылка на факты.) Высшее проявление догматизма — Спиноза, хотя и появившийся после Декарта и определенный им, еще докритическая и собственно догматическая система, которая в каком-то смысле уже могла сформироваться в противоположность «критицизму»; прообраз систематики вообще.

Но почему принимается решение в пользу критицизма? Ведь кажется, что у того и другого — одинаковые права, один исключает другого, и над обоими нет никакой высшей инстанции. Почему критицизм предпочтительнее? Основной замысел: система, абсолютное обоснование! Критицизм недвусмысленно задает вопрос об основании и возвращается к нему, причем к основанию абсолютно достоверному, к тому, что делает возможным всякое обоснование. (Тезис: это не означает одну только ссылку на сущее, но оно само как основывающее и обосновывающее! Но каким образом?)

Догматизм: хотя здесь тоже — целое и основание, но догматизм не спрашивает: почему *ens*, почему вещь есть высшее? Никакого основания тому больше не приводится, в то время как «Я» есть то, что в самом себе безусловно понятно; оно есть то, в чем все может рассматриваться. В своем стремлении отыскать безусловно первое единство догматизм «должен был бы остановиться на единстве, данном ему в сознании, и не имел бы надобности выдумывать еще какое-то высшее единство, так как его к этому ничто не вынуждало» (I, 121). (Здесь — совершенно декартовская позиция: уже данное сознание как таковое и его имманентные содержания; никуда не продвигаться, оставаться при том, что есть!)

Тем самым охарактеризована принципиальная позиция наукоучения, поскольку оно понимает себя как подлинную систему критической философии. Намечено основное направление ее проблематики, но тем не менее не целое. Только в дальнейшем можно увидеть, как подробнее определяется эта позиция. Конечность.

е) Третья основная категория

Все эти рассуждения относятся к § 3, к третьему основоположению, которым совершается переход к изложению наукоучения. В представлении первого и второго основоположения одновременно были выявлены соответствующие категории: реальность и негация, что-бытие и не-бытие. Точно так же теперь выявляется третья категория.

Речь идет об основной форме полагания, о частичном, делимом полагании, т. е. не просто [полагать] нечто или не [полагать] нечто, но ограничить одно через другое. Это ограничение в первую очередь дает определение, determinatio (у Гегеля определенность иная!). Итак, согласно сказанному ранее: две первые категории и эта третья, предполагающая *умаление*: только в ней — настоящее действие определения, в противном случае — лишь изолированная абстракция.

*§ 12. Более четкое выявление предмета разбирательства*

*с немецким идеализмом, сделанное в связи с возражением*

*на критику Георгом Мишем «Бытия и времени»*[[123]](#footnote-123)

Прежде чем, отталкиваясь от истолкования первой части «Наукоучения», т.е. от рассмотрения основоположений, мы перейдем к обзору дальнейших конкретных проблем, мы хотим акцентировать внимание на том, что будет предметом нашей полемики с Фихте и немецким идеализмом вообще.[[124]](#footnote-124)

Ведь как раз в соотнесении с этим решающим начинанием и самохарактеристикой Фихте можно яснее всего определить перспективы упомянутого необходимого разбирательства. Мы уже имеем некоторые указания, но не имеем целостной картины.

Итак, разбирательство в той перспективе, которую очерчивает первая часть данного лекционного курса: проблема метафизики и вопрос о человеке. В ходе очерчивания границ этого дискуссионного поля одновременно становится определимой и сегодняшняя проблематика, она позволяет себя обозначить. NB: не двигаться в сторону какой-то новой, откуда-то взятой прочной точки зрения и с ее высоты опрокидывать все прочие, возникшие раньше, но — коль скоро на то есть основания — развертывать необходимую проблематику, возникающую из основного события самой метафизики: прежде всего развертывать именно проблематику, а не превозносить ясную как солнце, позицию, годную на вечные времена. Проблема — вот то решающее, из чего возникает понимание существенного; никакого мертвого знания или нового мнения.

А теперь сравним: Георг Миш, «Философия жизни и феноменология».[[125]](#footnote-125) В этом месте и в этом контексте мы не даем встречной критики: для этого понадобилось бы обратиться к тем методическим вопросам, которых я намеренно не касался в первой части «Бытия и времени». Тем не менее дискуссия, поднятая Мишем, касается целого ряда центральных проблем, требующих обсуждения, которое может стать полезным для всего в целом. (Логика или онтология. Кантова трансцендентальная логика «онтология»! Никакого словопрения.)

Дискуссия, поднятая Мишем, особенно важна потому, что в ней делается попытка показать влияние дильтеевской позиции в целом и включить ее голос в полифонию сегодняшней проблематики.

Моя положительная оценка Дильтея остается для меня несомненной, причем настолько, что некоторым она кажется слишком завышенной. В самом деле, я оценивал его в контексте того, к чему стремился он сам, хотя и будучи весьма далеким от намеченного. Но даже то, к чему он стремился, оказывается принципиально недостаточным для постановки проблемы в целом. Здесь дает о себе знать та противоположность, которая теперь и приводит к полемике.

Правда, сам того не сознавая, Миш, должно быть, уже в самом решающем отказался от позиции Дильтея, чтобы вообще заставить его полемизировать с моей проблематикой! Это так, когда он говорит о «метафизической черте» в моих изысканиях.[[126]](#footnote-126) Ведь как раз это — самое темное в работе Дильтея: понятие метафизики (мировоззрение), Конт, позитивизм, так что обычно Дильтей смотрит на вещи по-другому.

Вспомним: проблемное понятие метафизики: познание бытия как такового и в его целом. Это проблема, потому что бытие и познание проблематичны, но тем не менее задача остается. Остается не потому, что ее поставили Платон и Аристотель и она остается в истории философии: наоборот, она заявила о себе потому, что принадлежит «природе человека».

Но коль скоро это — задача, понять ее как таковую можно только тогда, когда она развернута исходным образом; ὂv ᾗ ὄv — бытийный вопрос, понимание бытия. Понимание бытия есть основное условие возможности экзистенции: это понимание — не нечто взятое наугад и появляющееся только потому, что, говоря о чем-нибудь, мы в этом предложении употребляем слово «есть», но как раз наоборот: мы так говорим лишь потому, что даже молча уже понимаем бытие и даже не могли бы и молчать, если бы его не понимали.

Итак, понимание бытия — конечность человека; вопрос о человеке, поставленный в этом отношении. В результате радикализации проблемы — а не простого усвоения того мнения, которое было унаследовано от античной философии — очерчивается замкнутая в себе фундаментальная проблематика: вопрос о бытии вообще как закладывающий основу в вопросе о конечности в человеческом вот-бытии. Не какой-то любой вопрос о человеке и жизни, но вопрос, направляемый тем основным вопросом, который сам в ходе своей разработки показывает, что он — не теоретически выдуманный, не тот, который можно отыскать в учебниках онтологии, но глубочайший и потаеннейший вопрос самого вот-бытия.

Здесь Миш не ясен; сначала он как будто упрекает меня в теоретичности, но потом буквально на глазах отказывается от этого возражения. Тем не менее его противостояние не обосновано. Мы больше не можем развертывать философию только из логического (даже если вернемся к индийцами и китайцам): напротив, именно историчность нашего вот-бытия приводит к тому, что оно с необходимостью вступает в полемику с уже окончательно совершившимся рождением метафизики. Поэтому начинать надо именно здесь, что, однако, не означает: вступать в теоретическую проблематику. Мою постановку проблемы Миш слишком однозначно воспринимает в рамках господствующих начинаний философии как строгой науки.

Разъяснение бытийного вопроса в направлении его исходного корня выводит к временности вот-бытия, так что основную проблему метафизики можно сформулировать как проблему бытия *и* времени.

Если этот заголовок не понимать в том ключе, в каком он замыслен, т. е. из того, что под ним экспонируется как проблема, если прочитывать его как бы историографически, с оглядкой на то, что должно быть принципиально преодолено, — тогда его можно легко отнести к тому, что вы выше узнали как две основные возможности метафизической систематики.

Противопоставление намечено самим заголовком: *ens—ego*. Здесь также видно, что на одной стороне — сущее и его бытие, на другой — Я, самосознание или — как у Дильтея — переживание, жизнь, человеческая жизнь, которая не подпадает под вопрос о бытии.[[127]](#footnote-127) Полагание для *ens*: бытие; полагание для *ego*: время, понятое как временность человеческой жизни. Т. е. здесь якобы имеет место попытка объединить бытие и время, две «противоборствующие друг другу тенденции»,[[128]](#footnote-128) удерживать онтологию как цель и «принимать философию жизни».[[129]](#footnote-129)

ens — ego

бытие — время («жизнь»)

онтология — философия жизни

Однако на самом деле здесь речь не идет об опосредствовании этих противоположностей. Да и что может получиться из такого опосредствования? Ведь оно должно сохранить эти члены противопоставления (*ens—ego*) и искать для них высшее единство. И прежде всего: какая причина и необходимость вот так опосредствовать? Надо не сводить их воедино и не уравнивать между собой, а показать, что каждый из этих членов *не* исконен; что они превращаются *в проблему*, и потому попытка объединить их с самого начала не имеет под собой основания. Надо не удерживать традиционную онтологию, а как раз показать, что она вообще еще не дошла до решающей проблемы; что все то, что встречается под этим именованием, вообще не есть то, что она подразумевает, (ὂv ᾗ ὄv — сущее как сущее, «т. е., как переводит Хайдеггер, „в отношении его бытия"».[[130]](#footnote-130) Не лучший или худший перевод, а уже разработка лежащей в основе принципиальной проблемы.)

И надо не принимать философию жизни, а показать ей, что она тоже не пришла к той проблематике, которая поднята в ее самобытнейшей теме; что она сама предполагает проблематику бытия, проблематику человека в качестве своей собственной возможности. (Но сама она тогда еще не равна фундаментальной онтологии. — Даже здесь не равна; «экзистенциальная аналитика вот-бытия» — не просто «методически оснащенное понятие»,[[131]](#footnote-131) но снова — проблема совершенно определенно мотивированного и совершенно определенно ориентированного вопроса о человеке, «жизни», а не просто философия «жизни».)

Оба члена становятся проблематичными, и проблематичность возникает из проблемы, которая лежит существенно глубже, — из взаимосвязи проблемы бытия и проблемы вот-бытия как временности. (Но здесь тем более — *без-основность* проблемы. Однако не так, чтобы превращать проблему в предмет речи, ведь тогда его просто нет, а раскрывается он только *в* и *для* конкретно совершающейся и работающей проблематики.)

ens — ego

? ?

метафизика ----- ? ----- антропология

бытие и время

трансцендентность

Не уравнивать между собой *ens* и *ego*, бытие и время, но видеть проблематику того «и», которое находится между ними, понимая, что оба они не покрываются традиционным противополаганием; проблематичны не только эти члены: проблемным центром оказывается именно связь этих членов, ставших проблематичными. Следовательно, речь идет не о том, чтобы основать в философии жизни нечто вроде онтологии, и не о том, чтобы наоборот утвердить философию жизни на онтологии: основной замысел в том, чтобы как раз показать, что так ставить вопрос нельзя, если основная проблема философии действительно понята. (Миш, конечно, пытается все встроить в философию жизни и хочет дать ей некую новую логику, позитивную характеристику которой — Дильтеева «философия философии»! — никак не усмотреть: одно лишь указание на то, что она должна находиться в направлении трансцендентальной логики Канта. Здесь, как и в случае с самим Дильтеем, мы имеем дело с весьма грубым и неопределенным — опосредованным Шлейермахером — присоединением к Канту, каковое присоединение прежде надо было бы обосновать и определить полемикой с ним, проведенной в ракурсе ведущей проблемы. Ссылка на трансцендентальную логику Канта потому в высшей степени рискованна, что как раз неясно, что же эта логика в самой себе означает; она 1) не изолирована в себе; 2) в единстве с трансцендентальной эстетикой она как раз есть подлинная онтология и ее обоснование!)

Кроме того, было бы насилием, удерживая традиционное понятие бытия и мнимую проблему [?] относящейся сюда онтологии, объединять *ens* и *ego*; но таким же насилием будет и противоположная фихтевская попытка всё утвердить на Я, т. е. на философии жизни. Речь идет не о том, чтобы свести все многообразие под одну «крышу», потому что здесь вообще нет никакой «крыши» и, прежде всего, потому, что она вообще заранее нигде не «висит», чтобы все собою покрывать. На самом деле надо понять, что традиционная догматическая философия бытия догматична не потому, что она не выделяет Я, а потому, что не кладет в основу бытийный вопрос, равно как критическая философия сверхкритична (не исконно критична), потому что ее критика вырастает не из проблемы бытия, а из вопроса познания и достоверности, и проблема истины и вопрос об истоке бытия возвращаются на свое место лишь косвенно и опосредованно; что именно по причине этой преувеличенной критики она не видит, что явный догматизм ее критической позиции заключается в том, что она не делает проблемой Я-бытие как таковое, но разъясняет его из сознания — точно так же, как Дильтей разъясняет жизнь из переживания. (Здесь, пожалуй, Миш ошибается более всего: он не видит, как картезианская позиция дает о себе знать как раз у Дильтея, не видит, что она вообще в настоящее время не преодолена и даже не поставлена под вопрос. Ведь неверно вслед за Шелером, Гартманом и другими считать, будто с проблемой можно покончить простым переходом к теоретико-познавательному реализму. Свою полемику с моей проблематикой Миш переводит в совершенно неподобающую плоскость, поскольку не видит основополагающих различий между Гуссерлевой феноменологией чистого сознания и фундаментально-онтологическим вопросом о вот-бытии человека. Дело не в том, что первое абстрактно, а второе конкретно: речь идет о принципиально разных постановках вопроса, хотя это не исключает творческого усвоения Гуссерлева метода.)

Если мы уже историографически ориентированы на картину противостояния, из которой, однако, не могла вырасти проблема бытия и времени, тогда надо постараться увидеть, каким образом оба члена противопоставления — каждый по-своему — подталкивают к вопросу о бытии, делая сам этот вопрос настоящим вопросом, т. е. таким, на который нельзя дать ответ, возникший из вопроса недостаточно поставленного и ни разу не поставленного четко. Ситуация не простая; дело как раз не в том, чтобы акцентировать какую-нибудь историографическую проблему, и будь это так [...][[132]](#footnote-132) как это [...][[133]](#footnote-133).

Вот что можно сказать для прояснения проблемы: в «Бытии и времени» речь не идет о том, чтобы противопоставлять одну точку зрения другой или отстаивать правомочность какого-нибудь направления. Из всего сказанного для нашей особой задачи — задачи разбирательства с Фихте и немецким идеализмом вообще — выясняется существенное: то, что там намечается как две основные возможности метафизической системы, отражает определенное, не случайное течение истории метафизики, но ни в коем случае не так, чтобы из этого можно было бы вывести основные возможности системы вообще; напротив, становится ясно, что обе возможности сами по себе тяготеют к тому, чтобы вернуться к исходной проблемной связи, о которой опять-таки нельзя сказать, что она — последняя и абсолютная.

Мы видели: Фихте снимает противостояние тем, что включает проблему бытия (*ens*) в проблему Я (*ego*). Все выглядит так, как будто здесь проблема бытия перекладывается на проблему Я (вот-бытие, временность). Так кажется, но тем не менее все как раз наоборот.

Ведь определение «яйности» Я появляется не в контексте решения вопроса о бытии, а из усилий, направленных на то, чтобы обосновать абсолютно достоверное знание. В результате проблематика бытия поглощается наукоучением. Характер определения «яйности» Я таков, что, несмотря на все старания, проблема метафизики не утверждается на ее исходном основании. Этот характер выражается в том, как Фихте очерчивает то основное строение Я, которое является решающим для проблематики бытия, — трансцендентность.

Это станет ясно из конкретной разработки второй и третьей части наукоучения.

Глава вторая

**ВТОРАЯ ЧАСТЬ НАУКОУЧЕНИЯ.**

**ОСНОВАНИЕ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ[[134]](#footnote-134)**

*§ 13. Задача разъяснения природы представления*

а) Повторное рассмотрение трех основоположений

Начало. — Итак, измерение и поле получены: «яйность», через которую описаны три основоположения. Но какова цель? Что должно произойти? Метафизика! Должно конструироваться целое сущего; не только выводить из Я действительное как таковое, но показать, что — и как именно — действительность действительного, не-Я присутствует лишь в Я, в Я, каковое по своей сути есть «яйность». Для нее, правда, характерно то, что она в своем полагании, т. е. знании, себя умаляет, т. е. оконечивает, ограничивает. Необходимо выявить целое чисто ограничивающего самополагания «яйности» — выявить для того, чтобы увидеть, что положенность, высказанная [?] по отношению к такому полаганию, есть не что иное, как действительность действительного.

Начало — точнее повторить и непосредственно развернуть из третьего основоположения собственно доказательную дедукцию.

Итак, три основоположения:

I. Я безусловно полагает себя как Я, Я есмь... Я; Я безусловно есмь то, что Я есмь, потому что Я есмь; в обратном направлении теперь уже острее: Я есмь...; *как!*

II. Этому Я безусловно противополагается *не-Я*. Полагание *Я, Я-бытия*, есть в себе противополагание; в Я содержится бытие-отличным-от (Unterschiedensein von). Это *бытие* как различность (Unterschiedenheit) не есть свойство: оно принадлежит бытию самого Я. *Как* я есмь.

III. В *Я* я противополагаю делимому Я делимое *не-Я*. *Я-бытие* есть делимое полагание (Teilbar-Setzen), для него характерна ограниченность Я, понятая как отличность от него *не-Я*, как очерченность этого *не-Я* некоей границей.

Теперь мы можем еще лучше понять отношение третьего основоположения к двум первым и продолжить свое истолкование, сказав следующее: по отношению к третьему основоположению поясняется и показывается, что — и как именно — полагание Я является ограничивающе-ограниченным. Первое и второе основоположение, напротив, должны показать, что есть Я вообще, т. е. подчеркнуть, что для него вообще характерна *возможность ограничения* (Einschränkbarkeit). Еще яснее: если в третьем основоположении обнаруживается, что Я в своем *Я-бытии* оконечивается, тогда первое и второе основоположение показывают, каким образом в самом существе Я заключена возможность его конечности.

Однако поскольку всё, что есть, есть в Я и через Я, т. е. поскольку ничто не привходит в Я извне, в этом Я должна заключаться не только возможность конечности, но и она сама как таковая. И теперь остается только показать, каким образом и в каком качестве эта конечность заключена в Я.

Согласно Фихте, конечность есть делимость полагания, ограниченное и ограничивающее полагание. Оно возможно только в том случае, если полагание вообще есть нечто вроде противополагания: ведь только тогда одно может ограничиться по отношению к другому.

Таким образом, конечное, которое есть в Я, надо выявить таким образом, чтобы обозначилось противоположенное ему. Но это противоположенное только тогда есть то, что оно есть, т. е. только тогда оно принадлежит *Я-бытию*, когда обнаруживает в себе основную черту «яйности», т. е. непрерывную идентичность [?], единство и единогласие: одним словом, всё противоположенное лишь в том смысле обнаруживает черты «яйности», что вбирается в единогласие Я, т. е., по-фихтевски формально: в смысле объединения противоположностей.

Тем самым движение наукоучения охарактеризовано из той задачи, которая ставится. (Синтез: ему должен предшествовать анализ, т. е., согласно Фихте, антитезис. Основной тезис: Я и *не-Я* как безусловные противоположности, *ego—ens*.) Оно должно начаться при третьем основоположении, причем надо выяснить, содержит ли это основоположение противоположенное ему, и если да, то каким образом. Выясниться, что развернутое содержание третьего основоположения предначертывает все дальнейшее *содержание* наукоучения и одновременно — ход дедукции.

b) Два положения, содержащиеся в третьем основоположении

Третье основоположение гласит: положение (I) как противоположение (II) есть положение ограничивающее. Противоположение как таковое есть противоположение *Я* и *не-Я*. *Я* и *не-Я* взаимно ограничиваются друг другом (ср. I, 125). «Я» всегда означает: Я полагаю Я и Я противополагаю не-Я. Поэтому в третьем основоположении содержатся следующие два положения: 1) Я полагает *не-Я* как ограниченное через Я; 2) Я полагает себя самое как ограниченное через *не-Я*.

*Полагать ограниченным* всегда означает: определять. Следовательно, первое положение гласит: Я определяет *не-Я*. Но как говорить об этом далее? Имеет ли это положение вообще какой-нибудь объяснимый смысл? Ведь пока *не-Я* остается лишь безусловно противоположенным, т. е. просто противоположенным тому, что есть Я. Если это всё и в этом — всё, тогда *не-Я* = ничто. (Но прежде всего: там, где ничего нет, ничего нельзя упразднить, «снять».) Ничто не дает опоры для определения, в нет нем никакой реальности, никакого «что». Совершенно невозможно помыслить, как можно «снять» что-бытие там, где ничего нет?

Итак, пока в *не-Я* нет никакой реальности, первое положение остается неиспользуемым. Хотя оно и содержится в третьем основоположении, но пока оно совершенно проблематично. Его нельзя сразу вывести из третьего основоположения — нельзя по той причине, что в этом третьем основоположении оно возвращается к тому, что само покоится на властном решении. (Факт ограничения как таковой.) Но в каком смысле? В его форме: определено, обусловлено; содержание: безусловное решение задачи. Содержание (ср. I, 144). (Властное решение: не философа, который только указывает на него, но решение, принадлежащее сущности разума. Ср. I, 144.)

А как обстоит дело со вторым положением, тоже содержащимся в третьем основоположении? Ведь и оно говорит о *не-Я*? Его, говорит Фихте, можно вывести, т. е. оно содержит нечто такое, что уже положено в Я как таковом. Я полагает себя: а) само — абсолютная реальность; b) как ограниченная, т. е. как ограничиваемая через...; с) ограничиваемая через *не-Я*, которое вообще положено в Я, в противополагании, согласно замыслу.

Оба эти положения, лежащие в третьем основоположении и тем не менее столь различные между собой, обосновывают, каждый для себя, существенную часть наукоучения. Второе, выводимое, положение обосновывает теоретическую часть наукоучения, т. е. экспозиция этого положения дает конструкцию теоретического знания («спекулятивная философия»). Первое, еще проблематичное, положение обосновывает практическую часть наукоучения. Возможность такой части сама проблематична, пока сохраняется названное положение.

Поскольку второе положение выводимо, в системе, т. е. в целом возможного выведения, оно ставится перед первым. В смысле системной иерархии теоретическая часть наукоучения обладает первенством в сравнении с практической (вследствие мыслимости, достоверности), но по самому существу дела первенствует практическая способность.

Не теоретическая способность делает возможной практическую, но наоборот — практическая теоретическую. Разум — по своей глубочайшей сущности — практичен. Вспомним Канта! Но и здесь надо обратить внимание вот на что: если у Фихте и вообще немецкого идеализма система не есть нечто безразличное, не просто какое-то обрамление, но само существо дела, тогда и системная иерархия существенно сказывается на интерпретации предмета. Это означает следующее: тот факт, что теоретическое наукоучение в мыслимости первенствует, включает в себя определенное понимание разума (теоретичность, мыслимость). Проблема достоверности «яйности» как таковой.

Итак, из двух положений, содержащихся в третьем основоположении, полагать второе как то, которое обосновывает теоретическое наукоучение, т. е. разъяснять его содержание с помощью охарактеризованного метода — вот в чем задача. Анализ как антитезис.

с) Противоборство в существе представления. Идеализм и реализм

Я полагает себя как определенное через *не-Я*.

Задача: исчерпать все противоположения (противоречия), лежащие в этом положении, и устранить противоречия (ср. I, 128). Необходимо добиться единогласия положений и противоположений; решение надо дать таким образом, чтобы оно удерживалось; всё ориентировано на него.

Но это единогласие — не что иное, как мыслимость (Denkbarkeit), свободная от противоречий. *Мыслимость* в пределах в себе достоверного Я как такового есть критерий истины всех положений. Иначе говоря, при каких определениях и условиях *мыслимо* установленное положение, т. е. сокрытые в нем противоречия? Цель — та «мыслительная возможность», которая «остается единственною по удалении всего того, что было изобличено как ложное» (I, 220). Но что такое она сама? «*Факт, исходно осуществляющийся в нашем духе*» (I, 219). Эта мыслительная возможность, подтвержденная как единственная, доказывает — перед лицом предполагающегося бытия Я (единогласие!) — *необходимость* факта. Властное повеление! (Этот [факт] можно лишь довести до *сознания* через попытки конструирования, но сам он не выдумывается и не создается. Это значит, что данная диалектика и конструкция по существу есть разъяснение *фактичности* Я как сущего фактически. — Однако внутри наукоучения это не может существовать как простая отсылка к фактам: всегда необходимо *доказательство* того, что факты суть факты. Ср. I, 220! — Таким образом, делодействие все-таки имеет характер фактичности, или скорее оно не прояснено и не составляет проблемы.)

Но что получается, если то положение выявляется как мыслимое и объявляется принадлежащим к единству положений Я? Что вообще говорит это положение о Я? Ничего, кроме того, что это Я есть Я пред-ставляющее. Это значит, что оно как Я относится к чему-то такому, что оно определяет как не-Я. Доказательство априорной мыслимости этого положения равносильно выявлению возможности представления как такового.

Кант: «Я спрашивал самого себя: на каком основании покоится отношение того, что называется в нас представлением, к предмету?».[[135]](#footnote-135) (Метафизический смысл этого вопроса!)

Разъяснение природы представления, т. е. его существа, из существа Я. Иначе говоря, ведущая проблема теоретического наукоучения, т. е. знания о теоретическом знании, такова: как далее определить уже очерченное Я, чтобы в нем стала понятной возможность представления как сущностного состава *Я-бытия*?

Пока нам надо выделить ведущую проблему и постоянно помнить о ней, чтобы пробраться через довольно запутанные рассуждения Фихте. Прежде чем охарактеризовать их в некоторых главных пунктах, попытаемся уяснить возможности решения этой задачи (разъяснение природы представления), чтобы уловить подлинное содержание этой части наукоучения, не обращая пока внимания на систематичность изложения.

Если здесь «представление» понимается как наименование теоретической способности вообще, то, по-видимому, согласно философской традиции, под рассмотрение подпадает основной феномен. (Представление, perceptio, основное отношение к сущему. Метафизика — система.) В том, как предпринимается разъяснение природы представления, вообще должны выявиться возможные философские постановки вопроса. Итак, мы слышали: две возможности, догматическая и критическая, в первой всё — в вещи, во второй — в Я. Именно в отношении проблемы теоретического наукоучения и должны обнаружиться обе эти системные возможности. Ведь при разъяснении природы представления речь идет о разъяснении чего-то такого, что как раз показывает характер отношения между Я и вещью. Здесь как бы соприкасаются обе сферы, которые абсолютно определяют обе системы. Я представляю: я отношусь к какой-то вещи. Как объяснить это отношение? Какой путь избрать в этом разъяснении? Как сам Фихте относится к этой проблеме? (Ср. I, 155ff.) Я отношусь к вещи как к определяющей меня, представляю ее. — Представление (Vorstellung) и процесс представления (Vorstellen).

Уже данная, требующая разъяснения ситуация: Я, вещь, отношение между ними. На характере разъяснения решающим образом сказывается то, как вообще понимается само требующее разъяснения. Можно воспринять его как нечто наличное: наличное Я, наличная вещь, наличное отношение между обоими, т. е. вещная взаимосвязь (Dingzusammenhand). Всё имеющееся — как фактическая взаимосвязь. Такова основная установка догматической системы. Какое разъяснение предначертано этой установкой? Положение таково: вещь определяет Я. Но в области фактов определять — значит вызывать какое-то действие. *Не-Я*, представленное, понимается как причина процесса представления в Я. Я и его представление зависят от сцепления вещей и их взаимодействия. Это и есть подлинная субстанция, а всё представление, которое в Я, — лишь акциденция. Процесс представления целиком зависит от этого сцепления. Не-Я как нечто вещное (Dinghafte) является также основанием всего представления. Не-Я как реальное основание.

Догматическая позиция помещает разъясняемое *и* разъясняющее в то, что налично; в то, что является единственно *реальным* для догматического сознания. Поэтому такая позиция есть догматический реализм (крайнее проявление которого — система Спинозы). Эта система возможна только потому, что, разъясняя представление, она в каком-то смысле принципиально отказывается отвлечься от представленной вещи и задать вопрос именно о представляющем как таковом; эта система принципиально разъясняет природу представления из несоразмерного ему (aus dem Nichtvorstellungsmäßigen), из вещного как такового. Поэтому Фихте говорит: материальный спинозизм — это «система, предполагающая отсутствие высшего возможного отвлечения, а именно отвлечения от *не-Я*, и совершенно необоснованная, так как она не устанавливает последнего основания» (I, 155).

Но ситуацию, обозначенную именем «представления», можно воспринять и как нечто такое, что принципиально «яйно» по своему характеру, т. е. в таком случае *представление* — это не какой-то наличный процесс, а «*Я представляю*», т. е. *действие*, присущее *Я*. Теперь разъясняемое полагается именно в это измерение, т. е. не в *ens*, а в *ego*. Не факт, а дело-действие.

Однако при таком отношении как процессе представления решающее заключается как раз в том, что определяющим выступает *не-Я*. Его как определяющее надо каким-то образом *вобрать* в подлежащий объяснению состав. Иными словами, если теперь считается, что представление принадлежит *Я-бытию*, то как же тогда понимать не-Я в этом представлении? Если противоположение удерживается и теперь, тогда *не-Я* — в том, что оно есть как таковое — не может быть вещью. *Не-Я* «не имеет никакой реальности вне представления» (I, 155). То, что оно есть, оно есть не как субстанция, но, наоборот, как акциденция к Я, которое теперь играет роль субстанции в самом широком смысле. То, что оно есть, оно есть только как представленное *для* Я *в* этом же Я; *не-Я* — не реальное, но идеальное основание; оно является определяющим только как помысленное.

Поэтому такая позиция есть идеализм. В нем предвосхищается высшая абстракция; происходит отвлечение от всего «не-яйного» как вещного и сосредоточение только на Я как представляющем (das Vorstellende) и его представленном (sein Vorgestelltes) как таковом, на «идеях» в широком смысле. Фихте недвусмысленно замечает, что как идеализм такая позиция «вполне обоснована» (I, 155), т. е. совершает — если мыслить в контексте Декарта — безусловное возвращение к Я.

И все-таки: этот идеализм разъясняет не все, что надо разъяснить в природе представления, он не разъясняет того *воздействия* (Affektion), «благодаря которому возникает представление» (I, 155) и которое все-таки есть нечто такое, что касается Я извне, а не по благоволению самого Я. (Проблема: благодаря чему происходит тот *толчок*, без принятия которого не обойтись в объяснении природы представления? Ср. I, 218. — Воз-никновение представления. *Откуда* определяется процесс представления. Согласно его собственному смыслу — как *пред*-ставление представленного.)

Потому этот идеализм, так же предельно сосредотачивающийся на Я, как реализм — на вещах, тоже догматичен. Одно только исхождение из Я еще не гарантирует критической позиции. Хотя критическая система — это обязательно идеализм, но остается открытым вопрос, в каком смысле.

Решение, наверное, приходит в перспективе ведущей проблемы, где обе позиции как бы резко противостоят друг другу. «Поэтому поистине спорным вопросом между реализмом и идеализмом является вопрос о том, какой путь надо следует избрать для объяснения представления» (I, 155). (Т. е. от вещи к Я или наоборот? Средний путь! Ср. I, 173!)

Но теперь обнаружится, что в теоретическом наукоучении, темой которого как раз и является возможность представления, этот вопрос остается без ответа. Ведь эта проблема коренится только в таком положении, которое вместе со своим противоположением составляет основное содержание третьего основоположения, но упомянутое противоположение представляет собой основание практического наукоучения. Проблема возможности представления разрешима только в практической части наукоучения.

Но разве теоретическое наукоучение вообще ничего не может сказать о возможности представления? О чем же тогда оно говорит в своих пространных и запутанных дедукциях? Только об одном: что оба пути одинаково правильны (и никакого решения!): при одних условиях прав реализм, при противоположных — идеализм. (Но откуда определяются оба эти пути?)

В контексте фихтевской системы это означает, что *человеческий* разум, т. е. всякий конечный, ввергается в противоречие с самим собой[[136]](#footnote-136) и улавливается в круг.

Я как представляющее (das Vorstellende) обнаруживает, что разум впадает в противоборство с самим собой. Система, показывающая это противоборство и круг, есть критический реализм, «последовательнее и полнее всего установленный Кантом» (I, 156; ср. 178).

Остается нерешенным, затрагивается ли при этом основная проблема Кантовой критики и сущность его идеализма. Фихте воспринимает Канта целиком и полностью в рамках его собственной постановки проблемы — это ясно и неизбежно. Остается лишь спросить, настолько ли близка сама позиция Фихте той центральной, общей для него и Канта проблеме, чтобы понимание Канта смогло на самом деле выявить решающее.

Здесь снова мы имеем дело с артикуляцией систематической конструкции, понимаемой как конструкция диалектико-логическая: это разрушает сам феномен, не дает ему проявиться в своей исконной полноте, чтобы из себя же и определить проблематику. (Однако это не вопрос одного лишь в**и**дения или не-в**и**дения. Мы становимся «зрячими» и остаемся таковыми только в силу ведущей проблемы.)

Мысль о том, что в своем существе представление есть внутреннее противоборство, возможна только в том случае, если характеристика реализма и идеализма воспринимается как обязательная (*ens—ego* как жесткая исходная точка), т. е. если исконное начало и первичный экзистенциальный опыт трансцендентности, если онтологическая трансцендентность отставляется на второй план, чтобы только потом быть введенной как необходимый Deus ex machina. Но все это — только потому, что наукоучение и пр. не вырастают из вопроса о бытии и его необходимого укоренения.

Однако здесь для нас существенно Фихтево решение проблемы, характер которого после всего сказанного не вызывает никаких сомнений. Фихте сосредоточен на внутреннем противоборстве разума, которое, как считается, выявил Кант, и сосредоточен для того, чтобы устранить его. Ведь основной тезис гласит: противоборство и несогласие не могут сохраняться, если вообще сохраняются единогласие и идентичность Я, т. е. если должна удерживаться единственно обоснованная и могущая быть обоснованной *идеалистическая* позиция.

Однако в этом основном убеждении, согласно которому «от абсолютного бытия Я отказаться нельзя» (I, 156), заключено нечто большее, а именно то, что разрешение этого противоборства, по-видимому, должно совершиться в пользу идеализма — правда, с тем условием, что этот идеализм не должен быть догматическим.

Ведь догматический идеализм как раз не может разъяснить то *существенное*, что есть в *представлении*, а именно то, что оно, будучи «*яйным*» по своему характеру действием, определяется именно через представленное. Однако это означает, что в разъяснении нуждается как раз это действие как действие определенное, ограниченное. Эту деятельность надо объяснить как ограниченную, т. е. *уменьшенную*, причем разъяснить именно идеалистически, а значит — из Я. «Уменьшенная деятельность Я должна быть объяснена из самого Я; ее последнее основание должно полагаться в Я» (I, 156). (Итак, объяснять воздействие из самого Я; его возможность! — Каким образом разъясняемое становится четче и исходнее? Онтологическая дифференция. Каким образом возможно Я, чтобы оно пребывало как трансцендентность? — Рамки этой систематики намечаются уже в изложении III основоположения. Дедуктивно развернуть задачу. Решение: доказательство необходимости и единственной возможности властного веления.)

Как это происходит, показывает только практическое наукоучение, чья проблема, однако, сначала должна намечаться теоретическим наукоучением, т. е. сначала должно стать ясно, почему оба пути — реализма и идеализма — каким-то образом при разъяснении природы представления с необходимостью оказываются правильными. Тем самым должно выявиться противоборство в самом существе представления. Только тогда, когда противоположенное противоположено друг другу, можно осуществить достаточное объединение того и другого. То, что осуществляет решение, должно само в себе быть противоположенным (ср. I, 172ff.; I, 178).

*§ 14. Взаимоопределение*

а) Противоборство в ведущем тезисе теоретического

наукоучения (раздел В)

Установленное положение, содержащее в себе тему теоретического наукоучения, гласит: «Я полагает себя как определенное через *не-Я*». Я есть Я представляющее. (Ср. другое положение, содержащееся в третьем основоположении: «Я полагает *не-Я* как определенное через Я».)

(Ср. план § 4: А — Е! Примечательность этого метода: в достигнутых синтезах в середине все правильно [соединено], но именно края проблематичны! Ср. I, 143! Таким образом, через растущие противоречия и их синтезы противоборство лишь распространяется. Еще раз дает о себе знать подлинная и высшая задача: «Как может Я непосредственно воздействовать на *не-Я* или *не-Я* — на Я, если оба должны быть полностью противоположны друг другу»? (I, 143) Две основные установки — Декарт: res cogitans—res extensa. Онтолого-метафизически случайные; и только на почве этой догматики — дедукционизм системы! — Никакого возможного способа объединения обеих! Что это значит? Онтологически неясно, безразлично; также и методически!)

Задача: разъяснение представления, т. е. разработка природы противоборства в самом существе этой разработки, т. е. разработка противоположностей, заключенных в установленном положении. Анализировать это положение — значит выявлять заключенные в нем противоположности (антитезис).

Я, определенное через *не-Я*; Я — не определяющее (das Bestimmende): скорее определяется оно само. Итак: 1) «*Не-Я* определяет Я» — Я, которое, однако, есть Я только в самополагании. Лишь поскольку оно есть просто деятельность, оно есть Я и как таковое — определимо через... (bestimmbar durch...); таким образом, в этом тезисе одновременно присутствует «себя» (*себя* — через...); 2) «Я определяет само себя» через абсолютную деятельность.

Совсем общо: первое положение гласит: «Я страдательно»; второе гласит: «Я деятельно». (При этом деятельность и страдание определяются в соответствии с общими значениями, т. е. не из наукоучения.) Одно утверждает то, что другое отрицает. Следовательно, оно упраздняет самое себя, но ведущее положение нельзя упразднить, если должно сохраняться единство сознания. (Именно это — решающие размышления!) Но теперь: единство сознания уже положено (первое основоположение и т. д.). С другой стороны, положение, которое должно его упразднить, тоже наличествует в сознании. Следовательно, разрешение тоже может быть лишь в сознании, поскольку именно оно есть. (Я должно определиться соответственно!)

Разрешение по третьему основоположению — принципиально через *частичное* полагание. Это значит: не-Я *отчасти* определяет Я, а Я *отчасти* определяет себя самое; отчасти деятельность, отчасти страдание. Но то и другое должно мыслиться как одно и то же, а не как некое разъединенное соседство. Я определяется следующим образом: *в нем* упраздняется реальность, т. е. *в нем* полагается негация; но устраненная в нем реальность полагается в *не-Я*. В целом картина такова: поскольку Я определяется, оно полагает себя определяющим; поскольку Я определяет себя, оно полагает себя как становящееся-определенным (bestimmt-werdend). Таким образом, процесс определения есть *взаимо*-определение. (Одно сменяет другое и наоборот; туда-сюда, но *одновременно*. Определяет другое, но как таковое оно никогда не определяет себя против другого. — «Я может полагать себя только так, что при этом оно определяется через *не-Я*... Но одновременно оно полагает себя и как определяющее, потому что ограничивающее начало в *не-Я* есть его собственный продукт...» I, 218).

Итак, если сущность представления, его возможность отыскиваются в направлении такого взаимоопределения, тогда для него и, следовательно, для Я характерно *чередование*. (Ср. выше: «круг», теперь — чередование, в котором, однако, — «ограничение». Ср. гегелевское «становление».) Соответственно, теперь determinatio (определение) само стало определеннее, хотя еще как проблема.

Правда, «главная трудность» (I, 131) сохраняется (толчок-разъяснение), и для ее разрешения не достигнуто «ничего значительного» (I, 131), хотя что касается метода, то для него в синтезе через взаимоопределение обретена твердая основа. Тем не менее относительно этого разрешения пока все-таки можно сказать следующее: у нас есть упомянутое взаимоопределение — предвосхищенная необходимая черта синтеза — которое разрешает противоборство, лежащее в представлении. Теперь надо ограничить само понятие взаимоопределения, сделав это «при помощи особого добавочного условия» (I, 131). (Как раз основной синтез: самоумаление, конечность, сила воображения, временность.)

Итак, назовем два положения, сохраняющиеся в ведущем положении теоретического наукоучения: 1) *Не-Я* определяет *Я*; 2) *Я* определяет себя самое.

b) Противоположности положения «*не-Я* определяет Я» (раздел С)

Итак, первое из противоположенных друг другу положений. Ср. § 4 С, заголовок: «Синтез через взаимоопределение противоположностей, содержащихся в первом из противоположных положений» (I, 131). Содержащиеся в нем противоположности: 1) *не-Я* должно определять Я, т. е. речь идет об упразднении одной части реальности в Я; получается, что *не-Я* должно иметь *в* *себе* ту часть реальности, которую должно упразднить. Следовательно, *не-Я* имеет в себе самом реальность; 2) но вся реальность целиком полагается в Я, *не*-*Я* же противоположено Я. Следовательно, все *не-Я* есть одно лишь отрицание. Следовательно, *не-Я* не имеет в себе никакой реальности. (Положения «*не-Я* содержит реальность в самом себе» и «*не-Я* не содержит в себе никакой реальности» взаимно упраздняют друг друга. Первое положение («*не-Я* определяет Я») уничтожает самое себя. Но все это — в сознании! Именно в таком ракурсе возникает первичное *тождество* «есть» и *его* бытия.)

Но теперь первое положение — главное положение теоретической науки, она — в третьем основоположении, а оно — в первом основоположении: единство сознания! Оно должно удерживаться и тем не менее противоборство должно разрешаться.

Но можем ли мы сказать, что понятием взаимоопределения это противоречие разрешается? Этим взаимоопределением сказано лишь одно: то, что в Я является отрицанием, в *не-Я* есть реальность и наоборот. Поначалу совершенно все равно, что называть реальностью, а что — отрицанием. (В этом отрешенном безразличии определенностей, безразличии категорий обнаруживается их необходимость, происхождение извне и затем — только диалектически выверенное их «нарезание» и несостоятельность этой попытки.)[[137]](#footnote-137) Порядок чередования (взаимо-смены) (ср. I, 141) еще совершенно не установлен, его нельзя выводить и из чисто формального понятия взаимоопределения. Я есть реальность и *не-Я* есть реальность. Само понятие реальности двойственно. Ради спасения единства сознания эту двойственность надо устранить.

Я есть источник всяческой реальности (ср. первое основоположение и категорию реальности); Я-бытие = самополагание, деятельность. Всякая реальность деятельна. Все деятельное есть реальность. (Ἐνέργεια — ens actu — «действительное».)

Понятие деятельности здесь надо брать совершенно чисто, т. е.: 1) без временн**ы**х условий; 2) без какой бы то ни было связи с объектами. Необходимо отвлекаться от «на что» (worauf) этой деятельности, т. е. от возможной направленности на объект. Хотя сила воображения всегда удерживает его перед собой, но на это не надо обращать внимания. (Чистое делание — не в ходе чего-либо, не в результате чего-то.)

Противоположность деятельности — страдание; но и здесь речь не идет: 1) о чувстве боли; 2) о временн**ы**х условиях; 3) о какой-либо деятельности, причиняющей страдание (только чистое в-бирание как согласие и уступка (Hin-nehmen)...). Противоположность деятельности, а именно количественное отрицание и страдание: состояние аффекта вообще. Все в «Я есмь», что не определено непосредственно через самополагание, есть страдание. (То, что не есть Я, есть Я только в чередовании, т. е. когда оно чередует делание со страданием. Страдание: уступка другому.)

Теперь абсолютная реальность Я сохраняется. Когда Я пребывает в состоянии страдания, т. е. когда его деятельность в какую-то меру ограничена, тогда эта же мера деятельности (реальности) должна быть перенесена в *не-Я*.

Теперь противоречие разрешено: *не-Я* не содержит *в себе* никакой реальности, но оно все-таки обладает таковой, поскольку Я страдает, т. е. поскольку оно переносит свою деятельность на другого. *Не-Я* обладает реальностью лишь тогда, когда Я находится в состоянии аффекта. (Не делать = позволять действовать другому, как бы соглашаться с этим. Страдание: как перенесение реальности на другого. *Не-Я* — воздействующее. — Вопрос: куда должна полагаться реальность?)

При таком упразднении противоречия появляется нечто новое: теперь перед нами не неопределенное взаимоопределение, теперь взаимо-смена и чередование не безразличны по своему характеру. Теперь взаимоопределение обнаруживается как *действенность* (*причинность*). (В *Я следует[[138]](#footnote-138)* полагать отрицание и страдание, в *не-Я* — реальность. Ср. I, 145.)

То, чему приписывается деятельность и поскольку *не* приписывается страдание, называется причиной, перво-реальностью. То, чему приписывается страдание и поскольку не приписывается деятельность, называется следствием как результатом действия (das Bewirkte) и не является перво-реальностью. Взятые вместе, причина и следствие есть действие (die Wirkung). (Продукт же действия никогда не следовало бы называть действием.)

с) Противоположности положения «Я определяет себя само»

(раздел D)

Я полагает себя как определенное — определяет себя само, а) Я *определяет* себя. Оно есть определяющее, деятельное; b) Я определяет себя. Оно есть становящееся определенным, определенное, страдающее. Таким образом, Я в одном и том же действии деятельно и страдательно. Решение возможно только такое: Я через деятельность определяет свое страдание и наоборот.

Каким образом страдание можно положить в Я (in das Ich)? В этом нет совершенно ничего странного. Страдание и деятельность — одно и то же. Просто страдание — это лишь ничтожное количество деятельности.

Я мыслю: 1) как выражение деятельности: я действую; 2) как выражение ограничения, страдания. Все прочие виды бытия исключены. (Я определяет свое страдание через деятельность и наоборот.) Любой возможный предикат Я — «Я есмь...» — это ограничение. Через предикат Я включается в очерченную пределами сферу. Например: бытие, реальность — тотальны; Я должно ограничиться, коль скоро мышление должно быть возможным; когда оно действует, оно умаляется. Оно не может быть Я, не совершая вот *этого* конкретного и наоборот. Таким образом, в мышлении: ограничение (страдание) и деятельность, соотнесенная с предметом.

Я: 1) как *определяющее*, поскольку оно полагает себя в абсолютной спонтанности как абсолютную тотальность реальности; 2) как *определенное*, как положенное в определенную сферу, причем в отвлечении от абсолютной самопроизвольности полагания.

Я как охватывающее в себе целый круг всяческих реальностей есть субстанция. Я как положенное не во всецело определенную сферу — акцидентально. В Я есть некоторая акциденция.

Я становится субстанцией только через положение возможных сфер в абсолютный круг; только благодаря возможным акциденциям возникают реальности, способы действия, виды бытия Я. И наоборот: никакая акциденция не мыслима без субстанции.

Субстанция есть вся смена целиком, мыслимая вообще. Акциденция же есть нечто определенное, которое сменяется вместе с каким-либо другим сменяющимся.

Но здесь надо обратить внимание вот на что: субстанция не есть нечто лежащее в основе онтически, нечто пребывающее, сущее (Кант), «не что-либо фиксированное..., но одно только чередование (взаимо-смена)» (I, 204) (недостаточно, но все-таки!).

В субстанции не содержится ничего иного, кроме акциденций. После полного анализа субстанции не остается ничего кроме акциденций. Не надо мыслить никакого «постоянного субстрата», никакого «возможного носителя» акциденций (I, 204). Любая акциденция, т. е. любое отношение Я, есть «*свой* *собственный* носитель и носитель *противоположной* акциденции». Тотальность Я состоит в «полноте *отношения*» (I, 204).

Итак, взаимоопределение как действенность (причинность) и как субстанциальность. Два вида взаимоопределения. Отношение субстанции—акциденции с точки зрения их чередования, каждое есть целое. — Категориальная таблица Канта. Ее искусственность, а также искусственность фихтевского примыкания к ней. И тем не менее! Качество: реальность, отрицание, ограничение. Отношение: присущность и субстанция (substantia et accidens), причинность и зависимость (причина и действие), общность (взаимодействие действующего и страдающего).

Итак, два синтеза. Что они объясняют? Совершенно ничего, если их мыслить отдельно друг от друга, т. е. противоположность сохраняется и усиливается как раз благодаря им; она становится еще шире, концы раздвигаются (ср. иллюстрацию в конце раздела D; I, 144).

Прежде чем предпринять последний шаг, а именно главный синтез максимально удаленных друг от друга концов, необходимо (еще раз) определить (обновлено) ведущую задачу, причем сделать это так, чтобы теперь наметилось возможное решение, которое должно и может появиться только в практической философии.

Вот что получилось: разрешение антитезисов имеет общий характер взаимоопределения; два вида: причинность и субстанциальность. Здесь тоже заметно довольно внешнее присоединение к Кантовой категориальной таблице, но прежде всего заметно то[[139]](#footnote-139), что при характеристике отношения Я—*не-Я* используются те категориальные определения, которые, согласно всему их происхождению, сформировались в области вещей и остаются с ними сообразованными. Правда, говоря о чередовании, Фихте как бы придает этим отношениям б**о**льшую широту и подвижность: взаимные отношения; и у Канта в категориях отношения оно намечается как третье. Ср. категории качества: ограничение, отрицание, полагание. Кроме того, нельзя не заметить, что, говоря об этих двух формах взаимоопределения, Фихте не удерживает единства и действует не очень уверенно, что, впрочем, здесь не имеет существенного значения.

Более важным и решающим оказывается другое, а именно двоякое: 1) преобладание субстанциального отношения; 2) характеристика отрицания, имеющая то же самое онтологическое происхождение («подлинная и высшая задача»).

К пункту 1. Тот факт, что при характеристике «яйности» Я столь центральное значение начинает играть идея субстанции, уже не удивляет — особенно после того, как мы подробно показали, что изначально понятие субъекта никак не связано с «яйным» бытием и начинает играть эту специфическую роль по вполне определенным причинам. Но при этом — пусть даже слабо и без дальнейшего развития — все еще сохраняется основное значение «лежащего в основе» как такового; поэтому именно Я является сферой безусловной возможности обоснования. (Несмотря на то что лежащее в основе — это не вещное наличие какого-нибудь ядра или носителя, имеется в виду именно само сохранение чередования как такового, сохранение и потому удержание полноты чередования.)

Теперь эта черта понятия субъекта полностью проявляется в определении отношения Я и *не-Я* как таковых субстанциальности. Но поскольку это отношение как таковое понимается как отношение взаимоопределения, это означает, что то, что в одном ракурсе является акциденцией, в другом может быть субстанцией и наоборот.

Субстанция в первичном смысле: всё чередование в целом, мыслимое вообще = абсолютный субъект, Я — в том виде, как оно полагается через свою «яйную», т. е. *не* соотнесенную ни с чем другим, абсолютную деятельность. Однако это не-соотносительное, не-конечное, бесконечное Я ограничивается своим предикатом и, будучи таким образом ограниченным, являет собой конечное Я. Ограничение через предикат («я представляю...» или «я стремлюсь к...») всегда со-определено через отношение с *не-Я*; эта отнесенность есть отнесенность собственно ограничивающая.

Следовательно, задачу можно понимать и так: объединению подлежат абсолютное Я и относительное Я, бесконечность и конечность. «Но такое объединение само по себе невозможно» (I, 144). В конце концов, должна обнаружиться полная невозможность такого объединения, т. е. получается, что один из членов этой противоположности должен уступить. Но это означает только одно: конечность должна уступить бесконечности. Поскольку же она сама, т. е. конечность, имеет субъектный характер, это значит, что она должна быть упразднена: «должно остаться одно только бесконечное Я как нечто единственное и всеединое» (I, 144).

В этом «долженствовании», которое тут появляется как необходимое, в этом требовании растворить конечность в бесконечности, в этом возвращении не-действия в абсолютную деятельность, в этом требовании мы должны расслышать абсолютное властное веление разума: услышать то, чего требует «яйность» как таковая.

Не раз указывалось, что это не нечто расхожее, а свойственное только Фихте. Но у него оно появляется только под таким именованием и при определенных условиях, причем сам он не видит всей значимости этого момента и тем более не использует его для определения сущности субъекта. Всякая философия — это раскрытие, связи [?] и опосредствование властного веления разума. (Какой власти? Каким образом? Должно обнаружиться, что это означает.)

Это властное веление исходит не от философа, он просто указывает на него: «Так как *не-Я* никак нельзя соединить с Я, вообще не *должно* быть никакого *не-Я*» (I, 144).

Однако в этом властном велении одновременно содержится высказывание *о* сущности «не-яйного»: оно есть то, чего не должно быть. Но тем самым оно может *быть* им, быть *долженствующим-не-быть* (для Я), т. е. *определенным* *образом* оно как раз должно *быть*. (Субстанциальное отношение. Все «не-яйное» есть акциденция, и определенным образом оно должно сохранять реальность. — Обратим внимание на то, как сам Фихте (в разделе Е) *снимает* оба эти вида, потому что они оказываются недостаточными для того, чтобы понять интенциональность и трансцендентность. Итак, Фихте обратил свой взор именно на этот основной феномен. Не случайно, что тем самым он *наталкивается* на удивительную способность силы воображения. — Не изначальная определенность через что-то, а самоопределение к чему-то. То, что предлежит. Материал!)

Разъясняя природу взаимоотношения между абсолютным Я и Я относительным, между бесконечностью и конечностью, Я и *не-Я*, Фихте не случайно проводит аналогию со светом и тьмой. Чтобы соединить их, мы полагаем сумерки, которые, однако, сами не что иное, как одновременность (das Zugleichsein) света и тьмы. Но в итоге противоречие между тем и другим только «отсрочивается», т. е., по существу, сохраняется. Разрешить же его можно только в том случае, если вообще не понимать свет и тьму как противоположности, но различать их по степени. «Тьма есть только очень незначительное количество света. Именно так обстоит дело и с отношением между Я и *не-Я*» (I, 145).

Здесь мы видим второе: отрицание, заключенное в отношении между Я и *не-Я*, теперь становится отчетливее именно как количественное, как поддающееся исчислению; на это намекалось уже в третьем основоположении, хотя там — совершенно непонятно и произвольно.

Но вот что надо отметить теперь: если противоположность должна пасть принципиально, тогда она не может существовать между принципиально разнородными. *Не-Я* не может быть иного рода, чем Я, хотя первое и отличается от второго. Тогда и остается лишь одно: если не качественное, тогда количественное различие.

Именно здесь становится особенно ясно: для разъяснения природы отношения между Я и *не-Я* привлекаются имеющиеся в распоряжении категории и ищется выход, который при всей его недостаточности все-таки дает какое-то решение. Иными словами, вместо того чтобы опрашивать это отношение само по себе и затем сообразно опрошенному определять те или иные особенности, делается наоборот. Это отношение очерчивается в традиционных, якобы абсолютных понятиях, но поскольку они оказываются недостаточными, на помощь приходит властное веление и то, что оно требует. Правда, мы впали бы в большое заблуждение, считая, что Фихте или других философов можно упрекнуть: дескать, они не видели определенных взаимосвязей и не определили их исходным образом (что обычно и делается в феноменологической критике). При таком подходе не понимают того, что недостаточно просто что-то видеть, да и вообще это видение возможно и обеспечено только тогда, когда налицо проблемы. Только в силу наличия проблемы открывается область «зрения», которое, в свою очередь, уже определяет проблему: здесь одно неотделимо от другого, и в итоге всё гораздо богаче и существеннее, чтобы его можно было свести к какой-нибудь методической формуле.

Старания Фихте — как в направлении разработки противоборства внутри представления, так и в направлении его снятия — только тогда становятся понятными и исчерпываемыми в своем содержании, когда учитывается, что — и каким образом — его направляет существенное усмотрение, хотя и не полностью разъясненное и как раз в целом не достаточно [?] понятое, — *дело-действие*. Отсюда снова и снова — стремление удержать ход дедукции и определить общую направляющую *перспективу*.

d) Сила воображения (раздел Ε)

Итак, предыдущие рассуждения привели нас к двум видам взаимоопределения: причинности и субстанциальности. В них прежде всего показана возможность того, что Я *одновременно* определяет и определяется. Ведь процесс определения (Bestimmen) и становление определенным (Bestimmtwerden) — одно и то же (взаимоотношение). (Дается ответ на два вопроса: куда полагается реальность? Каким образом приходит страдание в Я? (Неодинаково и все-таки!) — Соединение и совпадение, *ego* и *ens*; их объединяет: сила воображения. Ср. I, 213f.)

Но разве тем самым не разъяснено и не сохранено в своем единстве положение «Я полагает себя как определяемое через *не-Я*»? Нет, говорит Фихте, противоречие сохраняется (ср. I, 148). Хотя возможное взаимоотношение между Я и *не-Я* и разъясняется, но разъясняется так, что оба эти *отношения* в их двунаправленности все-таки не могут выяснить и объяснить то решающее, что есть в представлении.

Что же именно? Оказывается, недостаточно того, что Я определяется и одновременно становится определяющим:[[140]](#footnote-140) надо чтобы определяющее как таковое было положено *для* Я как становящегося определенным. В становлении определенным Я должно полагать *себя*, в определении же оно должно определяться *через не-Я* как таковое. Иными словами, это взаимоотношение — не какое-то противоборство слепых процессов, но именно *отношение*, для которого характерно *само*-действие-по-отношению-к...[[141]](#footnote-141) Итак, как относится чередование к Я как таковому? Только этот синтез должен дать результат.

Но, согласно своему методу, Фихте ищет решения в противопоставлении этих двух видов взаимоопределения. 1) Само *Я-бытие* — как возникающее из самого Я — есть независимая деятельность, абсолютное действование. 2) Но *Я*-*бытие*, будучи конечным, ограниченным, есть также страдание, которое само есть то, что оно есть, только в чередовании с деланием: т. е. взаимное делание и страдание. «*Взаимным деланием и страданием... определяется независимая деятельность; и наоборот независимой деятельностью определяется взаимное делание и страдание*» (I, 150).

Эта независимая деятельность Я в себе такова, что она определяет взаимность. *Я-бытие*: самополагание, соотнесенное с этой взаимностью. Я удерживается в этом взаимном чередовании. Оно — не абсолютная для себя Я-субстанция и не соседствующая с собой как бы для себя вещь: на самом деле Я в своем *Я-бытии* как бы парит между Я и *не-Я*. Оно не *парит* между ними как между двумя прочными, ранее утвержденными межевыми знаками: оно как Я есть как раз то, что *образует* это «между», как раз позволяет ему быть в его парении.

Но оно образуется в своих определениях, т. е. способах действования таким образом, что всегда уже безусловно объединяет их и удерживает.

Я — это не сумма нагроможденных друг на друга процессов, где один прекращается тогда, когда начинается второй (деятельность—страдание), не просто отсеченные друг от друга в своем соседстве или следующие друг за другом действия: на самом деле Я продолжает формировать себя в себе. Оно «до тех пор удерживает исчезающую акциденцию, пока не сравнит с ней того, что ее вытесняет» (I, 204).

Проблема единства противоположенных величин — основная проблема теоретического наукоучения — теперь как будто получает неожиданное разрешение: как бы предпринятые ранее диалектические рассуждения не подводили к решению, переход все-таки оказывается насильственным, хотя *исторически* и *по существу дела* — не случайным.

Согласно Фихте, это устояние в чередовании, т. е. эта сохраняющая себя взаимо-смена становится возможной благодаря чудеснейшей способности Я (ср. I, 204). Эта способность — *сила воображения*. Тем самым привносится нечто такое, что ранее в формировании *Я-бытия* как будто не было предусмотрено, привносится нечто чуждое, но тем не менее такое, к чему в своей «Критике чистого разума» обращается Кант — чтобы разъяснить то, вокруг чего точно так же, только на свой лад, хлопочет Фихте. Разница только в том, что теперь все сокрыто и втиснуто в логико-диалектическую [...],[[142]](#footnote-142) хотя в то же время здесь, вслед за Кантом, — вникание в эту способность, опосредованное Фридрихом Якоби.

Сила воображения рассматривается в рамках систематического развертывания дедукции возможности представления. Эта сила вторгается как *разрешающий синтез*, т. е. как спасение идентичности Я и тем самым — спасение единства системы.

Здесь особенно хорошо видно, с каким верховным произволом Фихте и его время обходились с наследием Канта, с помощью которого они предавались свободному конструированию, чтобы при этом все-таки усмотреть нечто существенное. Вот несколько удивительных предложений: «Именно эта почти всегда недооценивавшаяся способность образует из непрерывных противоположностей единство, именно она становится между моментами, которые должны были бы взаимно уничтожать друг друга, и тем самым сохраняет их обоих; именно она одна только и делает возможными жизнь и сознание, и в особенности сознание, как некоторый поступательный временной ряд» (I, 204f); «только для силы воображения существует время» (I, 217). Время временн**о**го ряда. — В настоящей системе доказывается, что «на действии силы воображения основывается возможность нашего сознания, нашей жизни, нашего бытия для нас, т. е. нашего бытия как Я» (I, 227).

Удивительные предложения, заставляющие вспомнить о Канте; однако нигде нет подхода к конкретной проблеме, равно как нет ее развития в контексте вопроса метафизики: налицо одно лишь средство к осуществлению и сохранению системы. Тот факт, что все вбрасывается именно так, покоится не только на том, что Фихте отказывается от более вдумчивого анализа этой способности, т. е. способности воображения, полагая, что это можно наверстать в любое время: дело в том, что у него в основании его начинания по построению системы вообще отсутствует центральная проблема, из которой только и становится возможным истолкование. (По-видимому, в немецком идеализме способность воображения имеет основное значение. На нее, конечно, взваливают немало, причем не объясняя ее природу более исконным образом, т. е. в контексте проблемы метафизики. Он, правда, присутствует у Канта, но присутствует скрыто, и немецкий идеализм, каков он есть, не видит его и не улавливает. В последнее время в разговорах о нем на эту способность не раз указывали как на нечто необычное, но делали это только при рассмотрении Канта в перспективе неокантианской интерпретации, где решающая проблема критики не уловлена.)

Основное отличие не в том, будто Кант — более основательный работник и ремесленник в сравнении с Фихте и Шеллингом и их не менее гениальными свершениями, а в том, что основательность и трудность Кантовой философии — в более исходной и потому медленнее развертывающейся постановке вопроса.

Голый результат теоретической части наукоучения таков: возможность представления восходит к способности воображения. Правда, в свете всего ранее сказанного это не окончательный и не настоящий результат, потому что теоретическое наукоучение вообще не может дать решения, а это значит, что «в практической части нашего наукоучения эта способность возводится к более высокой» (I, 218).

Мы спрашиваем: почему и как именно способность воображения доходит до возможности синтезировать противоположности, т. е. в какой мере она является подлинной взаимо-сменой, образующей упомянутое «между»?

Мы попытаемся ответить на этот вопрос в заключительном изложении теоретического наукоучения. Для этого — вновь обращение к основной проблеме. (Новый приступ, и мы еще ближе к коренному вопросу: толчок.) Ведущее положение: Я полагает самое себя как определенное через *не-Я*. Задача: разъяснить определяющееся становление-определенным, взаимо-делание и страдание как «*яйное*». Отношение абсолютной деятельности к взаимо-деланию, деятельность как *чередующаяся*.

NB: Как бы ни казалось, что именно благодаря структуре и изложению системы и систематической дедукции постоянно рождается некое новое содержание, на самом деле это не так, и более того: всегда присутствует один и тот же вопрос, только в новых формулировках; многообразие терминологии, подразумевающей одно и то же. Так обстоит дело и тогда, когда в конце четвертого параграфа Фихте говорит: «Главным различием является различие между *объединением* (Zusammenfassen) и *встречей* (Zusammentreffen); потому мы глубже всего проникнем в дух установленного положения, если предадимся размышлению о возможности объединения этих различий» (I, 212). (Поясним: «объединение» — это единство, которое исходит из Я: я представляю, я отношусь к какой-либо вещи. «Встреча» же — это единство, которое исходит из вещи: наличие вместе с Я. И то, и другое каким-то образом появляется в представлении. По своему существу оба вида этого Zusammen взаимно принадлежат друг другу.)

Здесь мы видим задачу яснее, если формулируем ее следующим образом: в проблеме представления речь идет о возможности единого восприятия упомянутых объединения и встречи. — Синтез двух синтезов; синтез двух видов взаимоопределения.

Проблема: das Zusammen того и другого как объединение (Zusammenfassen) и встреча (Zusammentreffen). И все-таки проблема синтеза не равновесна (kein gleichgewichtiges), она не распределена одинаково по обеим сторонам. Ведь это обоюдное *Zusammen* в основе все-таки — *единое* Zusammen, исходящее от Я, т. е. это — объединение (Zusammenfassen). Само объединяющее — это объединяющее встречающихся. Объединяющее — без ущерба для самостоятельности другого, для самостоятельности вещи — должно обладать превосходством и в этом первенстве и через него как раз и позволять *не-Я* быть тем, что оно есть, передавать ему его специфическую реальность и наделять его ею.

С другой стороны, если то существенное, что есть в процессе представления, должно оставаться для разъяснения, тогда надо иметь в виду *толчок* (Anstoß), т. е. в этом процессе представляющее Я ограничивается, а это ограничение происходит при *условии толчка* на деятельность Я при полагании им самого себя. *Возможность этого условия* надо объяснять из Я.

Каким образом оно должно быть объединяющим, чтобы вообще мог последовать толчок и тем самым — ограничение? Что, так сказать, призвано к ограничению, должно для этого быть *больше* того, чем оно является до и через ограничение. Здесь речь идет не о каком угодно ограничении, но о сущностном, безусловном ограничении Я, совершаемом через *не-Я*. Вообще по отношению к такому ограничению Я оказывается больше, т. е. оказывается о-граничиваемым только тогда, когда оно в себе без-гранично, неопределенно, т. е. когда оно «уходит в бесконечность» (I, 213).

Поэтому встреча по своей природе должна делать возможной ограничение. Ведь только так *не-Я* может показать себя как таковое *для само-ограничивающегося*, т. е. стать пред-ставленным. Только в том случае, если объединение в самом себе есть взаимо-смена, чередующееся делание и страдание, — только тогда оно может объединять так, чтобы встречающееся как таковое было объединено, т. е. чтобы то, что встречается с Я, обнаруживалось как таковое, т. е. чтобы оно было *за-стигнуто* (an-getroffenes) как *встреченное* (Getroffenes), чтобы было *наличным* как *примыкающее*.

Делать возможным ограничение = быть определяемым в бесконечное в своем становлении определенным: *бытие-бесконечным в конечности*, т. е. постоянное чередование между тем и другим, бытие-чередование, которое в этом противоборстве между бесконечностью и конечностью существует как себя попеременно обусловливающее. «Такая взаимо-смена Я в себе самом и с самим собою, в котором оно одновременно полагает себя конечным и бесконечным, — взаимо-смена, которая состоит как бы в некотором борении с самим собою и таким образом воспроизводит себя самое, когда Я стремится соединить несоединимое, то пытаясь принять бесконечное в форму конечного, то, будучи оттесненным назад, снова полагая его вне конечного и в ту же минуту опять стараясь уловить его в форму конечного, — такая взаимо-смена есть способность *силы воображения*» (I, 215).

Перед нами логически пустая и диалектически формализованная характеристика способности воображения, которая Кантом воспринималась острее и богаче, нежели просто единство спонтанности и рецептивности, деятельности и страдания. (Как раз здесь и не надо останавливаться!)

Сила воображения — это не какой-то определенный вид взаимо-смены, вид чередования, но оно само как таковое. Это способность *парить* между определением и не-определением, конечным и бесконечным; «только разум полагает нечто твердое и полагает тем, что сам он впервые фиксирует силу воображения» (I, 216).

Но взаимо-смену и то парение, которое характерно для способности воображения, Фихте воспринимает только в контексте полагания и противополагания, определения и неопределенности.[[143]](#footnote-143) И как раз этот контекст и не дает ему по путеводной нити собственно метафизической проблемы задаться вопросом о природе силы воображения (чего, правда, не делал и Кант, хотя и по другим причинам).

Вдумчивое рассмотрение покажет, что сама чистая способность воображения коренится во времени как временности (die Zeitlichkeit) и именно оттуда обретает свою сущность. То чередование и парение, которое Фихте видит в творческой силе воображения, можно понять только из времени.

Но все это исконное измерение метафизической проблематики остается для Канта и Фихте тем более скрытым, что вопрос о бытии субъекта и бытии Я как такового не ставится и не выдвигается четко и радикально — по путеводной нити основной проблемы метафизики. С другой стороны, именно здесь, где этого меньше всего можно было ожидать, проблематика «Бытия и времени» присутствует как некая зарница! Внутренняя необходимость.

Однако для Фихте главным остается идеал абсолютного знания и достоверности и — тем самым — непрерывного единого полагания, противополагания и снятия (диалектика). Только отсюда мы понимаем, почему Фихте должен был обратиться к способности воображения словно к какой-то спасительной возможности. Согласно Канту, она одновременно самопроизвольна и рецептивна, деятельна и страдательна, т. е. имеет *противоположение* в самой себе.

Задача, однако, в том, чтобы вообще объяснить противополагание Я и *не-Я.* Пока нельзя предсказать, как следовало бы объединить эти абсолютно противополагаемые величины. Они необходимы для того, чтобы вообще уловить *данности* в нашем духе. Я: я действую, представляю, к чему-то стремлюсь, но все это можно понять только при его соотнесении с силой воображения, т. е. с той способностью, которая имеет противоположение в самой себе. «Мы видим, что то обстоятельство, которое грозило уничтожить всякую возможность для теории человеческого знания, теперь оказывается единственным условием, при котором мы можем осуществить такую теорию» (I, 226).

Сказанное означает следующее: само это в себе абсолютно противоположенное (absolut Entgegengesetzte) является условием возможности продуктивной, творческой способности воображения: второе не могло бы быть без первого. Творческая сила воображения не разрешает упомянутого противоборства: она есть лишь его наиболее концентрированная форма, она коренится в нем. Так как эта способность изначально не что иное, как чередование и противополагание (говоря формально), она некоторым образом может взять на себя основной синтез, правда, не объясняя его.

NB: но тем самым и подавно пропадает все достигнутое — творческая способность воображения, парение, чередование — и становится ясно, что для Фихте главное совсем не это, а другое (полное обоснование системы!). Теоретическое наукоучение не само выталкивает себя за свои пределы, а вытаскивается за них уже заранее наличествующей идеей абсолютной достоверности и обоснования, которые сами определяются тем, что Я понимается как «Я действую», как Я практическое.

Теоретическое наукоучение не может объяснить возможность представления, т. е. получается, что оба пути разъяснения — идеализм и реализм — одинаково необходимы, но, правда, лишь таким образом, что идеализм берет верх и направляет саму постановку проблемы и ее решение.

Решение — идеалистическое и, таким образом, оно означает, что в анализе природы представления предметом вопрошания становится толчок, т.е. реальность «не-яйного» как «воздействующего» на Я. Действенность этого воздействующего, этой причины, ее реальность можно объяснить только из Я. (Но что значит «объяснить *из* Я»? Именно теперь это должно определиться — определиться способ такого объяснения, его *смысл*.) Это означает: причина как основание есть *реальное* основание как основание идеальное (основание реального в идеальном — ср. I, 174ff.). (Основная задача: понимание «яйности». Человек!)

Я полагает *не-Я*, страдание, не-полагание. Это, таким образом не положенное, есть реальное. Нечто в Я не «есть» положено, и это означает: Я полагает его не в себе. Это не-полагание и *его* положенное (Gesetztes) есть то, что оно есть, в полагании Я. Всё, положенное в полагании, помысленное в мышлении означает здесь, у Фихте, *идеальное* (ср. I, 226).

Я есть идеальное основание, подлинное основание реального основания, которое не есть ничто другое.

Как будто бы разъяснено, каким образом толчок — когда он есть, поскольку он есть — может возникать в Я. Но тому, чтобы этот толчок был и чтобы Я было представляющим, в самом Я как представляющем нет и не может быть обоснования. Поэтому ведущее положение остается неким фрагментом до тех пор, пока оно не будет развернуто в единстве со своей противоположностью, т. е. пока не будет развернуто это последнее и, стало быть, — не будет развернуто практическое наукоучение.

Глава третья

**ТРЕТЬЯ ЧАСТЬ НАУКОУЧЕНИЯ.**

**ОСНОВАНИЕ НАУКИ ПРАКТИЧЕСКОГО**

*§ 15. Противоборство между чистой и объективной деятельностью*

Припомним план всего наукоучения. Благодаря экспозиции третьего основоположения и благодаря общему результату анализа основоположений стало ясно: Я и *не-Я* взаимно определяют друг друга. Полагать значит, противополагая и ограничивая, — определять.

[Противоположности:] 1) Я полагает себя как определяющее *не-Я*; 2) Я полагает себя как определенное через *не-Я*. Последнее положение допускает дедукцию, причем так, что к полному разъяснению природы *не-Я* мы все-таки не приходим, но доходим только до того момента, когда становится ясно: *в самой сущности Я затребован факт реальности не-Я*. (Ограниченное полагание, страдание: перенос реальности на...; этот перенос, однако, есть лишь взаимо-делание. «Взаимо-смена»!) Тем самым показано, что *не-Я* с необходимостью принадлежит Я, т. е. оно в себе соотнесено с таковым. В результате получено то, чего не доставало для рассмотрения первой противо-положности. Ведь без теоретического знания и того, что оно обнаруживает, еще совсем не выявлена природа *не-Я*. Если Я должно полагать себя как определяющее *не-Я*, тогда оно пока что вообще не имеет ничего определимого. Теперь же это определимое обеспечено в его возможности, но как раз его происхождение остается проблематичным. (Двойственность *не-Я* — уже при первом введении противополагания, ср. второе основоположение. Поэтому взаимоотношение между теоретическим и практическим наукоучением не является полностью и окончательно прозрачным.)

И если первую противоположность, которая должна стать ведущим тезисом практического наукоучения, мы понимаем правильно, тогда в его рассмотрении как раз, наверное, и заключается подтверждение того, *каким образом* само Я в своем *само*-полагании определяет *не-Я*, дает ему происхождение.

Забегая вперед [?], ведь хотя это так и выглядит и некоторым образом есть *так*, как будто *не-Я* просто примыкает к Я, все-таки, согласно основным положениям наукоучения, так быть не может, потому что все, что есть — и даже бытие *не-Я* — есть в той мере, в какой оно положено *в* Я, *через* Я и *для* Я. (Двойственность не-Я: 1) *не-Я* есть безусловно иное (das Andere); 2) *не-Я* есть все-таки лишь «модификация» Я, ему принадлежащая. — Принадлежность такова, что через нее как раз и выявляется, обеспечивается независимость сущего (ὄv).)

«*Не-Я*» — это сугубо фихтевское наименование того, что противостоит *ego*: это *ens*, вещь сама по себе. Таким образом, в первом противоположении сокрыта проблема происхождения и сущности вещи самой по себе, т. е. проблема представления смещается из области теоретической философии в проблемное поле философии практической, коль скоро первое противоположение должно стать ее ведущим положением; т. е. проблема вещи самой по себе — это проблема практической философии. То, что это действительно так, в дословной формуле этого противоположения проявляется лишь вчерне: себя самое и все другое определяющее, себя безусловно полагающее, самополагание Я в целом, его действование, πράξις как таковая.

Метод предначертан в соответствии с теоретической наукой: развертывание антитезисов, снятие и объединение. «Но существует один более краткий, а потому и не менее исчерпывающий способ его рассмотрения» (I, 247).

Причину этого можно легко понять. Ведь какой бы очевидной ни была параллель между двумя противоположностями, содержащимися в третьем основоположении, теперь, после реализации теоретического наукоучения, она далеко не очевидна. В нем было выявлено нечто такое, что, как и все содержание наукоучения, принадлежит Я, высказывается именно о «яйности». Именно потому, что все здесь связано с систематическим ходом изложения и систематическим же объединением, практическая наука не может пройти мимо того, что было получено в теоретической части, и одним прыжком вернуться к началу: наоборот, она должна считаться с тем, что было достигнуто. Но что это значит? (Нельзя считать, что теоретическая часть не предшествовала практической; что они как бы соседствовали друг с другом без всякой связи.)

В самом представлении сокрыто противоборство; путь к разъяснению его возможности; тем не менее оно не устраняется и даже если бы устранялось, тогда как раз выявлялась бы необходимая принадлежность процесса представления к Я. Это означает следующее: Я определено через *не-Я*; оно есть интеллигенция (intellectus, разум, теоретическое суждение, познание). Совершенно независимо от того, как обстоит дело с противоборством, имманентным представлению, оно само — как процесс представления, как возможность определять себя через *не-Я* — противоположено сущности Я, но как принадлежащее «яйности».

Теоретическое наукоучение выявляет ту противоположенность, которая уже обнаруживала себя, но которая только теперь дает о себе знать со всей остротой, причем это не только противоположение внутри теоретического Я, но и противоположность между теоретическим Я (интеллигенция) (Intelligenz) и абсолютным Я как чистой деятельностью. (Процесс представления противоречит «яйности» вообще; с другой стороны в самом себе он принадлежит Я.)

Противоборство между ограниченным и безграничным Я: это и есть подлинный антитезис, «главный антитезис» (I, 247).

Если Я должно быть единогласным в самом себе, тогда это противоборство должно разрешиться. «Средство объединения» — «практическая способность», характерная для Я. До сих пор эта способность только постулировалась, но ее надо доказать. Это возможно лишь в том случае, если будет показано, что «сам разум не может быть теоретическим, не будучи практическим: в человеке невозможна никакая интеллигенция, если в нем нет некоторой практической способности» (I, 264).

Теперь мы и подавно улавливаем сцепление обеих частей: практическая — не для того лишь, чтобы завершить теоретическую, но теоретическая — как раз для того, чтобы выявить практическую в ее необходимости и первенстве.

Поэтому необходимо развить основную антитезу и тем самым войти в средоточие «яйности» и знания о ней — наукоучение. (Теоретическое Я—абсолютное Я; ограниченное—безграничное Я; конечное Я—бесконечное Я; объективная деятельность—чистая деятельность. Оба Я суть объективные деятельности, но только в различном смысле. Соответственно: полагать себя конечно и полагать себя бесконечно.)

1) Я как интеллигенция — зависимо. Хотя способ представления в процессе представления положен через Я, но тот факт, что Я вообще есть интеллигенция, что Я представляет (*daß* das Ich vorstellt), положен чем-то другим: *толчок*. Толчок должно совершить до сих пор полностью неопределенное *не-Я*.

2) Я полностью независимо. Как Я оно есть (в том, *что* и *как* оно есть) Я-бытие, т. е. самополагание.

Эту противоположность можно понять и так: Я — объективно, т. е. это деятельность, *соотнесенная с объектом*, но Я же — *чистая* деятельность. Я — это интеллигенция и Я же — это вообще «яйность» как таковая.

Эту противоположность надо снять. Это упразднение, или снятие становится доказательством сквозного самоопределения Я. Каков путь разрешения этой основной антитезы, которая вкратце состоит в том, что Я есть Я теоретическое? Упразднение противоборства между чистой и объективной деятельностью!

*§ 16. Спасение интенциональности*

Эта [объективная деятельность] как бы вносит смуту в *Я-существо*, потому что она связана с *не-Я*. Но тогда упразднение противоборства = упразднение *не-Я*? Но это противоречило бы второму основоположению, согласно которому природе Я свойственно противополагание. Следовательно, надо упразднить не *не-Я*, а зависимость Я как интеллигенции от этого *не-Я.* Но если в природе интеллигенции остается эта соотнесенность с *не-Я*, и если она и должна оставаться, тогда зависимость представляющего Я от *не-Я* надо снять таким образом, чтобы то, *от чего* представляющее Я зависит как таковое, со своей стороны зависело бы от Я. (Упразднить зависимость процесса представления от чего-то как такового! Но это означало бы разрушение интенциональности! На самом же деле не так, а так, чтобы при ее сохранении все-таки представленное как таковое (das Vorgestellte) раскрывалось бы как «*яйное*» и таким образом интенциональность сохранялась бы и определялась.)

Но это означает, что Я само должно определять то до сих пор неопределенное *не-Я*, которому приписывается упомянутый толчок. Однако тогда получается вот что: *не-Я*, которому в отношении представления как раз следует быть причиной, деятельностью (в его направленности на интеллигентное Я (intelligente Ich) как Я страдающее), это *не-Я* теперь само должно быть страданием, причем таким образом, что упраздненная в нем реальность полагается в Я (ins Ich). Теперь *не-Я* должно быть *продуктом действия* Я как Я абсолютного. Как таковое оно должно передать деятельность этому абсолютному Я. Что оно есть как таковое? *Противостоящее*.

Зависимость представляющего Я упраздняется и тем самым спасается абсолютность и чистота Я, чистота его сущности, коль скоро *представляемое не-Я* определяется непосредственно со стороны Я, а представляющее Я опосредствованно тоже со стороны Я и, стало быть, не со стороны *не-Я*.

Таким образом, для разрешения противоборства *требуется*, чтобы Я имело причинное отношение к *не-Я*. Это следует из сущности Я. Но требование, которому вверено разрешение упомянутого противоборства, содержит внутреннее борение в самом себе. Утверждается, что Я не может иметь никакого причинного отношения к *не-Я*. Ведь в противном случае *не-Я* просто перестало бы существовать и само превратилось бы в Я. Но само Я — согласно второму основоположению — противополагает себе *не-Я*, и, следовательно, это последнее не может быть упразднено, если сущность Я должна сохраниться.

Таким образом, из сущности Я вытекает следующее: 1) всё должно быть только Я; 2) должно быть противополагание. Следовательно, налицо противоборство в самой Я-сущности. Надо схватить опосредствование. Между чем и чем? Межу тем, что теперь выявляется: бесконечным, неограниченным Я и Я конечным, ограниченным.

Противоречие было бы неразрешимым, если бы бесконечная положенность Я была бы полаганием *в том же самом смысле*, что и конечная. Поэтому надо спросить: в каком смысле Я положено бесконечно, а в каком — конечно? Каково различие между полаганием-себя-бесконечным и полаганием-себя-конечным в отношении одного только действия самополагания?

Полагание-бесконечным: такое полагание, которое не наталкивается на конец и возвращается к самому себе как деятельное в себе: чистая деятельность, у которой совсем нет объекта; математическая точка, в которой нельзя определить никакого направления и вообще ничего (ср. I, 273).

Полагание-конечным: сталкивание с чем-то там, где у полагания конец, где ему что-то противостоит. Это означает: полагать предмет, полагать объект, объективное. В самой сущности объективной деятельности заключено противостояние ей.

Деятельность должна быть одной и той же в обоих отношениях: бесконечном и конечном, чистом и объективном, но тогда возникает необходимость в «связующем звене». Это возможно только тогда, когда Я своею чистой деятельностью определяет себя к деятельности объективной. Т. е. речь идет о само-определении к объективной деятельности, когда в каком-то смысле делается возможной объективность, дабы само Я стало объективным (Само-определение к *не-Я* — *возможность противостояния*.) Чистое Я объективно, но и объективно деятельное (das objektiv Tätige) тоже объективно: в результате — различный смысл «объективного», причем таким образом, что именно эта различность и образует единство их обоих.

Это означает следующее: бесконечная деятельность, взятая в ее объективности, есть условие возможности объективной деятельности конечного полагания. Чистая деятельность есть условие того отношения, без которого невозможно никакое полагание объекта. Ведь даже чистая деятельность делает возможным нечто вроде противостояния вообще. Деятельность вообще может встречать противоборство только в том случае, если она в самой себе определена.

Но эта бесконечная деятельность, будучи бесконечной, все-таки не может направлять себя в сторону определенного (das Bestimmte). Не будучи определяемой со стороны ограничивающего иного (begrenzendes Anderes), она тем не менее должна полагать так, чтобы, не полагая ничего определенного, делать возможной предметность вообще. Бесконечная деятельность совершает это только в том случае, если для нее характерно *стремление*. (Направлять себя *на*..., но не *к*...; причем направлять так, чтобы это «*на что*» (Worauf) как таковое *образовывалось* именно в самонаправлении. Самому определять себя к тому, что делает возможным противостояние, значит: устремляться; бесконечное стремление, устремление к себе самому, одно только стремление!).

Чистая деятельность Я есть бесконечное стремление. Как абсолютная деятельность, которая возвращается в самое себя, она одновременно стремится сохранить себя, т. е. стремится к тому, чтобы всё было положено в Я и как Я.

Но поскольку в бесконечной деятельности скрыто стремление, в ней раскрывается не-равенство, выявляется нечто чужеродное. То, что присутствует в Я как противоположное и что должно быть преодолено в его стремлении, *устремляется против* чистого Я, т. е. против его стремления быть абсолютно самотождественным.

Чистая деятельность как стремление есть полагание. Но что в ней полагается? Не нечто действительное, не что-то определенное и ограниченное, а то, что было бы, если бы в Я безусловно была положена вся реальность, т. е. если бы ему ничто не было противоположено. (Безусловно уступающее или безразличное никогда не могло бы быть схвачено. Напротив, стремление к: *на что* (Worauf) — то, что было бы, если его нет, но что одновременно — поскольку речь идет о стремлении Я — служит мерилом: то, что было бы, если его нет; то, чему следует быть, хотя никогда — в полной мере.)

Однако поскольку Я имеет сущностное противоположение по отношению к самому себе (второе основоположение!), то, что положено в абсолютном стремлении, есть то, что *было бы*, если бы...; одновременно оно есть то, чему следовало бы быть — т. е. идеальный мир.

Абсолютное стремление бесконечной деятельности полагает идеальный мир как тот, с которым должен согласовываться каждый действительный мир. Но сам действительный мир может быть таковым — т. е. вот так определенным, так-то и так-то широко противостоящим — только в том случае, если Я вообще открыто устремляется в бесконечное. (Я есть определяющее.)

Стремление чистой деятельности направляется на один только *воображаемый* объект, а конечная — объективная — деятельность обращена на действительный объект. Тем самым выявлена объективная различность, но в то же время — внутренняя связь того и другого, т. е. абсолютное причинное воздействие чистой деятельности на *не-Я*.

*Не-Я* положено не как действительный объект (т. е. онтически), но как *возможность* объективности вообще.

Единство между бесконечным и конечным Я, т. е. тождество Я может быть сохранено только при том условии, если чистая деятельность Я является в этом смысле каузативной по отношению к *не-Я*; т. е. удостоверение Я как объективного, как теоретического через Я практическое. В этой требуемой причинности и самом требовании должна проявиться сущность *практического*.

Подтверждение того, что теперь внезапно дает о себе знать как некое усмотрение, было найдено апагогически. Такой ход доказательства обусловлен и методом наукоучения в соответствии со всей его структурой. Но должно существовать и прямое, генетическое доказательство требования *абсолютной причинности*, т. е. этого стремления (ср. I, 271ff.). (Если мы снова отвлечемся от процесса доказывания и его достоверности и обратимся к одному только содержанию, которое дает о себе знать по ходу дела, тогда, после всего уже сказанного, оно раскрывает нечто такое, что есть «яйность» в своем существе.)

Деятельность, выходящая *за пределы* объекта, становится стремлением — именно потому, что она выходит *за эти пределы*. Чтобы стремление могло стать тем, что оно есть, уже должен наличествовать объект. С другой стороны, объект, нечто противостоящее есть только благодаря стремлению, т. е. *выхождению Я из себя самого*; оно должно быть основанным в одном только *Я*.

Говоря совершенно общо: «Но если *не-Я* вообще должно полагать нечто в Я, тогда условие возможности подобного чужого влияния должно с необходимостью быть обосновано в самом Я, в абсолютном Я, причем до всякого действительного постороннего воздействия; Я должно исконно и безусловно полагать в себе возможность того, чтобы нечто на него воздействовало; оно должно — без ущерба для своего абсолютного полагания через себя самое — быть как бы открыто и для некоторого другого полагания» (I, 271f.). — (Что из этого получается? Каково теперь понятие практического «Я»?)

Итак, в самом Я уже присутствует некоторая разность; в нем должно обнаруживаться нечто чужеродное, нечто такое, что надо отличать от него самого. Итак, нечто чужеродное в Я — и все-таки некоторым образом однородное.

Сущность Я = деятельность; гетерогенное должно иметь такой характер, коль скоро его надо приписать Я. Деятельность как таковая не может быть чужеродной, в крайнем случае таковым оказывается одно только ее *направление*. Чистая деятельность выходит в бесконечное: поскольку же она получает толчок, получается так, что она *возвращается* в себя самое. Налицо *противодействие*, *оказанное Я* (dem Ich *zuwider*).

Но вот вопрос: чистая деятельность выходит в бесконечное и все-таки, как чистая, она возвращается в себя самое, причем таким образом, что все это и есть сама реальность — как требование сущности Я. Но Я одновременно должно полагать себя как положенное через себя самое.

Однако поскольку точно так же существует требование толчка, это значит, что Я не выдерживает бесконечности, но возвращается в себя, т. е. оно рефлектирует над собою относительно того, действительно ли оно вбирает в себя всю реальность. Тем самым *оно открывается*; благодаря этому оно устремляется в бесконечность с *идеей* абсолютности. (Через это «для себя», как таковую положенность, оно полагает *возможность* того, чтобы в нем было и такое, чего в нем нет через себя. В для-себя-бытии оно открывается. — Причем не само-направление-на, а самость.)

В этой рефлексии лежит: *о чем*... себя; и также: вся ли реальность или нет; противополагание, различие, основоположение. Оно открывается как оно само и при этом знает себя как *то*, что должно быть. В основе своей самости — практично, и тем самым — как такое сущностное отношение к чему-то вовне.

Это иное никогда не приходит в Я со стороны; то, что это Я имеет, оно имеет из себя самого. Это противоположенное, это иное имеет задачу приводить в движение Я, чтобы действовать. (Это иное только чувствуется, оно не познается. Оно есть то, что стремится изменить практическую способность — тягу к реальности.) Но действование — это его существование; присутствовать.

Со стороны своего *существования* Я зависимо: что оно *есть* (daß es ist); что же касается *определений* его существования, то, напротив, если оно есть, оно совершенно независимо, свободно. «Точка, в которой мы обретаем себя самих, когда впервые овладеваем такой опосредствующей способностью свободы, зависит не от нас; но тот ряд, который будет описываться нами из этой точки и вовеки, будучи мысленно взят во всем его целом, целиком зависит от нас» (I, 279).

Наукоучение *реалистично*; оно допускает наличие силы, независимой от конечных существ; эта сила — основное условие их действования. Но в то же время наукоучение по своей природе *трансцендентально*: в том смысле, что все положенное как таковое — без ущерба для его реальности — все-таки должно объясняться из Я. «Всё — со стороны своей *идеальности* — зависит от Я; со стороны же *реальности* само Я оказывается зависимым; однако для Я нет ничего реального, что не было бы также идеальным; следовательно, в нем идеальное и реальное основание — одно и то же» (I, 280).

*Не-Я* надо рассматривать с разных сторон. И взаимодействие Я с этим «двусторонним» *не-Я* (1. само реальное; 2. реальность реального как коренящаяся в идеальности) есть «последнее основание всякого сознания» (I, 282).[[144]](#footnote-144) (Никакой момент не является реальным, если в нем не *наличествует* эта независимая реальность; никакой момент не является идеальным, если в нем именно эта реальность не *представляется*.)

Я может полагать себя «как ограниченное через *не-Я*, когда оно не рефлектирует над тем, что оно само полагает такое *не-Я*, которое его и ограничивает; это же Я может полагать себя как ограничивающее *не-Я*, когда оно над этим рефлектирует» (I, 281).

Конечный дух вынужден полагать нечто «абсолютное», но это «абсолютное» есть то, что оно есть и как оно есть, только «для него», конечного духа (I, 281); «для» него: 1) чтобы оно действовало (ради него); 2) только ему доступное (данное). — Я полагает себя *для* себя; и все, что оно полагает, «для» [него] (первое основоположение).

Вещь сама по себе есть нечто для Я и в Я и тем не менее — не в Я: «Следовательно, мы имеем нечто противоречивое, что тем не менее непременно должно быть положено в основание всего нашего философствования» (I, 283).

Середина между обеими системами [реализма и идеализма]: критический идеализм, реал-идеализм, идеал-реализм (срединный путь, т. е. ни первое, ни второе, но все-таки так, чтобы идеализм брал верх).

«Парить в самой середине» этого противоречия (онтологическая дифференция, трансцендентность). Таково дело творческой силы воображения, и «от этой способности зависит, философствуют ли люди со смыслом или без него» (I, 284).

Основное усилие: весь человек должен постигать себя в своей «яйности» (ср. примечания к I, 176 и I, 284). «Французская революция, наукоучение Фихте и „Мейстер" Гёте — вот величайшие тенденции эпохи». Фридрих Шлегель (А 216), фрагмент из рецензии в журнале «Атенеум».[[145]](#footnote-145)

Раздел второй

**ПРОМЕЖУТОЧНОЕ РАССУЖДЕНИЕ О РАННЕМ ШЕЛЛИНГЕ**

*§ 17. Примечательная узость Фихтева предприятия и юный Шеллинг*

Ориентация на ведущую проблему: метафизика (формальное проблемное понятие) — наукоучение. (Истина: в прохождении через идею достоверности. Достоверность в определенном полагании: Декарт, Кант. Как этим предрешается природа истинного и каково это с точки зрения содержания?)

Основной вопрос метафизики: вопрос о бытии и вопрос о человеке, конечность, трансцендентность. Вот-бытие в человеке, причем так, что коренным образом задействуются все сущностные отношения, которые и определяют проблематику. Полное *бытие-в-мире* в полноте сущностной возможности и в жесткости совершенно не согласных друг с другом черт; не в смысле полноты накопления, чтобы ничего не отсутствовало: нет, сущность и понятие человеческого бытия сущностно иные, несмотря на всю крайность и формальную достоверность Фихтева понятия. «Единогласие» — «формальное», но тем самым — один лишь *обманчивый свет*!

У Фихте же напротив: «Я», причем «Я полагаю» (апперцепция: Кант, Декарт); система, достоверность, но не истина: ни всей полноты вот-бытия, ни тем более сущего в целом. (Истина только в прохождении через разработку системы, через достоверность и при этом — совершенно определенное усечение проблематики: не в относительном, количественном смысле, как если бы что-то было забыто и не была соблюдена вся полнота, а в том сущностном, что принадлежит истине самого вот-бытия.)

Хотя действие, делание — абсолютны и непрерывны, но все-таки: как это сказывается на отношении «Я» к миру?

Как бы наукоучение ни учило реализму, отношение к реальному и само реальное схватываются им недостаточно. Для того чтобы исходить из реального, исходить из наличного, понимаемого в более широком смысле, необходимо сосредоточиться на наличности как характеристике «не-яйного» и не заострять внимания на том, что для Фихте является решающим и составляет реальность реального: на том, что *не-Я* должно быть преодолено и что оно *есть* только для того, чтобы *перестать быть*. У Фихте отношение к *не-Я* не позволяет этому сущему, т. е. *не-Я*, быть в его исконной бытийности; хотя речь и идет о страдании и перенесении, но с самого начала все это предполагает определенные границы и подчинено единственной цели — преодолению не-Я. (Не-Я — это 1) не только иное (das Andere), ἕτερον, οὐ ταὐτόν, но и 2) то, что — если смотреть с точки зрения Я — *не должно быть*, μὴ ὄv. — Даже Кантово понятие природы — в контексте превратного истолкования «Критики чистого разума» и переистолкования этого разума в *чистую практику* — никак не дает о себе знать.)

Вопрос о том, не имеет ли это «не-яйное» своего собственного изначального веса, у Фихте даже не появляется, а более принципиальный вопрос о том, не накладывает ли в конечном счете — и притом сущностным образом — *и* *это* самобытное сущее своего отпечатка на бытие Я и не несет ли оно это Я на себе, — этот вопрос тем более не ставится в рамках той постановки вопроса и той систематики, которые мы видим у Фихте.

Это Я пребывает в обособленном величии своего полагания, пребывает в себе (предельная позиция Декарта!) и может иметь отношение лишь к тому, что напротив, причем иметь в том смысле, что это «противолежащее» должно быть преодолено, потому что оно *противостоит* Я-бытию.

Говоря более общо и неопределенно, можно сказать так: система наукоучения охватывает лишь теоретическое и практическое отношение; теоретическое в общем и целом, а «практическое» — в опустошении полагания как такового и себя-самого-полагания (которое целиком должно быть им самим). Получается, что природе, в ее самобытности и самодействовании, не остается места, а искусство — как основная форма действования, формообразования и одновременно разбирательства с миром — вообще никак *не присутствует*. Это не означает, что всё фактически должно быть втиснуто в систему — в смысле охвата всего, что есть: принципиально говоря, речь идет о возможности (насколько изначально широко и насколько содержательно совершается полагание, чтобы...).

Кант же [напротив, не ограничивает свою философию] критикой теоретического и практического разума. Критика способности суждения: искусство и органическая природа. Как раз потому, что Фихте ссылается на Канта и притязает на его полное и более систематическое понимание, — как раз поэтому позиция наукоучения — уже по отношению к одному только Канту — не могла не быть узкой. Это тем более так, что именно «Критика чистого разума» начала оказывать воздействие на современников и наложила свой отпечаток на становление романтизма. Однако речь шла не только и не в первую очередь о дополнении к системе и всесторонней доработке Кантовой критики: сама жизнь воспротивилась тому насилию, которое оказывала система Фихте, хотя, конечно, воспротивилась не в смысле противостояния, а в смысле необходимого дополнения.

Это и произошло в работах молодого Шеллинга. Со свойственной ему проницательностью он одним из первых понял Фихте (а это, в принципе, означает, что он сам столкнулся с теми же проблемами[[146]](#footnote-146)) и поначалу всецело сопутствовал ему в его начинаниях. Но помимо этого Шеллинг сразу ощутил стремление — отчасти под воздействием «Критики способности суждения» и применительно к характерно богословской и мифологической проблеме[[147]](#footnote-147) — *дополнить* наукоучение. Оно постепенно нарастало начиная с 1797 г. и яснее и полнее всего заявило о себе в сочинении «О мировой душе» (1798). Уже один этот заголовок свидетельствует о той *основной позиции*, которую никак нельзя совместить с Фихтевой, хотя позднее Фихте некоторым образом и попытался это сделать, что привело к разрыву между обоими мыслителями (правда, никак не обоснованному в собственной проблематике).

Для самого Шеллинга упомянутое стремление дополнить скоро превратилось в противостояние. Но это значит, что натурфилософия стала для него средоточием философии вообще или, точнее говоря, тем, что в корне определяет философию в целом.

Здесь пока что — лишь общая характеристика Шеллингова философствования в аспекте его принципиального своеобразия. Отдельный разговор о том, как благодаря этому намечается поворот в основной проблематике и как потом этот поворот оказал свое влияние на Гегелеву постановку вопроса. Однако как бы ни были сильны в философии Шеллинга — в контексте воздействия, оказанного Фихте и Кантом,[[148]](#footnote-148) — природа и искусство (природа как определенная сила и искусство как основная тенденция творческого формообразования), ее ни в коей мере нельзя сводить лишь к этому и ограничивать следующей привычной формулой: натурфилософия и эстетика. Ни первое, ни второе не затрагивают самого существа его философствования. Хотя все трое — Фихте, Шеллинг, Гегель — выходят из теологии, в Шеллинге это чувствуется сильнее всего, каким бы малозаметным оно ни казалось (мифология, миф!). Фихте, Шеллинг, Гегель: 1) каждый по-своему — целое; 2) каждый на свой лад — принципиальное обоснование.[[149]](#footnote-149) Сила и внутренний разлад его жизни в сравнении с Фихте и Гегелем.

*§ 18. Натурфилософия Шеллинга*

Если мы припомним полное название упомянутого труда («О мировой душе»), нам станет ясно, какова его связь с Фихте и каков характер задуманного дополнения. Итак, заголовок гласит: «О мировой душе. Гипотеза высшей физики для объяснения всеобщего организма. О соотношении реального и идеального в природе, или разработка первых основоположений натурфилософии на основе начал тяжести и света» (1798).

Здесь надо обратить внимание на троякое: 1) идею всеобщего организма; 2) соотношение реального и идеального в природе («не-Я»); 3) гипотезу высшей физики.

К пункту 2

Мы исходим из второго пункта, потому что в нем содержится нечто уже известное и к тому же именно это соотношение было основной проблемой наукоучения. В соответствии со своим основным настроем наукоучение рассматривало это соотношение как соотношение полагания и противополагания или как их синтез. Одним словом, как таковое соотношение реального и идеального *в* Я,[[150]](#footnote-150) которое должно заключать в себе всю полноту реальности. Но теперь: соотношение реального и идеального *в природе*. Таким образом, перед нами совершенно иной подход. Кажется, что отправная точка и то измерение, в котором развертывается наукоучение, упразднены. Фихте *исходил* полностью из Я, теперь оно *перемещается* в само «неяйное», причем так, что уже не понимает его именно как «не-яйное», т. е. непременно в его соотношении с Я, но понимает в нем самом как таковом.

Теперь речь идет совсем не о том, в какой мере это удается и удается ли так, чтобы вообще можно было отказаться от наукоучения и той книги, в которой оно представлено: речь идет только о том, чтобы прояснить замысел такой постановки вопроса.

Она стремится выдвинуть на первый план рассмотрение идеи природы как *целого*.[[151]](#footnote-151) Таким образом, становится ясно, что речь идет об упразднении противопоставления между неорганической и органической природой. Противоположность между механизмом и организмом, которая довольно долгое время препятствовала прогрессу естественной науки, должна исчезнуть. Согласно Шеллингу, это происходит благодаря понятию *всеобщего организма*.

К пункту 1

Механизм вообще не представляет собой ничего самостоятельного: это просто нечто отрицательное по отношению к организму. Где нет организма, нет и никакого механизма. В соответствии с этим возникает задача определить идею организма вообще.

Шеллинг пишет: «*Организация* в моем понимании вообще не что иное, как остановленный в своем движении поток причин и действий. Только там, где природа его не задержала, он продолжает течь (по прямой линии). Там же, где она его задерживает, он (совершая круг) возвращается к самому себе. Таким образом, не *всякая* последовательность причин и действий исключена понятием организма; это понятие обозначает только ту последовательность, которая, *будучи замкнутой в известных границах*, возвращается к самой себе».[[152]](#footnote-152)

Шеллинг исходит из последовательности причин и действий, т. е. некоторым образом все-таки из механического понятия природы: если препятствия не возникает, поток устремляется вперед по прямой линии, и тогда мы имеем дело с механизмом; если же возникает препятствие, начинается движение вспять, и тогда перед нами организм. Таким образом, организм не исключает всей последовательности причины и действия, т. е. он не представляет собой противоположности механизму. Организм — это определенный вид последовательности: замкнутой в определенных границах, возвращающейся в самое себя.

Но здесь сразу же обнаруживается обратное тому, к чему стремится Шеллинг, а стремится он к идее всеобщего организма. Ведь теперь получается, что организм — это как раз частный случай механизма: просто теперь это механизм, встретивший препятствие и устремляющийся назад в себя самого.

Но, согласно Шеллингу, надо философски доказать, что всеобщий механизм, обращенный в бесконечное, невозможен; неограниченный механизм разрушил бы сам себя в смысле полной несостоятельности — ведь совершенно ничего не удается, поскольку ничто не поддается определению и ограничению. Мир бесконечен только в своей *конечности*. «Мир» — природа в целом — должен встречать препятствие, т. е. он есть всеобщий организм и как таковой он сам есть условие механизма и тем самым — нечто позитивное по отношению к нему. Неорганическую и органическую природу связывает одно и то же начало. «Жизнь» — это «непрестанная борьба организма за свое тождество».[[153]](#footnote-153) Древние: как «мировая душа» (Тяжесть и свет. Жизненный взор — внутренне противообращенный — снаружи [?] тьма.[[154]](#footnote-154))

Характеристика природы в этом начале дается по путеводной нити противополагания: притяжение и отталкивание, негативное — позитивное. Этот принцип представляет устремляющуюся силу в ее единстве и ее же противоборстве. — Ср. Кант, «Метафизические начала естествознания», 1786: Общее учение о природе: Онтология. Особое учение о природе (четыре основных части): форономия, динамика (сила притяжения и сила отталкивания), механика, феноменология (данность движения как явление).

Не требуется пространных рассуждений, чтобы показать, что здесь в природу вкладывается каркас, характерный для наукоучения; формальная структура Шеллингова *Я-понятия* ясна: полагание—противополагание (положение—отрицание), причем они не уходят в бесконечное, неопределенное, но остаются определенными и ограниченными. Само Я есть нечто такое, что через свое ограниченное отношение к не-[Я] вынуждено возвращаться в себя самое. Единство и тождество Я — единогласие и противоборство. (Как бы сама природа ни являла собой некое противоположение (не говоря уже о принципиальном вопросе, касающемся возможности такого схематического построения), вопрос о том, достаточна ли подобная «Я»-интерпретация (даже если она оправдана и необходима) и не является ли она сама слишком «логической», практически не ставится. Нельзя сказать, что само вот-бытие властно пронизано сущим. Нет ни *не-Я*, ни чего-то «в себе»: опять одна только рефлексия по поводу традиционного противопоставления: res cogitans—res extensa.)

Это надо непременно иметь в виду, потому что такой подход характерен для натурфилософии Шеллинга. Точнее говоря, Шеллинг не видит, как он — пусть смутно и лишь в общих чертах — выводит всю структуру природы как организма из вполне определенной и — как мы знаем — логической характеристики Фихтева *Я-понятия*.

К пункту 3

Прибегая к такому построению, Шеллинг хочет добраться до самой высшей природы, причем из нее самой. Если сравнить оба метода, то получается следующее: подобно тому как в первом основоположении наукоучения с самого начала полагается сущность всей «яйности», у Шеллинга природа целиком должна определяться в себе и из себя.[[155]](#footnote-155)

Однако на первых порах это начинание мыслится как необходимое дополнение к наукоучению Фихте — в смутной догадке, что в наукоучении реальное, по-видимому, не заявляет о себе в полную меру. Природа конструируется с помощью творческой силы воображения, без уяснения того, в чем же, собственно, своеобразие проблематики, поднятой в наукоучении, но якобы в согласии с замыслом Фихте. «Дополнение» означает: идеализм не должен быть упразднен. (Хотя уже намечается некоторое критическое восприятие того, каким образом сам Фихте пытается объяснить «природу»: в духе «естественного права», что Шеллинг называет «рискованнейшим вздором».[[156]](#footnote-156) С другой стороны: философия человека не равна наукоучению. См. «Идеи к философии природы», 1797. — Принципиальное критическое примечание. Природа и человеческое существование, трансцендентность, субъект-объект.)

Теперь деятельность Я-сущности воспринимается как движение самой природы. Поскольку природа «неяйна», она не может действовать, но тем не менее она совершает свое *делание*, а поскольку это делание — не просто последовательная связь причины и действия, но возвратное течение в себя самое («формообразование»), благодаря этому нечто производится: деятельность и движение — это не действие, а *творение*.

Шеллинг стремится привнести в эту схему достижения тогдашнего естествознания, а также идеи зарождающейся романтической натурфилософии, т. е. конструировать природу с помощью этой схемы. Поначалу он целиком движется в русле Кантовой полярности (противоположности суть само существенное) — до тех пор, пока вопрос синтеза не становится все более и более настоятельным и формальная структура системы природы не принимает той трехчленности, которую мы наблюдаем в *Я-структуре* Фихтева наукоучения. (Гравитация, электричество, химический процесс — тезис, антитезис, синтез, причем так, что все исходит из *целого продукта* как тождества противоположностей вообще. Это как бы неразвернутое тождество разрешается в противоположности, причем не в некие единичные продукты, но в двойственность продуктивных, *творческих процессов*.)

Но как раз благодаря этому, т. е. поднимая вопрос о первичном тождестве и единстве, Шеллинг вынужден выйти за пределы своей первоначальной позиции. Он все больше склоняется к тому, чтобы уравнять в правах натурфилософию и наукоучение (т. е. трансцендентальную философию, или Я-философию). Акты Я, деятельность и взаимосвязь которых представляет наукоучение суть акты, существующие в природе. «Природа [есть] лишь зримый организм нашего рассудка».[[157]](#footnote-157) Не только реальное познается через идеальное, но «идеальное, со своей стороны, также [должно] проистекать из реального и находить в нем свое объяснение».[[158]](#footnote-158) Обе науки суть единое и представляют собой лишь противоположные направления.[[159]](#footnote-159)

Но этим дело не ограничивается: вскоре равноправие утрачивается и трансцендентальная философия оказывается в подчинении у философии природы. Теперь сама Я-сущность — это только организм внутри всей организации как таковой. Идеализм истинен лишь потому, что процесс развертывания Я-сущности, которую он представляет, своими корнями уходит в саму природу. Идеалистическая конструкция, с точки зрения ее законности, — не нечто, соседствующее с природой, не что-то такое, что принесено ей в жертву: на самом деле она вырастает из природы как закон ее самобытнейшей организации. Лейбниц! (Философствовать о природе = творить природу, полагать ее в становление, а само Я — лишь продукт этого становления. — Но необходимость и свобода.)

Таким образом, только теперь обнаруживается полное значение Шеллингова начинания. Даже если понятие механизма принципиально исключается уже в самом начале и опасность метафизического материализма устраняется, то разрешение Я в природу (Auflösung in die Natur) все-таки внушает некоторое опасение; здесь есть нечто такое, что погрешает против основной точки зрения Шеллинга, несмотря на то, что поначалу он с упоением предается тотальному конструированию природы.

Как бы стихийно ни зарождалась в философии Шеллинга проблема природы, это все-таки происходило при существенной ориентации на Фихтево наукоучение и трансцендентальную философию.[[160]](#footnote-160) Шеллинг философствовал в контексте современности, в том кругу, в котором он вырос, в котором должен был вырасти и который ему надлежало отринуть. Самое исконное и существенное уже тогда присутствовало в нем, но еще не свободно. (Ему не дает покоя проблема тождества, созвучия! Абсолютное!)

Каролина — вот кто помог ему найти самого себя, т. е. пробудил в нем всю полноту его философствования. Речь не о том, что она поведала ему какие-нибудь особые догадки и идеи: просто она прожила с ним свою большую жизнь, будучи той личностью, которой свойственны душевная мощь и презрение ко всякого рода условностям, морализированию, сиюминутной моде и мелочным будням: «И вся эта вселенная — пустяк, когда друг друга мы узнали навсегда» (октябрь 1800).[[161]](#footnote-161)

В этом новом пространстве, которое создала ему его жена — создала одним своим при-сутствием — он пробудился и окреп для целого (das Ganze) философии, которое, правда, сформировалось в нем позднее и лишь потом стало взывать к оформлению. Какое место занимала сама эта женщина, становится ясно из одного письма к Шеллингу.[[162]](#footnote-162)

О ситуации, которая складывается вокруг его философии, Шеллинг говорит в «Предварительных замечаниях» к «Изложению моей системы философии» (1801): «После того как в течение нескольких лет я старался излагать одну и ту же философию, которую считаю истинной, с двух совершенно различных сторон, как натурфилософию и трансцендентальную философию, я вижу, что современное состояние науки заставляет меня — раньше, чем я сам того хотел бы — предъявить общественности саму систему, лежащую в основе различных делаемых мною изложений, и познакомить всех, кто интересуется этим предметом, с тем, чем я до сей поры владел один и, быть может, делился лишь с немногими».[[163]](#footnote-163)

Натурфилософию и философию трансцендентальную, которые соседствуют друг с другом, надо вернуть к их общему основанию. Что касается способа изложения, то здесь он «взял за образец Спинозу»[[164]](#footnote-164).[[165]](#footnote-165)

И все-таки существенная сила во всем этом не дает о себе знать: перед нами только необходимое прохождение, которое — если рассматривать его с чисто методической точки зрения, имея в виду концептуальную проницательность и разработку проблематики — остается позади всего остального.

Но здесь на заднем плане уже появляется Гегель: в неколебимом спокойствии и уверенности, которые только нарастают в сравнении с взволнованным и импульсивным писанием и поступками Шеллинга.

Раздел третий

**ГЕГЕЛЬ**

*§ 19. Идея обоснования абсолютного идеализма*

а) Шаги, предпринятые Гегелем

Итак, Фихте и Шеллинг. В ответном письме Рейнгольду Фихте сам говорит о том, что абсолютное тождество имеет центральное значение. Однако он убежден, что оно найдено в его первом основоположении, т. е., получается, что разрабатываемая им наука — не просто некая этика, но нечто такое, что охватывает действующее Я и природу.

В соответствии со сказанным Шеллинг с самого начала с полным на то основанием заявляет, что синтез не может представлять собой бесконечный процесс действующей природы: конечное и бесконечное — лишь в *вечности*, которая сама непосредственно предстает как *Теперь* (als das *Jetzt*). Ошибка: как если бы его система была решением.[[166]](#footnote-166)

И тот, и другой не смотрят на свою позицию со стороны и не воспринимают ее как некое частичное достижение: напротив, каждый видит в ней целое и спорит с другим, сознавая необходимость возврата к этому целому, коль скоро идеализм не должен утрачивать своей значимости, т. е. абсолютный идеализм должен стать действительным.

Между тем о себе дает знать и третье лицо: поначалу совсем незаметно, почти как референт, сообщающий о ходе спора между Фихте и Шеллингом. Это Гегель со своим «Различием между философскими системами Фихте и Шеллинга».[[167]](#footnote-167)

Будучи на пять лет старше не по возрасту развитого Шеллинга, он долгое время держался в тени, и этот литературный дебют состоялся в тридцать лет. В этом же возрасте, при содействии Шеллинга, он защищает в Йене докторскую, и поначалу они вместе спорят на философские темы. Уже до Шеллинговой философии тождества Гегель сделал *набросок* своей системы, не внешним образом как синтез, но — под воздействием Шеллинга — [пришел] к тому же корню. Уже довольно рано он тайком проследил становление идеализма,[[168]](#footnote-168) и здесь, конечно, мы имеем дело с решающим шагом, в котором не только широта и глубина, но также основательность и строгость проработки.

Однако к делу: в чем Гегель видит упомянутое различие между двумя системами и каковы возможные пути его преодоления? Т. е. речь идет о подлинном обосновании абсолютного идеализма, которое совершается в его «Логике» (I том — в 1812 г., II том — в 1816 г., второе издание I части — в 1831 г.).

Гегель сразу подчеркивает, что в высказываниях Фихте и Шеллинга проступает не столько «ясное понимание этого различия, сколько стремление обойти его или скрыть»[[169]](#footnote-169).[[170]](#footnote-170)

Здесь не надо давать изложения обеих систем: следует обратить внимание только на то, чт**о** сам Гегель *задает* как исходную и центральную задачу, отчасти еще считая, что он совершенно един с Шеллингом. Шеллинг истолковывает абсолют теоретически, что было лишь полной неразличаемостью, уже в направлении Гегелева основного понятия духа. Неразличаемость, которая присутствует у Шеллинга! «Повторение одной и той же формулы»![[171]](#footnote-171) «Низвержение его [т. е. того, что уже различено и определено] в бездну пустоты» как «спекулятивный способ рассмотрения».[[172]](#footnote-172) Сам Шеллинг только в противоположности к феноменологии Гегеля к себе! Значит, не шел вместе!

Однако как раз сами гегелевские рассуждения весьма формальны и формалистически программны? Но тут ошибка: как его собственный мир, так и мир тех, кого он представляет, на самом деле конкретнее.

Мы рассмотрим (с учетом ведущей проблемы: абсолютный идеализм, углубление метафизической проблематики) три аспекта:

1) Основной замысел упомянутой работы и вообще Гегелевой метафизики.

2) Принцип философии в форме абсолютного основоположения. (Проблема начала, основание).

3) Отношение философствования к философской системе. (Поле в целом.) — (Для Гегеля всё — не программа и не формальное рассмотрение, но уже — проблематика абсолютного (des Absoluten) и бесконечного познания.)

b) Основной замысел Гегелевой метафизики

Ситуация. Фихте: тождество — высшее осново-*положение*; Шеллинг: тождество — природа. Проблема *абсолютного тождества*, т. е. тождества в абсолюте и через абсолют. Тем самым: довериться самому абсолюту; только *в восхождении к нему* философская *спекуляция* становится тем, что она есть. *Конструировать* *абсолютное* в сознании и пожертвовать всеми конечностями (alle Endlichkeiten).

Спекуляция: деятельность чистого и всеобщего разума, обращенная на себя самое. Единственный подлинный интерес разума: снятие противоположностей (абсолютный субъект—абсолютный объект; интеллигенция—природа). Но это надо понимать правильно: разум не выступает и не может выступать против противополагания и раздвоения как такового, поскольку это «фактор жизни»,[[173]](#footnote-173) но он выступает против абсолютной фиксации противополагания. (Только фактор? Но «абсолютное» больше? Или как раз меньше? Никакой фиксации, т. е. туда-сюда, «конечность», «относительность»? И все-таки нет! Абсолютная относительность по отношению к самому абсолютному — принцип снятия.

Таким образом, у Гегеля серьезное отношение к абсолюту и абсолютному познанию. Он хочет освободиться от односторонней субстанции, будь то Я или природа, но сделать это таким образом, чтобы их абсолютное тождество не привело к их исчезновению и абсолют не выглядел бы как тотальное снятие всяческого противополагания в смысле одного лишь уничтожения (абсолютная ночь, в которой все кошки черны): гегелевское снятие имеет троякое значение, которое здесь уже становится ясным: 1) устранить — tollere; 2) сохранить — conservare; 3) снять путем возведения в нечто высшее — elevare.[[174]](#footnote-174) — (Абсолютное тождество — это не абсолютное безразличие, но тотальность определенности.)

Гегель не случайно начинает со ссылки на Канта. В ней одновременно и согласие, и неприятие: согласие, поскольку у Канта обнаруживается принцип идеализма; неприятие, поскольку, с точки зрения Гегеля, критический (трансцендентальный) идеализм не продвигается в сторону абсолюта. С развитием идеализма в этом направлении (каковое развитие совершается Гегелем) в первую очередь и обнаруживается принципиальное противостояние Канту, т. е. этот идеализм принимает вполне определенную форму.

Поскольку у Канта конечность — основание и пространство, это означает, что теперь совершается переход — лучше сказать, *прыжок* — в абсолютное познавание: спекуляцию. (Характерно: абсолютное от абсолютного познавания; конструкция идеи абсолютного познавания — спекуляция. Сегодня: Кант/Гегель.)

Гегель о Канте: «Если говорить о принципе дедукции категорий, то эта философия — подлинный идеализм; именно этот принцип [трансцендентальная апперцепция, «я мыслю», категории] Фихте и выдвинул в его чистой и строгой форме, назвав его духом Кантовой философии».[[175]](#footnote-175) «В той дедукции форм рассудка принцип спекуляции, тождество субъекта и объекта, выделены самым решительным образом. Эта теория рассудка приняла крещение от разума».[[176]](#footnote-176)

Здесь Кант, — так же, как и Фихте — истолковывается в контексте проблемной формулы: каким образом возможны синтетические суждения *a priori*? Здесь выражается «истинная идея разума»,[[177]](#footnote-177) но делается это не достаточно определенно и не в ее всеобщности. Решающее значение имеет, однако, то, как сам Гегель понимает принцип идеализма у Канта.

Интерпретация Гегеля: в этой формуле содержится идея, согласно которой разнородное (Ungleichartiges) *a priori*, т. е. абсолютно *тождественно*, а именно S (особенное — в форме бытия) и Ρ (всеобщее — в форме мышления). Возможность этого полагания есть разум: как раз он и есть тождество такого разнородного. Эту идею воспринимают в плоском контексте категориальной дедукции, «где проявляется исконно синтетическое единство апперцепции».[[178]](#footnote-178)

И здесь сам Гегель яснее Фихте улавливает роль трансцендентальной силы воображения. (Но как раз здесь существенно и то, как можно воспринимать Я. Я как нечто сопутствующее или «Я» как способность, причем способность, коренящаяся в трансцендентальной силе воображения.[[179]](#footnote-179) Фихте как бы проводит подготовительную работу, он нащупал проблему. Но Гегель более изначален. Собственное исследование перед тем как заняться Фихте. «Парение» приводится к исконному единству; Фихте не идет дальше «взаимо-смены» в делании, дальше субъекта-объекта. Гегель не рассматривает проблему самого Я в его конечности, но движется в противоположном направлении, по путеводной нити проблемы тождества.)

Трансцендентальную дедукцию понимают только тогда, когда исконное синтетическое единство [понимается] с точки зрения силы воображения.[[180]](#footnote-180) — Положения о силе воображения, которые я сам мог бы списать с Гегеля! И все-таки именно здесь есть место, где выявляется острейшая противоположность и определяется дискуссионное поле.

Гегель обращает внимание на способность воображения, потому что он ищет и видит проблему абсолютного тождества, но именно поэтому для него сама эта способность оказывается не чем иным, как разумом — «появляющимся в сфере эмпирического сознания».[[181]](#footnote-181)

Исходя из идеи и знания абсолюта, Гегель говорит о силе воображения как о конечном явлении. Моя постановка вопроса, если такие формальные различия о чем-то говорят и если сравнение допустимо: силу воображения как исходное конкретное (ursprüngliches Konkretes) — назад во временность, а конструкция разума[[182]](#footnote-182) есть лишь пустая абстракция из нее, но не реальность. Правда, взгляд на силу воображения вырастает из *более глубокой[[183]](#footnote-183)* проблематики — проблематики бытия вообще.[[184]](#footnote-184)

Но таким образом теперь мы одновременно обнаруживаем точку принципиального противостояния Гегеля Канту: сам разум — уже не подлинная проблема, теперь его «трактует рассудок».[[185]](#footnote-185) Тождество «исчезает... само собой»,[[186]](#footnote-186) оно как таковое — не та проблема, которой надо заниматься. Оно схватывается на «подчиненной ступени». И остается «абсолютная апостериорность».[[187]](#footnote-187) He-тождественность возводится в абсолютное основоположение. Разумное (das Vernünftige) убирается из идеи.

[Для Гегеля философия Канта] — это критика способности познания, возвратное впадение в конечность, познавание субъективности, а не абсолюта. Сравнение с английским эмпиризмом.[[188]](#footnote-188)

Здесь — настоящее начало теоретико-познавательной интерпретации Канта, которую неокантианство (и на это очень мало обращают внимания) не только приняло, смутившись сложившейся в философии ситуацией, но и усилило через немецкий идеализм. (Именно здесь — свидетельство тому, что и Гегель не понял основную проблему, даже как раз он и не мог понять.)

Это взаимовыравнивание [?] — и так, если он против Канта, то в Канте становится существенным как раз то, *против чего* выступал немецкий идеализм: изолированная теория субъективности.

Из отношения Гегеля к Канту обнаруживается (применительно к его основному замыслу) следующее: проблема метафизики в контексте дедукции категорий (логическая); преодолеть конечность рассудка и продвигаться к абсолютному познанию, причем не только в фихтевском смысле, но и в смысле преодоления позиций Фихте и Шеллинга. Это значит, что *понятие знания* становится радикальнее, чем это мог сделать Фихте.

У Фихте: Я = Я, Я есмь Я сам, но тогда: Я есмь открытый в бесконечное (ins Unendliche offen); стремление и долженствование — бесконечность, которая воспринимает конечность только в негативном аспекте, т. е. как то, что надо устранить.

Хотя это практическое знание есть «яйное» тождество именно как «яйное», но это как раз не знание о *тождестве*, о том, что бесконечность и конечность сняты. В первом виде знания сохраняется односторонность субъективного субъекта-объекта, т. е. «яйной» рефлексии: один из членов уничтожается, тогда как другой (Я) возрастает в бесконечное; Я оказывается выше, потому что оно *само* полагает себя; таким образом «Я» в конечном счете есть *предикат* *рефлексии*.

В противоположность этому подлинное знание есть «осознанное тождество конечного и бесконечности»[[189]](#footnote-189) (знание этого различия как такового, т. е. определять надо из его основания). Рефлексия должна сделать предметом себя самое, и ее «высший закон» есть «ее уничтожение»[[190]](#footnote-190). Только благодаря этому она становится *знанием*. Спекулятивное знание не останавливается на рефлексии, но и не оставляет ее за собой: оно вбирает ее в себя в созерцании высшего тождества. Спекулятивное знание надо понимать как тождество созерцания и рефлексии. (Но Гегель здесь говорит: (фихтевский) тезис и антитезис в их единстве, син-тез, никакое не «полагание» — положение.)

Тем самым пробудились второй и третий вопросы, которые надо обсудить.

с) О принципе философии в форме абсолютного основоположения

Формально система[[191]](#footnote-191) представляет собой органическое целое понятий и положений. Ее высший закон — не рассудок, потому что он не идет дальше противополагания противополагаемого и его тема — именно граница, различие. Высший закон системы — разум, единящий противоречивое, высший закон — абсолютное (das Absolute).

Но именно здесь могло бы возникнуть требование, согласно которому это абсолютное должно наличествовать как высшее абсолютное основоположение, сообразно той системе, которой оно все-таки принадлежит. «Но такое требование уже несет в себе свою ничтожность»,[[192]](#footnote-192) так как каждое положение в себе есть то, что положено через рефлексию, есть только ограниченное и обусловленное, а обусловлено оно противоположенным и, следовательно, уже не абсолютно. Всегда налицо антиномии, которые рефлексия никогда не может схватить в абсолютном синтезе, если это положение должно иметь силу *как положение* для *рассудка*.

Таким образом, Гегель принципиально выступает против первой части Фихтева наукоучения 1794 года, но тем самым речь заходит о преодолении той идеи системы, которая была в ней развита.

Главные шаги критики и ее положительный замысел: абсолютное должно быть выражено в основоположении, а именно — как это у Фихте — в высшем основоположении, которое по форме и материи безусловно, т. е. одинаково в обоих отношениях. Но тем самым неравенство должно быть исключено — то неравенство, которое ими обусловлено. Основоположение не абсолютно, оно выражает только рассудочное понятие, только абстракцию.

Или: форма и содержание неравны, в одно и то же время аналитичны и синтетичны. Гегель думает о третьем основоположении, так как в антиномиях — противоречия. Но тогда никакого положения: формально оно подвластно положению о противоречии. Или пусть будет положение (der Satz), и тогда никакого основоположения (der Grundsatz), или же, напротив, основоположение — как то, что объемлет многое — и тогда никакого положения.

Сущность системы[[193]](#footnote-193) нельзя четко выразить в каком-нибудь положении, которое было бы абсолютным для мышления. Желать такого — «заблуждение»,[[194]](#footnote-194) тем более что система должна выразить само абсолютное (das Absolute), а именно в снятии схватить то, что — как высшее единство — лежит в основе противополагания субъекта и объекта, Я и природы. Необходимо выразить абсолютный синтез. Положение — рефлексия — должно разделить то, что едино в абсолютном синтезе, на два положения: в одном — тождество (синтез), в другом — антитезис.

А = А; чистое равенство, абстрагированное от неравенства. (Положение — но как таковое оно как раз односторонне.) Происходит от-влечение от противополагания, но не снятие. Это означает, что в данном абстрактном единстве разум не находит своего выражения. Он требует, чтобы противополагание не было просто устранено, уничтожено. Таким образом, А *не* = А или А = В. Здесь происходит отвлечение от чистого тождества. Правда, поскольку это не-тождество (Nicht-Identität) мыслится, помысленным (с точки зрения формального полагания) оказывается и тождество, но это происходит не по содержанию положения, а только в мыслительном акте, «лишь субъективно».[[195]](#footnote-195)

Оба положения обусловливают друг друга. Если второе выражается таким образом, что первое соотносится с ним, тогда оно есть «максимально возможное выражение разума через рассудок».[[196]](#footnote-196) (Тождество в антитезисе, но несобственно.) Если рассудок не познает антиномии как таковые, тогда он не вырастает до разума. Второе положение не является новым по отношению к положению А = А; он [рассудок] видит в положении А = В лишь повторение положения А = А; он не воспринимает *не*-А как тотально иное. Если же антиномия познается как формальное выражение всей истины, тогда разум уже подчинил себе рассудок.

В совершенно не зависит от одной только определенности через мышление, оно ему «просто дано». Это данное должно «сообразоваться» с постоянным А = А; неслаженность, лежащая в основе необходимого сообразования, приходит на смену изначальному равенству.

Формальное появление абсолюта — это противоречие.[[197]](#footnote-197) (Здесь корень кьеркегоровского парадокса. Но он же говорит о том, что Кьеркегор перенял всю проблематику Гегелевой метафизики. Позиция Кьеркегора только в том случае оправдана и имеет смысл, если он — гегельянец и остается таковым, а потому с философской, онтолого-метафизической точки зрения его полемика с Гегелем оставляет лишь комическое впечатление.) Это необходимо знать; возможность появляется только в случае исхода из абсолютного тождества: разум.

d) Об отношении философствования к философской системе

Только тогда, когда становится понятной невозможность существования такого высшего основоположения, в котором выразилось бы абсолютное тождество, появляется подлинная идея системы. Во всех других случаях система — лишь видимость; более того, вся философия обретает своеобразный характер.

Если в высшем основоположении должно быть *всё* и если, изложив систему так, как это делает Фихте, в итоге возвращаешься к упомянутому основоположению, тогда это происходит только таким образом, что ты снова постепенно отказываешься от всего дедуцированного многообразия. Приступая к высшему основоположению, по существу ничего не имеешь.

Отсюда получается следующее: одно только требование абсолютного тождества вообще ничего не дает, тем более что оно несет в себе роковое заблуждение.[[198]](#footnote-198) Видимость: 1) с этим требованием пробиваешься к принципу уничтожения всякого фиксированного противополагания; 2) а также к отношению ограниченного (das Beschränkte) к абсолютному. (Одно лишь повторение формулы!)

И тем самым общее удовлетворение философии! Чем было бы — или *есть* теперь — знаемое? По своему содержанию — нечто случайное, данное и тотчас же исчезнувшее. Содержание такого философствования вообще не имело бы в себе никакой связи, никакой объективной тотальности знания.

На самом деле философствование должно стремиться к тому, чтобы все многообразие содержания как таковое положить в отношении (in Beziehung zu setzen) и тем самым тут же утвердить его связь с абсолютом; должна быть произведена тотальность знания, система науки. Благодаря этому многообразие отношений утрачивает свою случайность. «Философствование, которое не конструирует себя в систему, есть постоянное бегство от ограничений, — это скорее борьба разума за свободу, а не ее чистое самопознание, уверенное в себе и себя уяснившее. Свободный разум и его делание — одно и то же, и его деятельность есть чистое представление его самого».[[199]](#footnote-199) — «Самопроизводство разума».[[200]](#footnote-200)

Вполне возможно, что подлинная спекуляция не выражается полностью в своей системе; что философия системы и сама система не совпадают целиком; тенденция к уничтожению антитезиса и все-таки никакого про-никновения (das Durh-dringen) к самому полному тождеству.

Догматизм: (более высокое [?] понятие), когда обусловленное сохраняется и возносится до абсолютного (следовательно, как раз Фихте?). — Догматизм; причинное отношение, ложное тождество. Объединение насильственно. Одно подчиняет себе другое, это другое становится подвластным, «но истинная спекуляция может обнаруживаться в самых различных философиях, обвиняющих друг друга в догматизмах и заблуждениях духа».[[201]](#footnote-201)

Абсолютное выступает в явление, но не для того, чтобы упразднить его, а для того, чтобы четко «конструировать его в тождество».[[202]](#footnote-202) Истинное отношение спекуляции есть «отношение субстанциальности».[[203]](#footnote-203) (Однако истина этого отношения лежит в *субъективности* как абсолютном.)

Как явление *не-Я* не предстает как нечто зависимое, как нечто *не должное быть* (Nichtseinsollende); истинный синтез — это не «одно только долженствование».[[204]](#footnote-204) У Фихте абсолютный синтез выглядит не как Я = Я, но как «Я *должно* быть равным Я».[[205]](#footnote-205) Субъект-объект, но только со стороны субъекта, т. е. субъективный субъект-объект. Принципиальная позиция Гегеля по отношению к Фихте и точка зрения его разбирательства.[[206]](#footnote-206) (Гегель не был бы Гегелем, если бы не говорил таким образом.)

Но как выглядит истинное тождество, т. е. одновременно и настоящее спекулятивное понятие системы? Чтобы положить истинное тождество субъекта и объекта, *оба* полагаются как субъект-объект — как интеллигенция, так и природа; и то, и другое для себя способно стать предметом особой науки. (Философская наука.)

Система интеллигенции: сами по себе объекты суть ничто, природа существует только в «сознании»; в этой системе отвлекаются от того, что объект есть природа и интеллигенция как сознание обусловлена им.

Система природы: здесь забывают о том, что природа есть знаемое; идеальные определения природы имманентны ей.

Обе системы имеют одинаковое достоинство; в каждой абсолютное, только в противоположной форме.

Внутренний принцип каждой науки есть субъект-объект. От этого не абстрагируются и не преследуют цели удержать только субъект или только объект: абстрагируются от акцента на чем-то одном, т. е. от односторонности. И первое, и второе полагается как субъект-объект, т. е. полагается разумом. Ведь он есть нечто такое, что производит себя как природа и как Я и познает себя в произведенном, т. е. *есть*. (Более высокая точка зрения, настоящая система познает в обоих одно и то же абсолютное.)[[207]](#footnote-207) [[208]](#footnote-208)

*§ 20. Вопрос о действительности абсолютного*

а) О *Как* (Über das Wie) будущего разбирательства с Гегелем

Итак, благодаря всему предыдущему мы получили предварительное представление о сущности немецкого идеализма, а точнее говоря, увидели, каким образом система становится здесь и должна стать самой вещью, так как абсолютное есть то, что *отрешено* (losgelöst ist) от всякого отношения к тому, что не есть оно само. Однако это отрешение выглядит не так, как будто то, от чего абсолют отрешен, самостоятельно с ним соседствует, — ибо тогда абсолютное все-таки не было бы целым — а так, что оно, абсолютное, вбирает в себя это соседствующее, не отождествляясь с ним. («Вбирает» не в смысле некоего мертвого охвата, а в том смысле, что оно *делает возможным* это «соседствующее» и тем самым наделяет его бытием и познает себя самое в этом наделении.)

Здесь необходимо сделать одно общее замечание, чтобы, изучая Гегеля и полемизируя с ним, не впадать в некое рассуждение, совершенно не уместное как раз тогда, когда речь заходит именно о нем. В дальнейшем надо учитывать, что эта полемика оказывается самой сильной как раз там, где, казалось бы, легко и удобно противопоставить абсолютному явную конечность нас самих. Ведь всякий может сказать, что наше знание неполно. Но не стоит считать Гегеля таким ограниченным и думать, что он об этом не знал. Через само философствование! Но не следует и просто «крутить» историю назад, пытаясь опровергнуть Гегеля с помощью Канта. Кант принципиально не одного уровня с Гегелем, что, впрочем, совсем ничего не говорит на тему величия их обоих. Величие заключается именно в том, что каждый из них *незаменим*.

Мы видели: Гегель — христианская вера, понятие Бога. Согласно теперь представленному [?] пониманию, это некий пантеизм. Но рассуждать таким образом — значит совсем поверхностно воспринимать систему Гегеля, не говоря уже о том, что это наименование — лишь наименование, которое к тому же не лишено всей той проблематичности, которая характерна для примитивной богословской псевдометафизики. Система Гегеля — и не «монотеизм», если брать его в расхожем смысле. Хотя Гегель всегда защищал его — таким, каким он его понимал.

Но оставим эту обычную постановку вопроса. Какими бы удобными ни были эти ярлыки — пантеизм, монотеизм, монизм, плюрализм — они служат только тому, чтобы скрывать недостаток понимания по существу. Что это такое — пантеизм, если в Гегелевом понятии абсолютного духа θεός (понятие духа) и πάν (тотальность, абсолютное) как раз становятся проблемой? При той истории философии, которую практикуют профессора, эта проблема может и не коснуться существа дела, однако нам надо учиться пробиваться к существенному и там, где, по-видимому, только и делают что играют терминами.

Как бы радикально Гегель ни мыслил, стремясь вернуться к подлинному тождеству, понимаемому как осуществление действительного в его тотальности, ему все-таки не удается покончить с тем существенным и самым центральным упущением, которое отрицательно определяет западноевропейскую метафизику со времен античности и которое лишь усугубляется Декартом и Кантом: 1) вопрос о бытии вообще, бытийный вопрос в его разработке; 2) но тем самым: метафизика вот-бытия, т. е. вопрос о составе бытия конечной субъективности как таковой.

Хотя конечность формальным образом преодолевается, и, казалось бы, упомянутый вопрос излишен, но на самом деле он только смещается и, в результате этого смещения в абсолютное, только обостряется.

Основная интенция Гегеля — в сравнении с одним только полаганием сообразованной с рассудком идеи тотальности — выражается в том, что абсолютное тождество есть тождество реальное, т. е. решающим моментом оказывается действительность абсолютного как такового. Но тогда встает вопрос о способе бытия этого своеобразного сущего, которое абсолютно отлично от всякого другого, причем встает в том смысле, что это сущее как раз определяет все остальное как действительное.[[209]](#footnote-209) Возникает проблема бытия абсолютного (das Absolute), причем не в том смысле, «есть» ли оно или нет — для Гегеля и Шеллинга это совсем не вопрос,[[210]](#footnote-210) — а изначальнее: чт**о** здесь обозначает «бытие» и является ли оно абсолютным понятием и может ли быть им.[[211]](#footnote-211)

b) Вечность как абсолютное настоящее

Определение действительности действительного, определение абсолютного духа черпается — якобы чисто — из его специфического бытия, каковое есть делание возможным (Ermöglichung), а именно как абсолютное делание возможным — то делание, которое безусловно у себя самого и которое поэтому безусловно[[212]](#footnote-212) есть оно само, вечность, т. е. «абсолютное настоящее», nunc stans; «дух... *вечен*»,[[213]](#footnote-213) не подвластен времени. «Но понятие вечности не следует понимать негативно как абстракцию времени — в том смысле, что вечность существует как бы вне времени; и тем более не следует думать, что вечность идет *после* времени; тогда вечность стала бы будущим, каким-то моментом времени».[[214]](#footnote-214)

Здесь Гегель противится тому, чтобы понимать вечность как «абстракцию времени»: ведь для него это означает — и с полным основанием — что она воспринимается как нечто соседствующее со временем или следующее после него; сам же он считает, она, скорее (в его[[215]](#footnote-215) абсолютности), есть то, что выпускает время из себя, не будучи сама увлеченной во время (in die Zeit).

Итак, вечность нельзя понимать «абстрактно» — в том смысле абстракции, который имеет в виду Гегель — и «односторонне», но тем самым решающая проблема оказывается совершенно не затронутой. Как вообще можно понимать вечность? Не получается ли так, что именно то понятие вечности, которое, согласно Гегелю, является подлинным, берет начало во времени и тем самым выдает свою конечность. «Происхождение» вечности из времени: не в смысле совершения абстракции — когда нам пришлось бы действовать именно *так* при получении понятия, но само понятие.

Таким образом, «абсолютное настоящее» означает: 1) «настоящее»: настоящее есть определение времени. Быть может, оно *не в такой степени* момент времени как будущее?[[216]](#footnote-216) — Но вечность равна не «настоящему», а «абсолютному настоящему». И прежде всего: настоящее как «теперь» (Jetzt), или как актуализация, или как присутствие чего-то? Три принципиально разных феномена.[[217]](#footnote-217) 2) «Абсолютное»: утрачивает ли оно этот характер, когда я говорю «абсолютное»? Что здесь означает «абсолютное»? Согласно обычному толкованию «вечности» как nunc stans, (nunc fluens, течение времени, ῥοή): стоящее, пребывающее, непрестанное, т. е. то *теперь*, которое в каждом *теперь* есть оно само и только оно. Но можно было бы сказать: это понятие вечности близко понятию sempiternitas, близко понятию «постоянно», понятию «длительности»?

Длительность, сказал бы Гегель, — это лишь относительное сохранение времени: дальше — одна только длительность; вечность — это бесконечная длительность. Таким образом, все-таки длительность, только «как» (das Wie) здесь острее: она бесконечная, т. е. абсолютная. Для Гегеля это означает: рефлектированная в себя, возвращающаяся в себя самое и пребывающая у себя самой, т. е. если это подлинное настоящее, тогда из прошедшего и будущего — назад к настоящему. «Вечности не будет, вечности не было».[[218]](#footnote-218) Как абсолютное настоящее вечность «есть».[[219]](#footnote-219) (Что означает здесь бытие? — Античность!)

Но как обстоит дело с этой идеей абсолютного? Мы знаем, что она почерпнута из формально-логически понятой структуры субъектно-объектного отношения и получена как синтез. В не меньшей степени она восходит к конечности как таковой. Но мы ведь говорили только о связи *понятий* вечности и времени, а не связи их самих. И да, и нет! В любом случае обостряется вопрос об абсолютном и возможности абсолютного идеализма в ориентации на это центральное, и всюду укрепляются дающие какой-то результат определения. Мы должны еще отчетливее спросить, так ли мы пребываем в действительности вечности, как в действительности времени.[[220]](#footnote-220) Даже спросить о том, можем ли мы сказать, что вечность «есть», если в конечном счете уже время не позволяет нам говорить о нем, что оно «есть». — «Бытие» и конечность.

Кроме того, нам не следует думать, что мы *опровергли* Гегеля и абсолютный идеализм. Подлинное философское опровержение и тем более опровержение Гегеля — дело самобытное: здесь надо выступить так, чтобы глубочайшая сила решаемой проблемы как раз и заявила о себе как философская. И потому, касаясь нашего указания на то, что понятие вечности берет свое начало во времени, мы должны поразмыслить над тем, что Гегель нам сразу же возразит: если вы, исходя из понятия времени, говорите, что понятие вечности коренится в нем, то я возражаю, говоря, что именно время в своем понятии уже вечно. «Само время вечно в своем понятии, ибо оно не какое-нибудь определенное время и также не настоящее, а время как время составляет его понятие».[[221]](#footnote-221)

Итак, время как время есть Вечное (das Ewige). Мы видим, хотя и смутно, что здесь, как сказали бы, сокрыт *софистический* аргумент: речь идет не о времени, а о понятии времени qua «понятии». (Стол состоит из дерева. Нет, неправильно, стол как стол совсем не может состоять из дерева. Помысленная сущность как таковая все-таки не деревянная.)

Однако эта аргументация Гегеля бьет мимо цели: ведь его основной тезис в том и заключается, что понятие есть сама вещь, и наоборот всякое сущее в себе, в сущности своего бытия, есть «понятие». Понятие и действительность — не две соседствующие друг с другом вещи: именно их *единство* и есть основной тезис абсолютного идеализма, но тогда мы видим, что вопрос о действительности абсолютного, вопрос о бытии этого сущего не так-то легко поставить. Скажем еще принципиальнее: если абсолютный идеализм есть абсолютная философия, тогда он в самом себе совершенно неопровержим, ибо откуда взяться опровержению?

Таким образом, полемика с Гегелем, абсолютным идеализмом и тем самым — с западной метафизикой увлекает (позитивно) в совершенно скрытые измерения, до которых мы можем добраться только благодаря глубокой разработке проблемы метафизики. (В том, что она принуждает к этому, *если* ты *позволяешь* делать это, — в этом заключается ее внутреннее величие.)

Сегодняшняя болтовня о Гегеле — это удивительное зрелище: и тогда, когда его воспринимают как некое позитивное обновление гегельянства («гелевский ренессанс»), не забывая, конечно же, что-то покритиковать, и когда его всячески подправляют, улучшают и устраняют в нем негодное — как в том старом мундире, который — по-прежнему питая к нему уважение — никак не могут пустить на тряпки. Беспочвенность сегодняшней философии нигде так не ощутима, как в той пространной болтовне о нем, которая с каждый днем все громче.

с) Позиция «Феноменологии духа»

Цель этого рассмотрения заключалась в том, чтобы с самого начала подготовить нас к истолкованию центрального произведения и помочь понять всю проблематику в целом. (Абсолютный дух, абсолютная действительность, вечность, понятие и действительное.)

В той тишине, которую давала Гегелю его должность приват-доцента, созревало первое произведение: «Феноменология духа», работа над которой была закончена в 1806 г. Правда, в ней еще чувствуется «ветер в удилах» — не в смысле какой-то неосновательности, а в смысле огромного порыва, непосредственности и почти неистового формотворчества. После того, что мы слышали до сих пор — абсолютный идеализм, самопредставление разума — мы с удивлением обнаруживаем, что здесь ничего такого нет. В «Феноменологии духа» представлен сущностный ход философии к самой себе. Что это значит? Разве она не у себя самой? Конечно, повседневное существование хотя и не вне ее и не чуждо ей, но все-таки некоторым образом отчуждено. Поэтому его надо обязательно направить в сторону философии, причем по тому пути, основа которого — как в природе этого существования, так и в самой философии.

Следовательно, речь идет не о какой-то пропедевтике и не о введении в философию в обычном смысле. Но прежде всего путь философии к самой себе — это не собирание рассуждений о методах, как это было бы, если бы речь зашла о становлении какой-нибудь философии — как будто Гегель решил с помощью программных тезисов и распределения грядущих задач привести к философии себя самого. Он уже целиком в ней, т. е. разработал ее раньше, в свой йенский период («Йенская логика»). Основная тема всех его лекций всегда одна и та же: логика и метафизика, totam philosophiae scientiam.[[222]](#footnote-222) О характере этой работы мы имеем конкретное представление уже несколько лет.

В 1915 г. при поддержке Гейдельбергской академии наук Эренбергом и Линком была издана рукопись Гегеля из наследия, хранившегося в Берлинской государственной библиотеке: в ней речь шла о логике, метафизике и натурфилософии. Ср. Hegels erstes System, Heidelberg 1915. Издание, заслуживающее похвалы, но тем не менее поверхностное и даже во введении не отражающее существа дела. Несколько лет назад заслуженный гегелевед Г. Лассон вновь издал эту рукопись, снабдив текст критическим аппаратом. Заголовок издания гласит: «Йенская логика, метафизика и натурфилософия», изд. Мейнера, 1923 г. (Работа заслуживает высокой оценки, однако введение, как и все прочие [до него], пространно, многословно и никуда не годно с философской точки зрения.)

Что касается самого содержания, то оно — одно из самых трудных, которые нам известны, причем не только у Гегеля, но и вообще в философии; всё здесь еще находится в стадии становления: формулировки, возникающие в самом процессе работы, нередко оказываются предельно меткими, а затем снова исчезают в напирающих и громоздящихся друга на друга мыслях.

Логика и метафизика еще разделены [?], но и та, и другая уже не имеют какой-то унаследованной формы,[[223]](#footnote-223) хотя Кант и Аристотель здесь чувствуются особенно сильно.

Трудность истолкования. Здесь не надо пытаться толковать. Важно только подтверждение того, что позитивная работа уже идет. И все-таки — феноменология духа! Как это связано? Гегель, конечно, не работал так, как это делают почти все и как об этом однажды в письме сказал один уважаемый ученый XIX века, имея в виду себя самого: я, мол, в скором времени снова должен написать книгу, но пока у меня нет темы.

Тот факт, что, представляя путь философии, Гегель выступает к себе самому, поначалу удивляет. Ведь это противоречит тому, чего он требует: представить абсолютный разум в его тотальности. И все-таки: именно эта задача, как никакая другая, заставляет делать то, что Гегель должен быть совершить под заголовком «Феноменологии духа».

Что это значит: представить сам абсолютный дух в его осуществлении? Это значит только одно: конечный философствующий человеческий разум перемещается в разум абсолютный и представляется таковым. Но как такое начать? По-видимому, конечный разум не может вкрасться в бесконечный: ни с помощью какого-нибудь чародейства, ни путем некоего властного веления, когда он просто выдает себя за разум абсолютный.

Итак, абсолютный разум, представление которого совершается в абсолютном идеализме; этот последний и должен — если он воспринимает себя серьезно и видит в себе нечто существенное — направить все силы на то, чтобы его самообоснование и оформление стали понятными в их необходимости. Конечный субъект должен открыть и обеспечить для себя то измерение, в котором живет и действует абсолютный дух.

Сам Гегель говорит об этом так: абсолютное познание должно «породить» «*стихию* науки», тот эфир, в котором движется абсолютное знание.[[224]](#footnote-224) Чтобы это произошло, оно должно пройти долгий и трудный путь. Поначалу эта стихия абсолютного знания скрыта от естественного конечного сознания: ее можно достичь только через прохождение упомянутого пути отдельными этапами. (Различие между феноменологией и логикой: как будто одно и то же и все-таки нет.)

Этот путь — не всякий: его дает то, что само есть абсолютное знание. Оно «абсолютно», потому что в трояком смысле сняло в себе относительные формы и ступени знания. Эти формы и ступени суть сами образы (сознания) духа, которые он пробегает в своем прихождении-к-самому-себе (Zu-sich-selbst-Kommen) и которые обнаруживаются в этом пробегании, приходят к появлению в нем, появляются, φαίνεσθαι. Потому такое пробегающее, охватывающее [?] принесение-к-появлению ( Zur-Erchseinung-Bringen) упомянутых форм духа Гегель называет феноменологией духа. (Эти проявления духа — феноменология духа — должны пониматься в характерной для них сущности, т. е. в их иерархической связи и преобразовании форм, и представляться в их «логосе».)

Однако это еще не полное понятие феноменологии: «Наше обычное знание представляет себе только *предмет*, который оно знает, но в то же время не представляет себе себя, т. е. самого знания. Однако целое, которое наличествует в знании, это не только предмет, но и Я, которое знает, а также взаимоотношение между мной и предметом — сознание».[[225]](#footnote-225) В знании — сознание; знание — это не одно только знаемое как таковое (вещи).

В философии определения знания не берутся односторонне, т. е. как одни только определения вещей: они берутся и как определения самого знания, т. е. как объективные и субъективные — как определенные виды взаимоотношения объекта и субъекта. Взятый в своем *отношении к сущему предмету* субъект как дух означает сознание; как таковой он есть именно являющийся, как бы из себя самого каким-то образом выступающий дух. «Соответственно различию своего предмета сознание вообще имеет три *ступени*».[[226]](#footnote-226) Предмет: 1) объект, противостоящий Я; 2) само Я; 3) «нечто предметное, которое столь же принадлежит и Я».[[227]](#footnote-227) Эти определения суть «моменты самого сознания».[[228]](#footnote-228) Поэтому существует: 1) сознание вообще; 2) самосознание; 3) разум. Три или четыре ступени феноменологии духа: сознание, самосознание, разум — дух. (Не то, что мог бы предложить план: теорию познания, [но представление] целого (das Ganze) духа: мораль, право, природа, искусство, религия; все конкретно из его времени и с выходом за его пределы.) Подлинная форма духа есть абсолютное знание. В нем дух подготавливает себе самому чистую стихию своей абсолютной истины, т. е. в то же время и действительности. Сознание: а) чувственное; b) воспринимающее; с) рассудочное. Самосознание: здесь Я созерцает себя самое; Я = Я, Я есмь Я. Разум: высшее *объединение* сознания и самосознания или знания о предмете и знания о себе. — Достоверность: 1) ее определения предметны; 2) но в такой же мере они суть определения субъективности. Однако речь идет не об одной только субъективной достоверности, но также об *истине*. Последняя равна единству достоверности и бытия (предметность).[[229]](#footnote-229) Единство достоверности (Декарт: res cogitans, ego) и бытия (ens). То знание, в котором знание становится знаемым; как Фихтево наукоучение — и все-таки иначе! Субъект-объект всегда *на каждой стороне*. Если абсолютный дух знает себя именно таким образом, он поначалу знает себя лишь *непосредственно* в том, что вообще к нему принадлежит — достигнутая стихия абсолютного знания в его непосредственности, в общей неопределенности и пустоте себя самого. Только теперь — настоящая задача: развернуть и определить себя самого — оставаясь только в своей собственной стихии — в своей же собственной тотальности. Это означает: определение сущего (ens) и Я (ego) и единство обоих. Таким образом, тотальность самого его абсолютного содержания трехчастна (разделенное на три части, одновременно двойное членение). — (Это абсолютное развертывание чистого абсолютного духа самого по себе и для себя, а также самого по себе и для себя самого есть *абсолютное знание разума о разуме* — λόγος, «логика», наука логики. Не наука об абсолютном разуме, но абсолютная наука, которая — именно как разработанное абсолютное знание — есть не что иное, как сам разум.)

Через разъяснение этого двойного разделения целого (das Ganze) логики — предпонятие.[[230]](#footnote-230) Логика — абсолютное самопознание абсолютного «логоса», разума.

Следовательно, это не логика в смысле Канта, который говорит, что логикой мы называем «науку о необходимых законах рассудка и разума вообще [суждение, понятие, заключение] или, что одно и то же, об одной только форме мышления вообще».[[231]](#footnote-231) И тем более это не та логика, о которой в своей «Логике» говорит Кристиан Вольф: «Еа philosophiae pars, quae usum facilitates cognoscitivae in cognoscenda veritate ac vitando errore tradit, Logica dicitur: quam adeo definimus per scientiam dirigendi facultatem cognoscitivam in cognoscenda veritate».[[232]](#footnote-232) [[233]](#footnote-233) Этот вид «логики» разросся чрезвычайно, и такое положение дел Гегель резко критикует в своем введении к «Науке логики»: «Если со времен Аристотеля логика не претерпела никаких изменений... то отсюда скорее следует, что она тем более нуждается в полной переработке, ибо двухтысячелетняя непрестанная работа духа должна была наделить его более высоким сознанием о своем мышлении и своей сущности в самой себе».[[234]](#footnote-234)

Однако как раз тогда, когда мы не собираемся понимать «логику» в прежнем смысле, мы с удивлением обнаруживаем, что у Гегеля она разделяется на логику объективную и логику субъективную. Разум, представляющий себя в самой логике, как раз не является застывшей двойственностью объекта и субъекта. Наука логики не останавливается на одном только субъектно-объектном отношении, так как тогда в любом случае она остается трансцендентальной логикой (философией рефлексии). Объективная логика: логика объекта; то, что в определениях разума принадлежит объекту как таковому; субъективная логика: логика субъекта — то, что в определениях разума принадлежит субъективности как таковой.

Здесь вовне остается как раз самое решающее: синтез. Поскольку мы не можем допустить, что, приступая к своей самой настоящей философской задаче, Гегель возвращается к старой позиции, а именно к философии рефлексии, нам надо как-то иначе понимать наименования «объективная логика» и «субъективная логика». «Субъективное» здесь берется не в смысле фихтевского или кантовского Я, но в значении более высокого понятия субъекта: *субъект как дух* (учение о понятии: постижение-себя-самого в субъект-объекте и как субъект-объект, т. е. они как раз в тождестве. Понятие преодолено. Понятие есть истинное к-себе-самому-прихождение самого абсолютного духа. Понятие (λόγος) есть свобода. ΝΒ: здесь совершенно однозначно: у Гегеля самые элементарные термины обычной логики обретают принципиально новый смысл — они определяются из проблематики абсолютного идеализма). Субъективная логика: как абсолютное знание об абсолютности разума как такового. Поэтому она есть заключительный синтез, не антитезис.

Точно также по-другому надо понимать и «объективную логику». Если «субъект» не равен «Я» (и форме), тогда и «объект», «объективное» равны не тому, что противостоит этому субъекту, но тому, что отлично от *абсолютной* субъективности. Она есть синтез и все возвращает обратно в субъект, но то, что она возвращает, как раз и есть устоявшееся субъектно-объектное отношение в традиционном смысле. Объект qua вещь (res extensa) и субъект qua данная мыслящая вещь (res cogitans) поначалу в своем антитезисе одинаково объективно присутствуют в непосредственном сознании и в непосредственной рефлексии. Но если объективная логика понимается по-другому, тогда мы видим, что она сама должна быть двухчастной и касаться как ens, так и ego. Поскольку объективная логика двухчастна, вся логика в конечном счете оказывается трехчастной: логика бытия, логика сущности, логика понятия. (Логика сущности: «сущность», в которой отражается *бытие*, точно так же подразумевает нечто иное, как и «понятие» в традиционном смысле. Сущность есть «*истина бытия*»,[[235]](#footnote-235) каковая в размышлении о бытии выступает как нечто лежащее в основе, как «фон», как «бывшее» (τὸ τί ἦν εἶναι), но как бы кантовское. Середина между бытием и понятием.[[236]](#footnote-236)) Гегель совершенно однозначно высказывается об отношении этого изначального и абсолютного понятия логики к традиционной метафизике. «Объективная логика, таким образом, занимает скорее место прежней *метафизики*, каковая была возвышающимся над миром научным зданием, которое должно было быть воздвигнуто только мыслью. — Если мы примем во внимание последнюю форму развития этой науки, то надо сказать, во-первых, что объективная логика непосредственно занимает место *онтологии* — той части упомянутой метафизики, которая должна была исследовать природу *ens* [сущего] вообще; *ens* охватывает как *бытие*, так и *сущность*, для различения которых немецкий язык, к счастью, сохранил разные выражения. — Но тогда объективная логика постольку охватывает и остальные части метафизики, поскольку метафизика стремилась постигнуть чистыми формами мысли особенные субстраты, заимствованные ею первоначально из [области] представления, — душу, мир, Бога, — и поскольку *определения мышления* составляли *существенное* ее способа рассмотрения».[[237]](#footnote-237)

Через феноменологию духа было получено измерение абсолютного духа: знание, знающее самое себя. Вопрос вот в чем: *что* знает это себя знающее знание, это знание знания? Оно знает не нечто вот это или то, встречающееся в мире среди прочего сущего: с философской точки зрения, это знание, знающее себя самое, есть: 1) внутренняя возможность непосредственно сознаваемого и могущего быть знаемым (бытие); 2) оно в отношении внутренней возможности знания как такового; 3) внутренняя возможность отношения осознаваемого и знания. Единое целое того, что принадлежит к действительности абсолютного действительного как такового, целое внутренней возможности действительного в его возможном осуществлении.

Это абсолютное знание должно предстать не как некое скопление знаний: абсолютно познанное и знаемое в себе самом связано с самим абсолютным разумом. То, что здесь представляется единичным, скреплено в целом системы и есть то, что оно есть, только в этом скреплении.

Иными словами, внутри абсолютного содержания знания абсолютного разума или — что одно и то же — внутри целого (das Ganze) его, разума, действительности всякое абсолютно знаемое само абсолютно; всякое начало знания есть конец, и наоборот. Но тогда как и где в этой сфере непосредственности должно начаться начало?

d) Проблема начала

Итак, проблема начала снова заявляет о себе, причем сильнее, чем прежде. Где в абсолютном совершается начало? Везде и нигде? Но обязательно в самом абсолютном. Однако если в нем самом, тогда все уже в нем и, следовательно, нет никакого начала, а если есть, то тут же и конец. Этот вопрос о начале удивителен. Другое дело — в науках!

Обязательна ли проблема начала для философии? И да, и нет.

1) Она обязательна, если философское познание полагает своим идеалом абсолютную достоверность, как это происходит у Декарта: ведь эта достоверность пребывает в определенном порядке и последовательности обосновывающего и обоснованного познания.

2) Эта обязательная, необходимая проблема становится еще актуальнее, когда идея достоверности перерастает в идею системы — прежде всего в том формальном смысле, что целое (das Ganze) знаемого вступает в этот контекст обоснования.

3) Проблема начала становится совершенно неотложной и в то же время трудной тогда, когда эта достоверность и система одновременно в сущностном смысле полагается как абсолютное знание абсолютного.

Именно потому, что существует абсолютное познание целого и как целого, оно, как никакое другое, поднимает проблему начала. Поэтому не следует удивляться тому, что в своей «Логике» обсуждению темы как таковой Гегель предпосылает размышление, озаглавленное следующим образом: «С чего должна начинаться наука?».[[238]](#footnote-238) «Наука» = наука логики.

Во введении к этому размышлению Гегель отмечает: только в «новейшее время» возникло осознание того, что трудно найти начало философии. В чем причина, Гегель не говорит.

Чтобы хорошо ориентироваться в проблеме начала, необходимо разобраться в том, что оно здесь означает.[[239]](#footnote-239) Это выражение многозначно: 1) то, чем нечто начинается; 2) то, в чем нечто само коренится согласно существу дела; что определяет первый пункт; 3) то, при чем нечто берет свой исток (приступание к началу — исход); 4) начало как совершение самого начинания.

Для того чтобы рассмотрение проблемы начала было полным, необходимо задать вопрос в этом четверояком направлении. Гегелю знакомо — прежде всего — двойное понятие начала: 1) объективное начало всех вещей (ср. п. 2); 2) субъективное начало: способ приступить к изложению (ср. п. 4).

Начало философии. К пункту 1: это объективное начало (первоначало): непосредственное (вода, единое, нус, идея, субстанция, монада — но также: мышление, созерцание, Я), какое-то определенное содержание, исходя из которого и утверждаясь в котором существует остальное, как оно есть, т. е. определяется в том, *что* оно есть. К пункту 2: способ начинать доклад, изложение; как нечто чисто субъективное, безразличное по отношению к содержанию — эстетические, практико-педагогические соображения и намерения.

Там, где существенную роль играет метод, т. е. где речь не идет об одной только внешней технике, — там субъективное делание тоже оказывается сущностным моментом объективной истины; следовательно, первоначало (объективное начало) одновременно должно быть тем, чем вводится целое. Первоначало = первое в ходе мышления.

Как обстоит дело с логическим началом — началом логики? Оно должно начаться «в стихии свободно для себя сущего мышления».[[240]](#footnote-240) Но поскольку эта стихия сама не присутствует в наивном сознании и обретается только на пути *феноменологии духа*, она опосредствована; с этой точки зрения «стихия» — последняя и абсолютная истина сознания — уже есть *результат*. «В этом отношении логика имеет своей предпосылкой науку являющегося духа».[[241]](#footnote-241) Начало, «чем» (das Womit) истока философствования. Сама логика есть чистое знание; она воспринимает только то, что наличествует в этой чистой стихии; все рефлексии и мнения устраняются. «Чисто знание, *сошедшееся в это единство*, сняло всякое отношение к иному и к опосредствованию; оно есть то, что лишено различий; таким образом, это лишенное различий само перестает быть знанием; наличествует только *простая непосредственность*».[[242]](#footnote-242)

Итак, простое непосредственное как первоначало чистого бытия. Но в то же время начинание должно принадлежать началу, бытие непосредственным, т. е. начинание мышления только для себя. «Наличествует только решение, которое можно рассматривать и как произвол, а именно решение рассматривать *мышление как таковое*».[[243]](#footnote-243) (Решение и начало. «Как» (das Wie) абсолютного (das Absolute) и решение! Решение и решимость-на... — не самое конечное конечного?)

Начало должно быть абсолютным, т. е. здесь — абстрактным; оно не должно ничего придерживаться: «Скорее оно само должно быть основанием всей науки».[[244]](#footnote-244) Итак, *одно* безусловно непосредственное, *само непосредственное, чистое бытие.*

Гегель указывает на то, что в новейшее время проблема начала ставилась иначе: как раз с учетом того, что абсолют-истинное (das Absolut-Wahre) есть результат. Отсюда следует, что начало удалено от результата, и его результат еще надо искать. Поэтому начало может начинаться только с гипотетического и проблематического истинного.

Хорошо видно, что такую точку зрения Гегель во внимание не принимает.[[245]](#footnote-245) Абсолютное может начинаться только абсолютно; должны быть получены как бы уровни абсолютного (феноменология духа!).

Тем не менее Гегель использует внешнее понимание начала, чтобы с его помощью показать нечто существенное в его собственном методе. При только что упомянутом начале получается следующее: предварительный исход и потом как раз «продвижение» в существенном смысле. Для Гегеля же, по-видимому, так: в самом начале уже движение вперед. Но какой смысл имеет логическое продвижение вообще?

Гегель согласен с тем, что оно может быть только *возвращением в основу*. И все-таки этим целое хода логики не затрагивается. Ведь основа — это некоторым образом результат и, таким образом, первое (das Erste) — это уже основа. «Продвижение состоит не в том, чтобы только выводилось *иное* или чтобы совершался переход в истинно иное».[[246]](#footnote-246) Продвижение само есть дальнейшее определение начала.

Теперь можно было бы сказать так: если начало начинается с непосредственного, с бытия, тогда это все-таки тоже не абсолютное начало; здесь начинается с этого определенного, а именно с непосредственного, абсолютное же начало есть, собственно, только там, где начинается с самог**о** начала.

Гегель показывает, что затем мы приходим к тому, чтобы положить в начало чистейшую, абсолютнейшую дефиницию абсолютного: тождество тождества (А = А) и не-тождества (А = В).[[247]](#footnote-247) Однако анализ представления начала в конечном счете приводит к упомянутой непосредственности: чистому бытию. (Начинание, мышление, оно в себе: троякость. Но к тому также приводит непосредственно помысленное как таковое: чистое бытие. — В центре уже непосредственно проступает периферия, но лишь как таковая, абсолютная пустота; полагать ее самое в движение, мысля: «ничто».)

«Однако нельзя никак не упомянуть о том оригинальном начале философии, которое в новейшее время приобрело большую известность, — начало с Я».[[248]](#footnote-248) Для этого начала — двоякая надобность: 1) из первого истинного должно быть выведено все последующее (deductio); 2) Первое истинное должно быть чем-то знакомым, непосредственно достоверным. Это начало *не* случайно. Ведь Я, непосредственное самосознание: а) есть непосредственное (das Unmittelbares); b) есть в высшем смысле известное; Я = простая достоверность себя самого. (Неопределенное непосредственное — одновременно с определенностью и опосредствованием.)

Но Я есть в то же время конкретное (das Konkretes). Если же требуется чистое Я, тогда — не непосредственное. Интеллектуальное созерцание: оно само — произвольная точка зрения, состояние сознания, которое мы обнаруживаем. Но отвлекаясь от этого: оно — не одно только внутреннее (das Innerliche) как таковое: речь идет о существовании в *мышлении*. Но то, что раскрывает интеллектуальное созерцание, само поначалу есть лишь непосредственное (das Unmittelbares): абсолютное не положено как нечто такое, что должно безусловно быть знаемым в мыслящем знании (логика). Интеллектуальное созерцание есть насильственное отвержение опосредствования и доказывающей, внешней рефлексии. Но то, что она выражает, а выражает она конкретное (das Konkrete), содержит именно тотальность определений, которые как таковые в движении логики вступают в знание и должны быть знаемыми. «Однако выражение и изображение такого конкретного есть, как мы уже отметили, опосредствующее движение, начинающее с *одного* из определений и переходящее к другому определению, пусть даже это другое возвращается к первому; это движение, которое в то же время не должно быть произвольным или ассерторическим. Поэтому в таком изображении *начинают* не с самог**о** конкретного, а только с простого непосредственного, от которого берет свое начало движение. Кроме того, если делают началом конкретное, то недостает доказательства, в котором нуждается связь определений, содержащихся в конкретном. Следовательно, если в выражении „абсолютного" или „вечного", или „Бога" (а Бог имел бы самое бесспорное право на то, чтобы начинали именно с него), если в их созерцании или в их мысли имеется *больше* содержания, чем в чистом бытии, то нужно, чтобы то, что содержится в них, лишь *проникло* в знание мыслящее, а не представляющее; как бы ни было богато заключающееся в них содержание, все же определение, которое *первым* проникает в знание, есть нечто простое; ибо лишь в простом нет ничего более, кроме чистого начала; только непосредственное просто, ибо лишь в непосредственном нет еще перехода от одного к другому. Итак, что бы ни высказывали о бытии в более богатых формах представления об абсолютном или Боге или что бы в них ни содержалось, в начале это лишь пустое слово и только бытие. Это простое (Einfache), не имеющее в общем никакого дальнейшего значения, это пустое (Leere) есть, таким образом, просто начало философии».[[249]](#footnote-249)

Абсолютное знание знает всё действительное в его действительности; это действительное — не нечто противостоящее знанию, но действительность самого действительного. Абсолютное знание есть целое истины. В абсолютном идеализме истина и действительность — одно и то же.

Таким образом, в «Логике» должно осуществиться полное систематическое изложение абсолютного идеализма. И потому должно появиться принципиально радикальное, абсолютное понятие идеи.

Логика понятия. Звучит странно: «понятие». Теперь третий раздел, в котором сосредоточено целое логики, озаглавлен: «Идея». В заключение мы попытаемся, растолковав природу Гегелева понимания идеи, показать природу абсолютного идеализма.

Двойное: 1) идея; 2) абсолютная идея. — Тезис: идея есть адекватное понятие, истинное как таковое; «или *нечто имеет истину только в той мере, в какой оно есть идея*».[[250]](#footnote-250) Гегель вкратце касается более ранних понятий «идеи»: «представление» («у меня нет никакой идеи насчет этого дела»), понятие, понятие разума. «„Понятие разума" — несколько неудачное выражение: ведь понятие — это вообще нечто относящееся к разуму».[[251]](#footnote-251) Далее прежде всего «надо отринуть ту оценку идеи, согласно которой она воспринимается лишь как нечто недействительное»,[[252]](#footnote-252) когда говорят: это только идеи. Т. е. речь заходит о чем-то лишь субъективном, в котором они уравниваются со случайностями и явлениями; странное недоразумение: идее отказывают в действительности и значимости, потому что в ней *нет* того, что пристало сущему, случайному. В противовес этому правым оказывается Кант, сказавший, что идея есть нечто высшее в сравнении с опытом. Но тем не менее: прообразы, «нечто *потустороннее*»,[[253]](#footnote-253) с чем действительное должно лишь совпадать, с чем ему надо согласовываться.

На самом же деле надо сказать так: нечто вообще пребывает в своей истинной действительности только тогда, когда оно есть идея (а она есть единство понятия и реальности).

Следовательно, глядя на то, как Гегель отвергает разделение действительности и идеи, можно было бы сказать так: он вбирает идею в действительное. Но здесь сокрыт подводный камень: ведь если мы согласимся с таким пониманием дела, тогда сохраняются старые понятия действительности и идеи; они просто сдвигаются друг с другом неким материальным образом, и целое становится похожим на нечто такое, что просто появляется в действительном и наличествует в нем.

В противовес этому все понимается из намеченного измерения и с точки зрения абсолютного: не действительное изначально, а над ним и в нем — идеи, но наоборот всё действительное есть выражение абсолютного, некое его овнешнение, т. е. всё действительно с самого начала сущностным образом определено *троякостью*. Картина совсем не такова, чтобы сначала в соотносительном смысле полагать действительное в самом себе, а потом — представление: наоборот, то, что мы вот так воспринимаем, мы постигаем из абсолютной идеи: «Только абсолютная идея есть бытие, непреходящая *жизнь, знающая самое себя истина*, и она есть *вся истина*».[[254]](#footnote-254) «Природа и дух — это вообще различные способы представлять ее наличное бытие; искусство и религия — ее разные способы постигать себя и сообщать себе соответствующее наличное бытие; философия имеет с искусством и религией одинаковое содержание и одинаковую цель, но она — наивысший способ постижения абсолютной идеи, потому что ее способ наивысший, — понятие».[[255]](#footnote-255)

Здесь выявляется нечто существенное: как бы ни нацеливался Гегель на абсолютное знание (наука логики), философия все равно остается далекой от всякого знания в обычном смысле. Скорее как раз в абсолютности знания обнаруживается, что оно выходит за пределы расхожего понятия знания и лишь рассудочного понятия понятия.

е) Философия как философия «своего времени»

И все-таки, как бы неистово Гегель ни проникал в абсолютное, мы знаем, что сама идея абсолютного всегда остается лишь определенной абсолютизацией определенным образом положенной идеи достоверности, каковое положение совпадает с безосновным в себе определением субъективности субъекта. (И все это по [причине] метафизической небрежности: упущение вопроса о бытии; невопрошание о том, что является решающим для *возможности* метафизики.)

В то же время мы видели, каким образом корни понятия абсолютной действительности как вечности (абсолютное настоящее) в решающем аспекте уводят во временность (die Zeitlichkeit). И мы почувствовали, что в усилии, направленном на решение проблемы начала, борьба против конечности становится самой жесткой.

Таким образом, можно было бы предположить, что именно здесь следовало бы начать принципиальное преодоление абсолютного идеализма. Но зачем преодолевать, если гегелевская философия уже не имеет веса, а обновление гегельянства — дело одних лишь профессиональных философов? Зачем тратить силы на какое-то разбирательство? И все-таки было бы большим заблуждением думать, что философии Гегеля больше нет, поскольку ее больше никто не «представляет», равно как считать, что разбирательство совершилось тогда, когда опровергнута система — как будто теперь речь идет только о том, чтобы утвердиться на какой-то другой точке зрения, а именно на точке зрения конечности, и привести соответствующие аргументы.

Разбирательство совершается не между двумя системами, а в *событии самого вот-бытия*. Говоря яснее, абсолютный идеализм принадлежит истории нашего собственного вот-бытия, и разбирательство с ним есть сущностное разбирательство этого бытия с самим собой. И сегодня эта борьба обретает для нас особую остроту в том, что прежде всего нам надо отстоять саму эту борьбу: отстоять в противоборстве с равнодушной игрой одними только мнениями и точками зрения, в противоборстве с той иллюзией, которая возникает как раз в связи с проблемой конечности (будто она уже достигнута, стоит нам только признать себя *конечными*, для чего достаточно много причин и поводов), в противоборстве с заблуждением, мнящим, будто разбирательство вот-бытия с самим собой — это расчленение души и тупое разглядывание себя самого.

Глядя на только что обсуждавшиеся проблемы, можно сказать: начало философии? Да никакой проблемы! Ведь в соответствии с идеей конечности оно как раз конечно, т. е. оно, по существу, «любое»: исходя из фактического положения вещей можно начинать там, где стоишь.

Но *где* мы стоим? И с *чего* надо начинать? Может быть, это те два вопроса, которые можно задавать поочередно и так же на них отвечать — или же они составляют единое целое? Причем составляют так, что, понимая, с чего нам начинать, мы как раз узнаем, где стоим? И тогда получается, что мы приходим к этому не путем некоего мудрования над собственной расчлененной жизнью, не постигаем это путем мобилизации всех возможных точек зрения, чтобы затем привлечь к нам самим одну возможную.

Но с чего начинать? С нас самих! Но как нам отделаться от этого отвратительного впадения в себя самого? Только постигнув *вот-бытие* в нас самих — и не в насилующем судорожном стремлении добиться для него чего-то такого, чем оно не смеет и не может обладать, а просто доверившись тем несущим силам, которые есть в самом вот-бытии.

Но это означает вот что: нам надо разучиться просчитывать, схватывать и окружать своей тактикой все вообще и то первое, что есть; мы должны научиться отказывать навязчивым потребностям одного только сегодняшнего дня. Плод приносит только спокойная открытость возможному возрастанию.

Всякая философия есть то, что она есть, только тогда, когда это философия *своего* времени, т. е. не тогда, когда она творит ничтожную волю современников. Философия должна быть философией «своего времени», а это значит, что она должна быть так, чтобы было *время для нее*.

**ПРИЛОЖЕНИЯ**

*Антропология вообще*

*[к § 2]*

Понятие эмпирической антропологии: соматическая, биологическая, психологическая. Она расширяется до характерологической, этнологической, до психологии мировоззрений. Речь в ней идет не только о свойствах, но о позициях, установках, требованиях, возможностях.

*Тенденция* к антропологии: не только знать все это, но понимать собственную позицию в целом (das Ganze) мира. Опросы — для точек зрения. Теперь: существенное и охватывающее познание.

Однако не только отношение *человека* к миру, но одновременно и мир в его отношении к человеку. Целое — только в этом отношении.

Принципиально: начало всякого познания, основной характер самого экзистирования.

В конечном счете: проблематичность. Любой ответ и вопрос лишены силы. Ничто больше не имеет своего собственного веса, а потому — непременная жажда всегда нового!

*[K § 2 c]*

1. Можно ли сказать, что в философской антропологии основная философская тенденция к антропологии находит себя самое и в ней дает о себе знать, т. е. 2) возможна ли философская антропология вообще как основная дисциплина.

Идея философской антропологии. Эмпирическая и философская антропология; философская двояка: 1) ее неопределенность; 2) ее внутренняя граница (она включена в унаследованную концептуальность, не вытекает из нее).

Следовательно, основная тенденция не уловлена в ее глубочайшем существе и не приведена к себе; кроме того, она — как раз в том случае, *если* действительно является центральной философской тенденцией — не может совершаться без отношения к Другому!

*Четыре вопроса[[256]](#footnote-256)*

*[К § 4]*

Эти три вопроса задает глубочайшая заинтересованность человеческого разума. Свойственное ему вопрошание затрагивает его «могу», «должен», «смею». Все три момента подлежат для него сущностному рассмотрению. Что это значит?

а) «Могу», которое проблематично, которое может быть и «не могу» и даже должно быть таковым; в этом вопросе отыскиваются пределы этого «могу». Всемогущее существо не нуждается в том, чтобы задавать вопрос «что я могу?», т. е., по существу, «что я *не* могу?». Следовательно, это «что я могу?» — признак конечности.

b) Вопрос «что я должен» рассматривается в контексте вопроса «чего я не должен?». Во всем, что поставлено в «должен» и перед «должен», есть нечто *еще* *не* исполненное; оно кроется за тем, [что, наверное, можно сделать].[[257]](#footnote-257) Это еще-не и нахождение-за, это еще-не-исполненное — и незнание того, что можно исполнить — есть признак конечности.

c) Вопрос о том, на что я смею надеяться, ставится в контексте следующего вопроса: «Что мне подобает, а что нет?». То, по отношению к чему существует надежда и ожидание, в самом себе не исполнилось: напротив, оно нуждается в исполнении. Это «смею» есть признак конечности.

Разум, которому принадлежат эти три вопроса как его существенная заинтересованность, в самом себе конечен, причем эта конечность — не какое-то расхожее свойство, но скорее его глубочайшая сущность. И ставя эти вопросы, человеческий разум хочет *наверняка разобраться в том, что же это такое — его самая собственная конечность*.

Поскольку во всех этих вопросах *всегда* спрашивается об одном — о конечности человеческого существа — их можно свести к четвертому вопросу.

Но как тогда должен звучать этот четвертый вопрос? Не просто в неком неопределенном и общем смысле («что такое человек?», «каковы его свойства?» и тому подобное), но: в чем заключается его конечность, что есть эта конечность самого человека — как самое глубинное, что есть в его существе? (Но и при таком вопрошании еще сохраняется неопределенность. Откуда спрашивать? Бытие! Время!)

Но если эти три вопроса поняты столь существенно и поставлены изначально, тогда их не просто «можно связать» с четвертым, но они *должны* быть с ним связаны, поскольку они вообще в нем коренятся. Тогда не просто «можно было бы» причислить к антропологии эти три вопроса, относящиеся к *metaphysica specialis*, но нужно это сделать. Точнее говоря, этот четвертый вопрос — не просто изначальный: он как вопрос антропологический есть нечто тотально иное.

Ведь о чем здесь спрашивается? О том, что делает возможным человека как человека; о том, что изначальнее человека. Всякое антропологическое вопрошание уже берет человека как человека. Здесь же по-другому: речь идет о той изначальной сущности, на которой основывается человеческое бытие как таковое. *Кто он есть, как он есть* — сообразно его бытию как таковому; этот основной вопрос не берет человека как сущее среди прочего сущего, но более изначально спрашивает о вот-бытии в человеке. Человек как вот-бытие.

Через то «о чём» (das Wonach), которое звучит в этом вопросе, сразу же обнаруживается и его «как» (das Wie). О вот-бытии спрашивается в отношении его сущности и только нее: т. е. в отношении его *что-бытия*. Но этот вопрос, т. е. вопрос о том, что делает сущее сущим, вопрос о бытии сущего, есть вопрос метафизики. Следовательно, этот изначальный вопрос о человеке есть *метафизический вопрос о человеческом вот-бытии*. Метафизика в целом коренится не в антропологии и не в философской антропологии, но в *метафизике вот-бытия.*

*Резюме:*

*[Проблема исконного единства обеих тенденций*

*в существе самой философии]*

*[к § 4]*

Радикальнейший и самый широкий вопрос метафизики исконно и объемлюще един с задачей метафизики вот-бытия: не потому, что все сущее соотнесено с человеком,[[258]](#footnote-258) но, наоборот, потому, что человек есть то сущее, которое таким образом дает совершиться *вторжению в сущее*, что оно открывается «*ему*» *самому*.

В обеих тенденциях нет ничего случайного, какими бы несвязными, беспомощными и лишенными направления они ни представлялись. Не это главное, а то, что обе — не случайны. Что-то происходит; это — целая пустыня ф[актического] вот-бытия; то, что дает нам возможность *освободиться*.

Основной вопрос глубочайшей сущности самого вот-бытия; таким образом — разработка этого основного вопроса метафизики; метафизика вот-бытия.[[259]](#footnote-259) Но теперь уже яснее: горизонты, т. е. характер такой метафизики.

A. Продвижение и приступание и т. д.

B. Внутреннее событие в ней самой. Сокрытие и удержание. Впрыгивание (Einsprung), а именно впрыгивание в конечность, а она — в целом, в проекции на изначальную временность.

Не вести мировоззренческие дискуссии, но показать, что проблема бытия требует иного подхода; что этот подход, который никогда не предполагал абсолютной конечности, невозможен, что он невозможен принципиально; но для этого надо обратиться к проблеме бытия — к ней не обращаются и тем не менее нуждаются в том, что в той критике происходит — потому что здесь недостает всего, даже традиция не помнится действительно [?] в ее внутренней проблематике; потому что теперь ее, может быть, и видят, но, отвлекаясь от проблемы бытия, могут сказать: это не так. Необходимым это станет только в переходе и про-движении, как всякое философствование, но если отойти от этого, тогда все это превращается в литературную болтовню.

*Обобщение части I и переход к части II[[260]](#footnote-260)*

*[к § 5]*

Целое лекционного курса разделено на две части:

I. Раскрытие основной философской тенденции современности.

II. Разбирательство с немецким идеализмом.

Часть I приведена к концу с намерением показать и очертить ту проблематику, которая будет направлять нас в части II, когда мы будем дискутировать с немецким идеализмом.

Две основные тенденции: к антропологии и к метафизике; неопределенно, многозначно, и все-таки с охватом целого вот-бытия и проникновением в него.

Результат: обе тенденции укоренены в *одной*, центральной и основной проблеме философии вообще. Основной вопрос метафизики — в сущностной связи с вопросом о человеке; вопрос о бытии — в сущностной связи с вопросом о конечности человека. Идея бытия вообще глубочайшим образом связана с конечностью вот-бытия.

Часть II: гигантомахия вокруг бытия! Кант: не к Просвещению и не к немецкому идеализму; не вписывается — говоря чисто философски — ни в какие намечаемые рамки.

*Введение*

*[к § 5]*

То, что, начиная с Фихте, мы, забегая вперед, сказали о немецком идеализме (Гегель), показывает, сколь необходимо как следует разобраться с подходом Фихте.

Это означает: не только определить и удержать его собственное воление, но и по достоинству оценить то, что в нем выявляется сегодня.

Для разбирательства в философском смысле, т. е. для продуктивной беседы характерна большая внутренняя свобода, т. е. тот подход, при котором за «противником» признают *больше* того, что он на самом деле говорит и спрашивает.

Но это значит, что ты принципиально, а не в смысле некоего пустого жеста понимаешь: есть нечто такое, на что твоя собственная система еще не дает и не может дать ответа.

Если же ты думаешь, что всё знаешь лучше и что ранняя философия — это сообщество, может быть, и достойных уважения, но все-таки не слишком далеко пошедших ограниченных умов, тогда все пропало и не достигнуто даже то самое элементарное, что характеризует философское существование: понимание того, куда и как далеко указывает и несет субстанция собственного вот-бытия.

*Литература*

*[к § 5]*

R. Kroner, Von Kant bis Hegel. I. (1921), II. (1924). N. Hartmann, Die Philosophie des deutschen Idealismus. I. (1923), II. (1929).

Кронер: характер отношения к Канту: 1) теория познания и метафизика; 2) основная проблема самой метафизики не развернута, но схватывание основ у Гегеля (предисловие).

Однако существенное — это не литература о том-то и том-то, а сами произведения. Их и надо читать, но не все сразу, а по ходу дела приносить одно или другое *по вопросу*.

Всегда получается совсем другое по сравнению с тем, что обычно об этом пишется.

Но вся литература, в том числе и самая хорошая, несущественна, пока мы сами со своей стороны не приносим это существенное. Это и надо в нас разбудить.

Кант! Необходим по существу дела. — Переход, исход, опубликование [?], *фундаментальная онтология*.

Попытка метафизики вот-бытия как фундаментальной онтологии в первой части «Бытия и времени» и в «О существе основания».

*Обобщение*

*[к § 7]*

Тезис—полагание—бытие. Основная проблема бытия. Вопрос о бытии и вопрос о человеке.

Наставление к пониманию и истолкованию. Онтологически — но недостаточно. Онтологически о Я. Бытие Я в его отношении к «яйному» бытию: собственная проблема. Фихте: ни вообще основная онтологическая проблема, ни экзистенциальная.

Высшее абсолютно безусловное основоположение: безусловное по содержанию и форме — *попеременно*.

План еще раз: 1—5, 6—7, 8—10.

До сих пор 1—3: 1) то, что нечто безусловно положено (А есть); 2) что здесь положено (X); 3) что соположено, когда положен X.

*Не-Я*

*[к § 8]*

Характеристика формального происхождения из -А, но предполагает нечто экзистенциальное: принадлежащее к сущности Я — к «яйности» как таковой — *противоположное* (Entgegenhafte) как таковое; в самом Я и через него удерживаемый напротив горизонт «против чего» (das Wogegen). Но этот горизонт един с уже положенным в § 1 горизонтом *постоянства*.

Путь раскрытия с точки зрения «-А *не* = А» в себе самом не соответствует тому, что при этом *подразумевает* Фихте.

Тем не менее в контексте: «Я» и бытие — ничтожность, выражающаяся в формальных положениях.

*Введение. Обобщение*

*[K § 8 d]*

Цель: Набросок «яйности» в ее сущности (*человек*) и с прицелом на обоснование философии как наукоучения — метафизика (*бытие*).

Исход: факт, существует «безусловное признание» того, что «*А есть А*» (обоснование других положений).

Цель: это существование есть безусловное действие (действие Я как такового).

*Введение. Обобщение*

*[к § 8 е]*

В последнее время, особенно начиная с С. Бергера (Über eine unveröffentlichte Wissenschaftslehre J. G. Fichtes. Von 1797. Dissertation Marburg 1918) стало обычным делом отодвигать на второй план наукоучение 1794 года. Подлинная причина: трудность его понимания, невидение проблемы. Но именно здесь — проблематика метафизики в ее традиционной форме.

Двоякое: формально-логические положения, трансцендентальная логика, система (Декарт, Спиноза) и «Я мыслю» (Кант), трансцендентальная апперцепция.

Систематизировать целое.

О том, сколь сильным у Фихте было поначалу тяготение к логике, в сколь значительной мере вся идея наукоучения должна была рассматриваться именно с этой точки зрения, свидетельствует отрывок из его рецензии на книгу Шульце «*Энезидем, или об основах элементарной философии, изложенной в Йене профессором Рейнгольдом*» (Allgemeine Literaturzeitung. Jena, 1794): «Если основоположение тождества и противоречия воздвигнуть как фундамент всей философии, как оно и должно быть воздвигнуто (ведь для такой системы и Кант создал все возможные условия, хотя сам и не имел намерения ее воздвигать)...» и т. д.[[261]](#footnote-261)

*[к § 10]*

Изложение трех основоположений наукоучения показывает нам, каково начало метафизики существования. Характер этого начала одновременно должен определить идею метафизики.

«Начало» — это не какая-то точка зрения, оно, наверное, вполне определенно внутри той традиции, в которой решается проблема метафизики.

Мы видели — как раз в замечании о Канте — тенденцию к системе и систематическому обоснованию. Хотя она и центральная, сейчас надо отвлечься от этого и наметить только одно: проблему возможного раскрытия сущности Я.

*Экзистенциал*

*[к § 11 а]*

Экзистенциалы и категории. Но почему бы не говорить о вещных и личностных категориях (Dingkategorien und Personkategorien)? Потому что как раз тогда решающая проблема *остается* скрытой. Бытие вот-бытия, экзистенцию, вообще невозможно уловить через категориальное.

Все высказывания о вот-бытии, о человеке и бытии по своему содержанию и смыслу принципиально отличаются от прочих высказываний. Это значит, что «есть» означает не просто бытие человека, отличное от бытия вещей: сам характер того, как это «есть» совершает означение в соответствии со своим значением, принципиально отличен от всякого другого.

Но в то же время: эта форма высказывания остается необходимой и существенной — т. е. эти высказывания не отличить от высказываний о вещах.

Фраза «открытое в бесконечное» (ins Unendliche offen) не означает, что вообще не совершено никакого полагания: на самом деле то, что положено, открыто в своей положенности, т. е. это возможность, которая всегда определяет себя из бытия самого субъекта. Отношение этого субъекта к своему предикату как бы уже в субъекте, более того, его бытие только в нем и состоит.

*[К §11 а]*

*Особая* трудность рассмотрения безусловного основоположения в том, что при рассмотрении его содержания речь всегда идет и о его форме, и наоборот. Единство обоих!

Но прежде всего: все понимать онтологически!

У Фихте это не разделено или в некотором отношении не должно разделяться, потому что здесь — в соответствии с сущностью Я — *онтологическое* относится к нему иначе, чем это происходит у прочего сущего.

Проблема экзистенциалов.

«Признак» характеризует слишком внешне.

*[К § 11 а]*

См. уже заключение I части! (Экзистенциал и категория.)

«Сущность». Перенимать сущностное сущего под названием «быть» — в бытии бытие, а не нечто такое, что я мог бы оставить позади себя.

Специфическая проблематика в «онтологическом», не одни только доонтологические, онтические различия!

*[K § 11 b]*

Что это значит: «Я» полагается как «абсолютный субъект»? И в какой мере в этом определении объединяются все три понятия субъекта?

Последовательность этих определений:

1) Я как нечто лежащее в основе (ein Zugrunde-liegendes), всегда находимое (онтический, онтологический и всеобщий [субъект]).

2) Я есть находимое: то, что обнаруживается как раз в возвращении к самому достоверному (здесь уже: *не к иному*); fundamentum simplex absolutum inconcussum[[262]](#footnote-262) (методический субъект).

3) Этот субъект знает о самом себе, и, будучи таким своеобразным, он сущностно является для себя предметом суждения, причем так, что предикаты о нем самом ему же и принадлежат, безотносительно к чему-то иному; они не релятивны, не абсолютны во вторичном смысле; безусловно Первое (Erste) в *знании* и *знающем* (логический субъект).

Во всем этом — Я как таковое в его *яйности*. «Абсолют»: не онтически, ни в (2), ни (3), но методически, логически, т. е. внутри идеи системы: «Я каждого человека само [есть] единственная высшая субстанция» (I, 122) — на основании (2) и (3).

Решающее для этого понятия: (2) и (3); причем так, что (1) как совсем формальное определение еще наличествует, но оно совсем не *направляет* проблематику, т. е. онтология *Я* и *Я-бытия* не может заявить о себе; она замещена — или ее вообще здесь никогда не было — она полностью удержана и скрыта пунктами (2) и (3), т. е. *системой*.

Но в этом — нечто неслыханное, что должно полностью проясниться в своей самобытности: метафизика и человек = Я = сознание = субъект = абсолютный (*методико-логический*) субъект.

«Человек» как «*субъективность*».

*Картезианская позиция*

*[к § 12]*

Картезианская позиция и по сей день вторгается в современность, она совершенно не преодолена и непреодолима реализмом, несмотря на доводы Шелера и других. При таком подходе просто бросаются в противоположную сторону, не улавливая проблемы.

Что касается Миша, то он здесь не понимает принципиального различия между Гуссерлем и моей постановкой вопроса.

Иными словами, формулами здесь не обойдешься. Основная проблема слишком многослойна и бездонна, чтобы разбираться с вещами с помощью таких категорий.

*Обобщение к с. 183—186[[263]](#footnote-263)*

*[к § 13 а]*

Итак, Фихтево наукоучение призвано к тому, чтобы быть наукой о науке. В нем знаемое в науках должно быть знаемым как таковое, причем в безусловном смысле.

Если мы соотносим нашу задачу не со знанием и его достоверностью, а с возможным предметом, с сущим, тогда это означает следующее: знаемое в науках — сущее в целом — само должно еще раз быть познано в изначальном и безусловном смысле.

Наукоучение — это та форма метафизики, которая обусловлена философским подходом Декарта и перемещена в новое измерение Кантом.

В соответствии с этим преобразованием решающим в нем оказывается следующее: 1) вопрос о *последней* достоверности, который одновременно намечает границы всесторонней систематической обосновываемости всего знания; 2) эта последняя достоверность основывается в Я (трансцендентальном) как абсолютном субъекте.

Разработка этой метафизики: конструкция абсолютной субъективности как безусловного познания целого. Для Фихте: исход из определенного понимания Канта.

Основание общего наукоучения.

I часть: основоположения *общего* наукоучения. Их функция в системе: абсолютное обоснование или возврат к без-основному, безусловному.

Их содержание: основная структура «яйности», *Я-бытие* как то противоположенное, которое себя умаляет и ограничивает.

С третьим основоположением — в область непрерывно доказуемого. Основоположения — это не свободно парящие аксиомы, а те положения, которые в свернутом виде уже несут в себе все содержание. Их отношение друг к другу.

*Фихте — критика*

*[к § 13 а]*

I. и II. Возможность ограниченности в сущности Я. *Возможность его конечности.* Правда, слишком разбавлено, логично и только в ракурсе «Я»-понятия и его полагания (ср. ниже а, b).[[264]](#footnote-264)

III. Факт ограничения — чтобы ограниченное! Властное веление, т. е. а) взятое в Я, увиденное с его точки зрения (полагание!); b) само Я при этом бесконечно, лишь оконечивает!

Вместо этого наоборот: b) этот факт в своей *фактичности* — проблема! Т. е. бытие! а) и в соответствии с этим Я qua *вот-бытие* — и не от бесконечности как положенной к оконечиванию, но наоборот; но здесь, правда, проблема *предрешения*.

*[к § 13 а]*

А = А (I. особенно важно, как метод в II. и III. с необходимостью в существенном один и тот же).

X есть безусловно.

Я есть.

Я есмь безусловно. («Факт»).

Доказательство

Содержание положения «Я есмь»:

«Я»—Я-бытие—яйность

Я = Я *полагаю* — Я есмь

Так как Я *Я* есмь, так как Я есмь «Я полагаю»,

я есмь безусловно;

*с* и *в* положенности — быть.

Абсолютное «так как».

Κ I, 3: А положено совершенно при условии формы определенного действия X. (Однако совершенное полагание не *онтически абсолютно*, а онтологически *экзистенциально* абсолютно.)

Су-противное Обращенное-к

Отвращенное, [...][[265]](#footnote-265)

«Против-чего» (das Wo-gegen) пред-положено, но только в отношении «того», т. е. «против-чего» не как таковое, а лишь как *возможное* «против-чего».

Форма в том смысле, что она предполагает полагание.

«*Как*» (das Wie) безусловно, но как таковое оно как раз зависит от положенного (das Gesetztes), чтобы *так* полагать, как оно полагает.

Разве «как» не обусловлено? — Нет, не как таковое.

*«Яйность» в немецком идеализме. Диалектика*

[*к § 13*]

Сущность «яйности», рассмотренная в *диалектической триаде*. Да, эта триада почерпнута отсюда и затем онтологически абсолютно положена и тем самым представляет собой формальные пределы для всего бытия сущего. Абсолютная логика.

Таким образом, решающее: вопрос о сущности «яйности» и возможность и право на диалект [...][[266]](#footnote-266). Только в том случае: если преимущество «полагания» и преимущество достоверности.[[267]](#footnote-267) (Идеал абсолютного обоснования. «Система».) Сохранение единогласия на заднем плане и преимущество всякой диалектики — право и смысл и [...][[268]](#footnote-268).

Чем правильнее диалектика, тем неистиннее! Она может быть только «правильной» и «способствовать» достоверности, которая не является необходимой.

[*к § 13*]

Я полагает *себя* безусловно

как «против-чего», против как супротивное,

т. е. оно полагает *противность, полагая себя самое*.

Но все-таки § 1. *Я* — для и только для себя,

как раз это — его условие,

его супротивн[ое],

так как только если есть «для» — для-чего —,

тогда *оно* как таковое есть для-*того*.

*Фихте — критика*

*[к § 13]*

Fundamentum et origo privationis[[269]](#footnote-269) — всегда Я; все, что приобретается, есть лишь более малая степень и, следовательно, акциденция Я.

В этом проявляется приверженность старому понятию субстанции и деятельности — страдание, по схеме соответствующей логики.

*Фихте — критика*

[*к § 13*]

*Необходимость властного веления* обусловлена невозможностью полагания ens—ego. Упущение вопроса о бытии, т. е. трансцендентности.

Тем не менее само измерение обоснования не кажется несущественным.

Ens—ego : онтологическая дифференция

(трансцендентность)

долженствование : мир

*Обобщение*

[*к § 14*]

Надо читать Фихте — как, впрочем, и всякого философа — не с тем намерением, чтобы заполучить нечто особенное и отдаленное и тем более такое, что передается как некое внутреннее дело и тайное учение о каких-то направлениях и школах: наоборот, надо всегда возвращаться к стихийной мощи немногих простых вопросов и схватывать их в соответствующей необходимости соответствующего изложения. Последнее же, если оно подлинно, никогда не является случайным; тем не менее его необходимость *всегда релятивна* — в гораздо более высоком смысле, чем любая научная техника. И во всяком философствовании позитивным оказывается как раз то, что оно в себе самом обретает и сохраняет внутреннюю свободу по отношению к тому, *что* оно понимает, в отличие от *как*, какими средствами и на каких путях. Оно полагает не в безразличие, но в существенном отстоянии от него.

[*К §14*]

Я полагает себя как определенное через *не-Я* (В)

*Не-Я* определяет *Я* (С) *Я* определяет себя самое (D)

*Не-Я* *Не-Я*  *Я опреде*- Я опреде-

имеет ре- не имеет *ляет* ляет *себя*

альность в себе себя… (становя-

в себе са- никакой (определя- щееся

мом. реальности. ющее) определенным).

Причинность Субстанциальность

(Необходимость попеременного определения: как будто еще объективно, пока наличествование друг с другом!)

[*К §14*]

Кант: «сила воображения», но — однако только заголовок — способность. Возможное осуществление, возможность вот-бытия.

Потрясены понятие и сущность Я. Но как раз это и не усмотрено — почему! — а вместо этого сила воображения в соотнесении с прочно удерживаемым я. — Я (это от Я-мыслю) и не-Я — противоположность. В противовес этому Кантово понятие силы воображения — богаче и исконее.

*Наукоучение Фихте*

[*К §15*]

Центральное значение: отношение к Канту, отношение к развитию немецкого идеализма; не в том смысле, что в наукоучении все уже содержится и все подготовлено. И тем не менее именно в соотнесении с ним — в противопоставлении ему и в его упразднении — *развивается* абсолютный идеализм.

I. Прежде всего: прямое и центральное, хотя еще формальное, пустое полагание абсолютного тождества.

Абсолютность — реальное — субстанция

Яйность Субъект

II. Точно так же: методически — проблема диалектики. Ее содержательное укоренение в тематическом содержании основной проблемы метафизики. Она определяет отсюда и сама соопределяется по мере более четкого формирования.

*Переходное рассуждение*

[*К §17*]

Существенная стадия в переходе критического идеализма в абсолютный. При этом:

Вот-бытие — Бытие

Конечность — Целое метафизики

Диалектика — Система.

То, что до сих пор было формально достоверным, теперь в существенном смысле становится самим содержанием. («Я» — наукоучение.)

Существенное Шеллинга здесь еще не проявляется, но несмотря на это налицо та важная функция, которая отчасти становится возможной как раз потому, что он должен был самым непосредственным образом двигаться в целом вот-бытия.

Поворот к натурфилософии. Тем не менее именно Кант — но теперь уже основа — Фихте. Дополнение: мировая душа.

*Фихте — критика*

[*К § 17 а*]

Разве должно начинаться с «полагания»? Начинаться с Я как безусловно полагающего?[[270]](#footnote-270)

С вот-бытия! С «бытия»! Но не с Кантовой трансцендентальной апперцепции в полном отделении, в результате чего именно конечность и утрачивается. Да, специфическая конечность, су-противное, теперь становится продуктом *абсолютного*; оно превращается в бесконечное, безусловное свершение! В сравнении с чем безусловное как раз ввергает в конечность.

Но: в качестве чего и каким образом ее полагать, причем в соотнесении с проблемой бытия?

*Шеллинг*

[*К § 17*]

С точки зрения содержания: природа—искусство.

Обостряется идея системы; изначальнее в проблеме самой вещи.

Диалектика: достоверность

тождество

абсолютное

О Шеллинге: не биографические даты (не как замена изложению его философии), а только указание на событие, которое во всяком философствовании есть первое и существенное, и здесь это обнаруживается как нигде — кроме Платона: что введение экзистенции есть решающее, причем также там и как раз там, где относительно нее ничего нельзя уловить; что тем не менее это решающее должно оставаться тем, на что можно сослаться только в существенных местах. К одному из таких мест мы и подошли, и сказанное должно показать, что систематика метафизики немецкого идеализма не смешивается в одну кучу [?] путем максимально полного вовлечения в философию того, что есть, а складывается в истории вот-бытия того времени.

Нам это говорит о том, что мы еще хуже будем понимать самих себя и немецкий идеализм, если, уподобившись эпигонам, начнем вымогать ту самую систематику, вместо того чтобы пробудить силы, которые вверены нам и сохранить границы, которыми очерчены наши настоящие, но тем не менее действительные возможности.

[*Сравнение философий Шеллинга и Фихте*]

[*К § 17 и 18; см. с. 239, 247-248*]

Система трансцендентального Идеализма (1800)

Не-Я - Я

Закон — Свобода

Художественное произведение

высший синтез

абсолютный продукт

Здесь нет никакого бесконечного стремления, никакого долженствования, никакого прогресса. С другой стороны, не одна

только природа, но [...][[271]](#footnote-271).

В произведении искусства раскрывается сущность природы, ее идея. (Философия как ?)

Единящее: само искусство, или философия искусства, или ни то, ни другое? Исконная могучая сила произведения искусства. «Искусство» как произведение.

Наукоучение (1794)

Фихтева сила воображения: как парение; «дедукция всеобщего органа философии» (SW II. 612ff.)

Властное веление разума (все направляется начинанием полагания)

Первенство объекта (эстетиче-ское не равно субъективному).

Произведение: сам полученный объект как предмет интеллектуаль-ного созерцания.

*«Изложение моей системы»*

[*К § 17*]

1. Общее основание «природы и Я».

2. Уловление и определение этого основания.

3. Его отношение к природе и Я. Т. е. если смотреть с точки зрения наукоучения: само тождество (Я—*не-Я*, субъект—объект) — проблема. — Тождество в его абсолютности: *абсолютная система тождества*.

Ср. выше: абсолютное Я. Понятие абсолюта: «яйное»; теперь же: природа—произведение искусства, *до них обоих*.

Тождество: не пределы и пространство, но тотальность самой реальности; в соотнесении с бесконечным Я и его бесконечной рефлексией (само это *с*).

Просто разум: само абсолютное в его безусловном производстве. Тождество: не единогласие, но единство абсолютного Единого («Логос»: не «Я» в его отличии от природы) и бытия. — Кант; Гегель; Метафизика Λ7. [Тождество] одновременно методически: *абсолютная* неразличаемость субъекта и объекта; но в познании себя самого: νόησις νοήσεως: νούς.

Отвлекаясь от всякой бесконечности; все рассмотрено *в себе* и всё такого рода — бесконечно, безусловно. — «Природа»: теперь еще дальше, взятая лишь абсолютно; Бог есть природа по существу, просто φύσις. — «Бытие само по себе»: *вечно*. — Количественное определение: причина всякой конечности. *Всё* *единичное* есть определенная форма бытия абсолютной идентичности: как «яйное», так и природа.

Программа (со всей небрежностью Шеллингова философствования!): *абсолютный* идеализм, т. е. раскрытие того, что было предначертано начинанием Фихте и отношением к Канту.

*Шеллинг — критика*

[*к § 17*]

1. Так же, как и у Фихте: от какой-то *одной* сферы на целое. Природа.

2. Эта сфера так же сама по себе не становится проблемой, и эта проблематика не развертывается в целом, но даже:

3. *от* формально фихтевского понятия Я — *к* дополнению трансцендентности.

4. Поэтому отсутствует экспозиция основной проблемы метафизики из ее основания (трансцендентность).

5. И особенно относительно природы и искусства. Проблема как раз в том, не исходит ли сама природа уже первично *из вот-бытия*, а именно — из его трансцендентности. Природа не как *объект* — или подложное основание.

*«Формальное» понятие абсолюта*

[*к § 17*]

Показательно и необходимо в соответствии с продолжением Фихтева начинания. Сообразно с этим — принципиальное отождествление:

Субъект-объект = Я

Субъект-объект = Природа.

Я — Природа

Свобода — Законность

Бесконечность — Конечность

Несмотря на наименование — не представлять себе слишком многого. Примечательно, где все-таки, согласно идее, всё! Целое! Но всё — только в отношении организации его целокупности, целостности.

И эта! Фихте—Шеллинг, Кант, Декарт: ego—ens.

Но в то же время: субстанция его философствования: теология, вера, пиетизм.

*Дедукция эстетического продуцирования*

[*К § 17*]

Бытие, реальность: деятельность — это не действие, но творение. Продуктивная способность: сила воображения.

Сущее, сотворенное в этом широком смысле: продукт. Бессознательное—сознательная деятельность. Более высокий продукт, который соединяет в себе первое и второе.

Постулирует созерцание, объединяющее то, что существует в разъединении:[[272]](#footnote-272) а) в опыте свободы b) в созерцании продукта природы. Ее продукт должен граничить с тем и другим. Зная продукт, мы можем вывести производящее созерцание. В первом случае мы получаем свободный продукт, произведенный сознанием, во втором — то, что произведено бессознательно.

В продукте осознанная и бессознательная деятельность должны существовать в единстве. Как органический продукт, но в отличие от него: *для самого Я.*

Вся трансцендентальная философия: продвигающееся вперед потенцирование самосозерцания вплоть до эстетического; отдельные ступени тут же![[273]](#footnote-273)

[*К § 17*]

Идея системы как содержательная проблема философии. Само существо дела.

Против этого обычно говорят: систематическое изложение; как устроение, порядок, композиция. Способность философии к художественному изображению. Другим в этом отказано: и когда это признают, тайком [придерживаются] убеждения, что это излишне — декорация в сравнении с самим существом дела.

Но в философии изображение возможно только тогда, когда ты вошел в само существо дела, а не наоборот. И это — принципиальное открытие немецкого идеализма, сделанное еще Кантом, но, впрочем, им не развитое.

Сегодня напротив: или копирование [?] без основной проблематики, или подражание научным исследованиям с презрением к системе, причем не только в неподлинном, но как раз в подлинном смысле. Феноменология [?].

Система — уже самая ранняя — не обязательно изображение в целом; она дает о себе знать в каждом радикальном вопросе.

Не-Я qua природа

Природа как дополнение

Природа как иерархически равная

Природа как нечто высшее: целое.

Проблема высшего синтеза

Искусство — художественное произведение общий орган философии

[Система]. Нащупывающая, восприимчивая к побуждениям, скачкообразная и все-таки никогда не теряющая самое себя — но нет изначальности и уверенности сформировавшегося и — соответственно — действительной проработки, которые тотчас должны были бы привести к внутренним трудностям.

Тем не менее было бы односторонне воспринимать ее только с этой точки зрения!

Идея системы — само существо дела.

*Точка зрения рефлексии — метафизика вот-бытия*

[*к § 19*]

Критическая позиция по отношению к Канту; несмотря на идеалистический принцип — даже как раз в силу него — еще точка зрения рефлексии.

Знание: установка сознания прямо на предметы, возвратное преломление на само это сознание,

оно [сознание] в его отношении к..., абсолютная наука о сознании. Фихте (Гуссерль).

Рефлексию надо преодолеть, равно как познать тот ее закон, который наиболее характерен для нее.

Он: ее уничтожение.

Снятие сознания и самосознания в разуме.

Но тем самым преодолевается конечность: обеспечивается бес-конечное абсолютное познание.

NB: Должно ли всякое установление (Standnehmen) в конечности быть установкой на рефлексию, т. е. преодолением абсолютного идеализма? Ни в коем случае! Только на основе Декартовой [?] традиционной проблемы.

Не только не должна, но можно показать, что критика кантианства [?] и всякой позиции как установки на рефлексию совершенно не затрагивают решающего и, таким образом, тоже остаются непреодоленными.

Вопрос о *способе бытия* этого сущего. Первенство бытийного вопроса по отношению к *вопросу о сознании*. Но тем самым — принципиально иное отношение к вот-бытию. (Отношение фактичности — экзистенциальное — событие трансцендентности.)

Ведь надо спросить так: не является ли преодоление рефлексии лишь ее более высокой формой, которая все оставляет по-старому, но выигрывает только потому, что становится абсолютной, т. е. неопровержимой системой?

[*К §19*]

Гегель старается преодолеть в мышлении характерное для него *полагание*, преодолеть конечность, стремится мыслить бесконечно.

Явление абсолюта — это оставшееся и остающееся противоречие:

А = А

А = В

Сразу [это противоречие] не разрешить. Потому — «становление». Но тем самым как раз: *утверждение* конечности.

И в этом — величайшая и нераскрытая тайна философствования Гегеля. Собственно говоря, он постиг, признал и сделал необходимым изначальную позитивную функцию негативного, но только для того, чтобы снять ее и ее же вобрать во внутреннюю жизнь абсолюта.

[*К § 19*]

К принципиальному разбирательству с Гегелем.

Против разума как кружащуюся в самом себе (вечную, настоящую) бесконечность.

Полная трансцендентность как конечность вот-бытия как временности, брошенность (Geworfenheit).[[274]](#footnote-274)

[*К § 19*]

Если Кант первый увидел проблему метафизики, если она принудила его к определенным раздумьям, всю глубину которых он не исчерпал, тогда в том или ином отношении к нему, в нашем его понимании надо всякий раз решать, насколько движение «посткритической» метафизики немецкого идеализма и сегодняшние усилия затрагивают сам корень проблематики.

И если Гегель самым радикальным образом обосновывает и определяет идеалистическую проблематику (абсолютный идеализм), тогда в его отношении к Канту одновременно [проявляется] самое резкое противопоставление нашей позиции.

Но это противопоставление — не вопрос о том, как надо «понимать Канта»: речь идет о самом существе проблемы. И только так возможно, чтобы общее основание [стало] яснее: так же схватить нечто центральное и в Канте и как раз то, в чем пути расходятся.

Удивительно, что это никогда не сказывалось, хотя и присутствует. Но мало ли что присутствует и чего мы, прочитав, не увидели, — всего того, чего *прежде даже не поняли* (Якоб Буркхардт).

*Гегель: способность воображения (1)*

[*к § 19 b*]

Принципиальное истолкование ключевой проблемы теперь конкретнее — на некоторых основных проблемах.

Отношение к Канту. Ср. «Логика», о понятии вообще (W. W. Bd. V).

Позитивное по отношению к Канту. Принцип идеализма: «Я», которое сопутствует всем представлениям, — не res cogitans, но изначально синтетическая апперцепция, т. е. изначальное единение как синтез восприимчивости и спонтанности, разнородного (антитезис).

Что решающе для Гегеля: не останавливаться на противопоставлении,[[275]](#footnote-275) возврат к высшему синтезу. Разум — не сила воображения[[276]](#footnote-276) как таковая и ее сущность: в ней разум *проявляется*, синтез, тождество. — Яснее из...

Негативное по отношению к Канту.[[277]](#footnote-277) Ясно: разум — Я — сила воображения в отношении к абсолютному знанию как знанию абсолюта. 1) Как раз не затрагивая изначальную метафизику вот-бытия;[[278]](#footnote-278) 2) и это подтверждено [?] не как феноменология сознания или философская антропология (скорее прочь от них — в самостоятельную проблематику), но как та проблематика, которая затребована как раз самой проблемой метафизики — бытийный вопрос.

Немецкий идеализм: метафизика в радикализации Декартовой позиции — при определенном усвоении трансцендентальной проблемы в смысле наукоучения. При такой тенденции усугубляется то принципиальное упущение, которое имеется в «Картезианском размышлении» и которое уже нельзя упразднить — ни философией жизни, ни обновлением докантовской «античной» онтологии, ни даже возрождением самого Канта — только одно: проблематика, вырастающая из ее исконной основы. Онтология — возможность — временность — фундаментальная [?] онтология.

*Гегель: способность воображения (2)*

[*к § 19 b*]

Подытоживая: [относиться] ко всем этим схематическим различениям с оговоркой, [брать их] не как существенное, но лишь как помогающее формальному ориентированию.

Гегель понимает и ценит трансцендентальную способность воображения, имея в виду проявление абсолюта как тождества. Синтез, *бесконечность*.

*Мы* обнаруживаем и ценим эту способность, потому что здесь — первый шаг к прояснению природы конечности.

Гегель: с формальной точки зрения в способности воображения — восприимчивость и спонтанность, антитезис, который несет в себе синтез. «Диалектическая триада». Ср. I, 309. Троякость. (Абсолютное — разум.)

*Мы*: в способности воображения — та двоякость, которая восходит к исконной триаде как исконному же единству временности в смысле осуществления конечности вот-бытия.

Гегель смотрит на способность воображения, которую Кант [...][[279]](#footnote-279).

*Мы* смотрим на способность воображения из проблематики временности как фундаментально-онтологической сферы.

Там — *завершение* основной возможности в намеченном пути западной метафизики.

Здесь — попытка [...][[280]](#footnote-280) *повторения* этого хода на основе радикального развития самой основной проблематики.

Никакого Гегелева «снятия»: это возможно только по-гегелевски. Тотально иная историчность — (но, правда [?] — абсолютное начало по отношению к более ранним [?] — лишь аргумент от так называемых неясностей). Конкретное подтверждение: истолкование Канта и установление отношения к нему.

[*К § 19 с*]

Реальность—идеальность, субстанциальность—субъективность.

С философской, методической точек зрения Кьеркегор никогда не выходил за пределы этой противоположности: просто на место субъекта он поставил христианское понимание человека. От решающей проблемы он был еще дальше, чем немецкий идеализм, потому что, не поняв настоящей страсти, превратно ее истолковал. Грубая непонятливость. [...][[281]](#footnote-281)

[*К § 20*]

«Тот, кто говорит *только* о человеческом разуме, лжет против духа».[[282]](#footnote-282) Чтобы «знать» пределы, надо уже быть *за* ними. (Согласно Гегелю конечность — это «самая упрямая категория рассудка».)[[283]](#footnote-283)

Но вопрос все-таки остается, и надо со всей решительностью спросить, является ли это на самом деле «бытием за пределами» (Hinaussein).

«За» — это да, но как быть с *бытием*? И вот в каком смысле: как мы — как вот-бытие — все-таки *суть*? «Экзистенция» (Existenz) (т. е. существование *куда-то*, ех-). Не является ли *это* знание только признаком того, что мы, несмотря на его наличие, все-таки не за пределами? Более того — что, пока мы вот так говорим, мы еще не понимаем свое бытие и не делаем его проблемой?

Ведь откуда берется этот довод, сколь неосновательный, столь же часто повторяемый? Мнение: «знание» определяет вот-бытие, сознание — вот что является основной чертой бытия самости. Мы видели источники: Декарт и Кант! Тот же самый [источник], из которого берет начало вся проблематика системы и абсолюта!

Именно это «знание» есть признак немощи нашего бытия: не *бытие-за*, а вот это *знание*-за говорит о том, что мы всегда *суть* в конечности.

[*К § 20*]

Aeternitas: interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio; totum esse suum simul habens.[[284]](#footnote-284)

Aeternitas: mensura esse permanentis. Interminabilis possessio[[285]](#footnote-285) — длительность — полное и совершенное обладание *жизнью*.

Вечность, совершенно недвусмысленно соотносимая с «жизнью» — вот-бытие — *экзистенция*!

*О понятии абсолюта*

[*К § 20*][[286]](#footnote-286)

Трудность осмысления этого понятия; однако надо выяснить: 1) осуществимо ли вообще такое намерение; 2) как его осуществляет Гегель.

Последнее первым делом надо понять в достаточной исконности, в контексте проблематики абсолютного идеализма (метафизика).

Когда мы напрямик говорим об «абсолюте», словно палим из пистолета, тогда [перед нами] самое неопределенное и запутанное, и первым делом мы стараемся наплести как можно больше умного, призывая на помощь все наше глубокомыслие.

На самом деле принципиально важно следующее: осмысляя это понятие, не «намысливать» слишком много, но то, что мыслится, мыслить по-настоящему.

Итак, мыслить абсолют: не слишком много! Странный совет: ведь как-никак речь идет о целом (das Ganze). Но как раз здесь важно мыслить и понимать: 1) внутреннюю организацию *целостности* целого; 2) понимать ее из *ее основы*.

За два десятка лет (статья Дильтея о молодом Гегеле) стало привычным придавать особое значение его отношению к христианской теологии, вере, вообще религии. С духовно-исторической точки зрения здесь было сделано немало, но зато почти ничего ни Дильтей, ни другие не привнесли во внутреннее понимание проблемы. В конечном счете остаются только: христианское понятие Бога, дух, личность.

В столь же малой степени Гегеля — в качестве диалектического результата — можно вывести из Фихте и молодого Шеллинга: на самом деле в нем исконно и конкретно сосредоточивается нерешенная до конца проблематика западной метафизики вообще: *ens—ego*. (И то, и другое в русле системы.)

В своей структуре понятие абсолюта, или целостности целого, определено той формой, которую приняла эта проблема, после того как она сконцентрировалась в Канте (Фихте—Кант). (Субстанция — идея абсолютной достоверности.)

Я — не-Я Интеллигенция — Природа

Субъект — Объект Свобода — Закон

Бесконечность — Конечность

Сравнение этих формул не случайно. Это выражение того, что проблемой является нечто совершенно определенное, и свое выражение оно находит в понятии абсолютного тождества (переход к достоверности абсолюта).

Тождество *в* абсолюте и *через* абсолют. *Тождество* как абсолют.

Тождество (формально): быть *одним* и тем же, равенство с самим собой (ср. ἕν Аристотеля, Мет. I XI).

Но если яснее, тогда: [тождество] — это взаимопринадлежность одного и другого...; еще яснее: основание взаимопринадлежности; *само* осуществление возможности взаимопринадлежности; осуществление возможности, но только как даяние ее, и как раз в этом — его [абсолюта] собственная действительность. (Это становление в допущении становления. Логика.)

Аристотель—Гегель! Но не со стороны.

*«Начало»*

[*К § 20*]

Какую форму эта проблема принимает в проблематике конечности? (Ср. о четырехчастном значении формального понятия «начала».)

Можно ли говорить о *любом* начале? Чего требует эта проблематика? Раскрытие трансцендентности и ее обоснование.

Метафизика вот-бытия. Ее вступление и истина. Как раз в силу конечности: начало *исторично*.

Каждая философия имеет *свое время*.

Гораздо более исконное напряжение историчности.

*Гегель*

[*к § 20*]

«Феноменология духа» и «фундаментальная онтология»

«Метафизика вот-бытия»

Бесконечность Конечность

Абсолютное знание Проблема бытия

Истина—объективность Истина и экзистенция

Вечность Историчность

Абсолют Брошенность

[*К § 20*][[287]](#footnote-287)

«Вечность» Как обстоит дело с человеком?

«Целое времени»

«Память» «Нужда»

«Анализ» «в себе»

Метафизика «Философствовать конечно»

вот-бытия

Феноменология

«Метод» «Истина»

1. «Метод» («процесс»)

Абсолют — не рядом

— осуществляет себя в относительное (in das Relative).

2. Я — И. (Трансцендентность)

«Религиозное» — «Вера» — «Постижение»

**ДОПОЛНЕНИЯ ИЗ ЛЕКЦИОННЫХ ЗАПИСЕЙ**

*1. К § 1*

В этом лекционном курсе речь идет о сравнительном рассмотрении двух периодов: идеализма и современности. Из нашего рассмотрения должно стать ясным, как наша современная ситуация относится к ситуации тогдашней. В духовном вот-бытии нечто оказывается существенным только в том случае, если оно произросло органически. Но поскольку рост есть только там, где что-то посажено, нам надо спросить себя: откуда взять ростки? И есть ли у нас почва, куда их посадить? Никто не посчитает возможным сказать здесь «да». Но у нас есть возможность отправиться на поиски настоящей задачи. В нас живет страсть к трезвению, к тому, чтобы вступить в разбирательство с существенным. Поэтому сначала нам надо поставить перед своей темой ту задачу, которая сегодня или завтра заставит нас самих принять последнее решение.

Прежде всего мы спрашиваем себя: что должен сказать нам немецкий идеализм? Но тогда первым делом требуется узнать, что он вообще должен сказать. Перед нами все его произведения, вся их система. Но обращены ли эти произведения и к нам? Могут ли они и нам что-то сообщить? Пожалуй, никакое время не разучилось читать так, как наше. Мы уже вообще не знаем, каковы основные условия чтения. Нет внутренней готовности что-то услышать. Чтобы что-то воспринять, необходимо внутренне быть вровень с тем, что читаешь или слушаешь. Следовательно, надо что-то дать самому — дать готовность понять то центральное, что есть в этих мыслях. Но тогда почему мы вообще этим занимаемся? На это должен ответить наш лекционный курс. Но откуда взять эту внутреннюю готовность? При ближайшем рассмотрении становится ясно, что речь уже не идет о каком-то сравнении: на самом деле нам надо разомкнуть прошедшее из своего настоящего. Таков смысл упоминания о проблемной ситуации современности в заголовке этого курса. Из нашей современной ситуации нам надо наметить перспективы, внутри которых мы усваиваем то центральное, что есть в немецком идеализме.

Если внутреннее величие человека состоит не в том, с какой целью и каким образом он использует вещи, если это величие заключается в том, чтобы выйти за свои собственные пределы, если философствование есть не что иное, как дозволение совершиться тому событию, когда ты ставишь себя на карту, тогда этот вопрос [для чего *мне* философствование?] разваливается в самом себе.[[288]](#footnote-288)

*2. К § 2 с*

Вопрос: что означает философия по отношению к антропологии? Антропология может быть философской, если философским оказывается характер ее познания. Но она может быть философской и в том случае, если в своих замыслах обращена к философии и ее обоснованию.

1. В своем философском срезе антропология означает следующее: она исследует один принципиальный вопрос: что такое человек в его отличии от животного и растения. Какова структура человека в отличие от прочего сущего? Таким образом, антропология в общем и целом представляет собой региональную онтологию человека. Взятая сама по себе, такая онтология имеет равные права с любой другой онтологией животных и т. д.; поначалу она ничем от них не отличается. Следовательно, философское здесь только в том, что речь идет о познании сущности.

Но она оказывается философской и постольку, поскольку — в своем прицеле на философию — стремится совершить нечто существенное. Это может произойти с учетом того, какова цель философии, каков ее исход или общая сфера философского вопрошания вообще.

Если целью философии ставится формирование мировоззрения, обоснование точки зрения человека на самого себя, тогда — применительно к этой цели — вопрос «что есть человек?» становится существенным.

Со времен Декарта философия ориентируется на субъект человека. С тех пор сам человек — действительное сущее. Себе самому — в соответствии с возможностью познания — он ближе, чем любому другому сущему. Это, по-видимому, требует того, чтобы обоснование познания исходило из изначальных проникновений человека в себя самого. Таким образом, человек очерчивает общую сферу того, о чем трактует философия. Сегодня эти основания имеют силу и в тех философемах, которые весьма сдержанно относятся к такому направлению.

Антропология может быть основанием философии только в том смысле, что в ней собираются все проблемы, т. е. в силу своей разносторонности.

Этой разносторонности антропология и обязана своим господством. Но приходится слушать: как основные проблемы философии могут покоиться на этой принципиально эмпирической науке? Или: каким образом философия, которая все-таки должна обнимать все сущее, может так сильно зависеть от субъекта, от человека, причем в том смысле, что человек выступает мерой всех вещей? Следовательно, всякая попытка сделать человека основанием философии — не что иное, как эмпиризм или субъективизм.

Однако несмотря на эти многочисленные возражения антропологическая тенденция сохраняется и имеет успех. Таким образом, трудности, связанные с этим подходом, лежат не столько в разносторонности антропологии, сколько в следующих вопросах:

1. Почему философские проблемы можно свести к проблеме человека?

2. Можно ли их свести к ней потому, что вдруг просто возникло такое соображение или настроение, или же действительно надо свести их к вопросу о том, что такое человек?

3. Если все философские проблемы должны свестись к этому вопросу, тогда почему должно быть именно так?

4. В какой мере все философские проблемы берут начало в этом вопросе?

5. Что же такое тогда сама философия и какова ее основа?[[289]](#footnote-289)

2 Примеч. ред.: конец третьей лекции от 06.05.1929.

*З. К § З а*

Но почему так получается, что именно наше время, в котором властвует тенденция к антропологии, так принципиально противостоит метафизике?

Метафизическое — это прежде всего нечто последнее, недоступное, направленное на целое вот-бытия. Этого последнего и целого не достичь на общезначимых путях. Всегда остается индивидуальное или групповое понимание и точка зрения. В крайнем случае, в них можно разобраться. Некоторые заходят так далеко, что начинают утверждать, будто метафизика — не что иное, как просто философское мировоззрение. Однако во всей неопределенности понятия метафизики положительный момент — большая открытость по отношению к вопросу о последнем (die Frage nach dem Letzten). Ведь мы не хотим воспринимать как последнее жизненный горизонт какого-то отдельного человека. В настоящее время существует большая готовность что-то воспринять, которая, правда, пронизана немалым беспокойством и рада любому ответу, который появляется. И во всех областях (таких, как астрология, антр[опософия], восточная мудрость и т. д.) наблюдается стремление использовать эту готовность.

Философия в последние десятилетия тоже сильно изменилась. Например, некоторые философы прошлого получают совершенно определенное толкование. До сих пор в мышлении господствовали Кант (как основатель теории познания и сокрушитель метафизики) и Декарт. Вернулись даже к Платону, решив, что в нем можно видеть теоретика познания и логика. Но вот-бытие словно пронеслось над всем этим насилием, унося его за собой. Особенно после того, как Кант был опровергнут в существенных частях.

Именно эта новая волна снова сделала немецкий идеализм (фихтеанство, гегельянство и тому подобное) средоточием интересов. Пошли даже дальше — к Лейбницу и Аристотелю, и их тоже увидели в совершенно новом свете.[[290]](#footnote-290)

*4. К § 3 d*

Отличие Кантовой метафизики от метафизики идеализма: согласно Канту (прежде всего в первом издании «Критики чистого разума») метафизика — неотъемлемая часть человеческой природы. Следовательно, она всегда — познание, совершаемое *конечным* чистым разумом. Однако эту конечность познания идеализм отмел, потребовав познания абсолютного. Это делает Фихте в своем «Наукоучении», и особенно ясно — Гегель в своей «Логике». Здесь логика равнозначна науке о «логосе», т. е. это чистая метафизика. В Гегеле еще раз совершается грандиозное сплочение западного мышления.[[291]](#footnote-291)

*5. К § 4*

Теперь нам надо показать, в каком смысле вопрос о человеке должен ставиться применительно к основанию метафизики. Но теперь же — перед тем как перейти ко второй части — мы хотим вкратце припомнить общее поле проблематики, касающейся метафизики. Теперь мы хотим попытаться полностью разобраться в вопросе о том, что есть сущее. Именно этот вопрос превращает сущее как таковое в проблему. Речь идет не о том, чт**о** есть вот это или то сущее: речь о том, что есть сущее, поскольку оно сущее. И потому в этом вопросе прежде всего встает вопрос о том, *что есть бытие*. И сразу оно кажется весьма неопределенным и настолько общим, что этот вопрос поначалу вообще не допускает никакой трактовки. Тем не менее мы видели, что все сущее расщеплено на *что* есть сущее и что *есть* сущее, причем все сущее становится доступным в понимании и тому подобном. Одним словом, открытость сущего (его истину) мы снова определяем и высказываем через некий вид бытия. Употребляя слово *есть*, мы хотим не просто выразить что-бытие и его так-бытие — тем самым мы хотим сказать: истинно то, что оно есть вот так, а не иначе. Следовательно, в понятии «бытие» помимо прочего уже слышится бытие-истинным. Таким образом, вопрос о том, что есть бытие, весьма многозначен. Но мы ищем ответ: под бытием мы понимаем то-то или то-то. Но если «быть» — это высшее определение всякого сущего, есть ли тогда более высокое определение? Откуда мы тогда понимаем вообще бытие? Где возможность понимания бытия как такового? Значит, прежде всего у нас должна быть возможность бытия — ведь только тогда мы можем добраться до понятийного познания философствования. Следовательно, вопрос о сущем сводится к вопросу об изначальном понимании бытия. Но каким образом возможно философски постигать такие вопросы? Если же мы схватываем такой вопрос изначально, тогда он должен еще изначальнее вести нас к вопросу о том, что есть человек. И для того чтобы отыскать взаимосвязь этих вопросов, мы должны как-то по другому схватывать основной вопрос о существе бытия и его понимаемости.

Можно было бы согласиться с тем, что вопрос о бытии — это важный вопрос философии, коль скоро его ориентируют на вопрос τί τὸ ὄv. Нам надо показать, что это не просто вопрос, взятый из античности и предельно заостренный: надо показать, что она, философия, *должна была* исходить из этого вопроса. Первым делом мы можем разобраться в его характере. Вопрос о существе бытия — это вопрос определения. Это значит, что мы хотим определить его так или так. Но если мы хотим его определить, значит, оно уже дано нам, и мы не спрашиваем о том, есть ли бытие! (По причинам, которые здесь мы не раскрываем.) — Таким образом, мы все-таки хотим определить то, что уже понимаем. По-видимому, мы знаем это бытие, когда спрашиваем: что *есть* бытие? Следовательно, мы понимаем бытие, причем понимаем не какое-то определенное бытие, но знаем бытие во всей его шири, не будучи, правда, способными ответить на вопрос: что же, собственно, значит — *быть*? Это бытие мы понимаем постоянно — и не только в смысле познающего и проговаривающего образа действий. Мы всегда понимаем бытие так, не имея, правда, понятия бытия. Но, по-видимому, неопределенность появляется тогда, когда о растении, животном и камне мы просто говорим, что «они есть»: ведь каждому из этих вещей подобает и иное бытие. Тем не менее нам достаточно сказать «они есть», чтобы знать, что мы имеем в виду сущее. И упомянутое бытие даже не попадает в поле зрения. Кажется, что вообще нет никакой причины, задавать вопрос о смысле бытия. Эта удивительная широта, постоянство[[292]](#footnote-292) и неопределенность бытия совсем не нуждаются в том, чтобы о них спрашивали. Нас и так вполне все устраивает. Если же (по причинам, которые здесь мы не раскрываем в деталях) мы спрашиваем «что же такое это бытие?», мы совсем не знаем, куда направить свой духовный взор, чтобы поименовать бытие вразумительно и со смыслом.

По-видимому, такое понимание бытия — это не какое-то расхожее свойство, как, например, чтение газеты: это бытие, наверное, принадлежит нам в своей глубочайшей сущности. Это не какое-то человеческое свойство наряду с другими: *понимание бытия есть условие вот-бытия человека*. Если бы мы не понимали бытие в его постоянстве, неопределенности и проблемности, мы не могли бы устанавливать отношений к другому сущему. Мы даже не могли бы никак относиться к самим себе. В нашей отнесенности к сущему в целом, которое не есть мы сами, уже лежит то, что мы называем *что*-бытием, что-*бытием* и тому подобным. Таким образом, понимание бытия образует саму нашу самость, и насколько мы суть сущее, которого мы самим не создавали, настолько мы суть то сущее, которое не возникает из нашего свободного решения. Познание изначального смысла того, что мы называем пониманием бытия, становится необходимым, коль скоро вопрос о бытии должен стать основным вопросом философии.

Потому этот вопрос издавна не давал философии покоя. Платон, например, впервые обратил внимание на эту внутреннюю связь — на то, что человек может быть человеком только в той мере, в какой бытие ему понятно. Однажды он сказал: по своему глубочайшему существу каждая человеческая душа уже видела бытие, ибо в противном случае она не вступила бы в это живое существо, каковым она является. (Это значит, что если бы мы не понимали бытия, мы не могли бы существовать как люди.)

«Эта душа не могла бы вступить в человеческий образ, если бы она не видела открытости сущего, т. е. его бытие».[[293]](#footnote-293) Понимание бытия составляет глубочайшее существо конечности. В этом понимании заключена глубочайшая конечность бытия, и это обнаруживается в принципиальном своеобразии понимания: в том, что мы часто забываем бытие. Картина такова, как будто мы относимся только к сущему, к какому-то конкретному сущему среди прочего сущего, но не к бытию. Следовательно, то изначальное, что присуще нашему конечному существу, лежит в глубоком забвении. Потому всякое философствование, коль скоро оно ставит вопрос о бытии сущего, есть припоминание. Оно есть уничтожение того, что, будучи забвением, находится в нас. Тогда получается, что вопрос о бытии — это не какой-то вопрос из многих: философствование *должно* ставить вопрос о бытии. Таким образом, вопрос о бытии своими корнями уходит в самого человека, в его конечность.

Глядя отсюда на внутреннюю историю метафизики, мы можем спросить: как же понималось бытие, коль скоро о нем так много философствовали? Если уж задавали вопрос «что есть бытие?», то, значит, должно проявиться то, в чем пытались его отыскать. Исследование показывает, что в античной философии под сущим понимали то, что всегда есть, что есть сущее в собственном смысле, сущее так, как того требует идея бытия — как то, что избавлено от возникновения и исчезновения. Таким образом, в идее бытия мыслят *всегда* (das Immer), мыслят *постоянство*. И далее античное философствование пребывает в своеобразно спонтанном вопрошании об истолковании бытия: сущее есть присутствующее, не-сущее есть отсутствующее.

В результате появляется второе определение: сущее — это не только нечто постоянное, но и то, что как постоянное непосредственно присутствует. Оба определения суть определения временн**ы**е. Таким образом, бытие понимается в странной и смутной обращенности ко времени. Так, Аристотель говорит: то, что составляет в сущем его бытие, есть то, что было сущим уже всегда. Новое время: то, что образует бытие сущего, по своему характеру есть «раньше-чем» (Früher-als) (Априори).

Однако и мы сегодня, не имея, собственно говоря, никакой определенной философии, тоже приходим к тому, чтобы воспользоваться тем же горизонтом: мы отличаем временн**о**е сущее от невременн**о**го (число), а это, в свою очередь, от сверхвременн**о**го. Таким образом, все сущее толкуется с точки зрения времени, как будто это само собой понятно. Время, по-видимому, причастно тому, что образует глубочайшее существо вот-бытия: понимание бытия. Теперь, наверное, совсем неудивительно, что время причастно пониманию бытия и его возможности.

Тогда получается вот что: пытаясь задать вопрос о возможности, о бытии и ответить на него, мы сталкиваемся с проблемой внутренней возможности вопрошания бытия из времени. Если вопрос о том, что есть человек, надо подвести под вопрос о том, что есть бытие, тогда этот последний должен стать толкованием человеческого вот-бытия из временности (Zeitlichkeit).

Тем самым проблема метафизики вот-бытия проясняется для нас. Одновременно раскрывается внутренняя связь вопроса о том, что есть человек, с вопросом о бытии. И тогда вопрос антропологический и вопрос метафизический связываются с глубочайшим существом бытия и времени. И только теперь мы понимаем то, что происходит в истории метафизики. И в развертывании проблемы сущего как такового на самом деле всегда обязательно спрашивалось о человеке. Но не потому, что рядом с растением и животным наличествовал и человек, а потому, что вопрос о бытии сущего вообще невозможно поставить, если не задан вопрос о человеке. Вопрос о бытии и вопрос о разуме человека или вопрос о его конечности образуют единство.

Но тогда выясняется, что при всей необходимости поставить также вопрос о человеке, он не всегда ставился применительно к метафизике, но, в своем стремлении обосновать понятие о человеке, уходил в то измерение, где это понятие никак не возникало из основного метафизического вопроса, но получало свое определение из других частей. Хотя о душе, теле и духе спрашивалось всегда, вопрос этот вырастал не из метафизики, и это и определило судьбу западной метафизики. В результате вообще никогда не всплывала связь бытия и времени, не обнаруживалось, что первое понимается из второго. Греки понимали эту связь, не зная об этом.

Только у Канта время снова вторгается в метафизику: ведь возможность метафизики он сделал проблемой. Но эта вспышка осознания того, что значит время, тут же погасла. Ведь немецкий идеализм этой молнии не увидел, что и решило ее судьбу. И как раз в немецком идеализме размышление о духе началось с такой интенсивностью, как того не было никогда прежде. Но так было не только в том проблемном направлении, в котором это размышление наличествовало у Канта: всякая мысль в немецком идеализме была направлена на то, чтобы преодолеть конечное (das Endliche). И всякое усилие, наподобие «Феноменологии духа» Гегеля, преследовало эту цель. Этот внутренний и окончательный прицел на абсолютную метафизику и определяет это центральное раздумье немецкого идеализма, определяет своеобразную форму философствования. Это своеобразное стремление к системе — не в смысле внутреннего одоления целого в философии — и характеризует немецкий идеализм. И из этой системы вырастает диалектика, смысл которой — преодолеть конечность. Она была поставлена на эту службу, и свидетельство этому — ее удаление от того, что было диалектикой у Платона.[[294]](#footnote-294)

*6. К § 5*

Немецкий идеализм, правда, видел в себе наследника и завершителя Кантовой философии (Гегель!). Противостояние немецкого идеализма Канту — в том отношении, что немецкий идеализм забыл о связи времени и бытия — не в последнюю очередь держится на том, что Кант не был уверен в своем начинании и, как было сказано, только в первом издании «Критики чистого разума» по-настоящему изложил проблему.

В немецком идеализме средоточием полемики была вещь сама по себе (Ding an sich). Это понятие противоположно понятию явления. И в этом сочетании — явление и вещь сама по себе — Кант видит то основное различие, которое метафизика вообще должна установить в целом сущего. Это не какая-то теория, в которой явления воспринимаются в контексте психологии и теории познания: он сам говорит, что это различие относится к различению всех предметов вообще. Таким образом, принимая это различие как основное внутри сущего, мы оказываемся в том измерении, где ставится вопрос о сущем в целом и о бытии. Теперь мы хотим пояснить природу этого различия, чтобы увидеть начало дискуссии о вещи самой по себе в немецком идеализме.

У Канта «явление» — это наименование для вещи самой по себе, а не для каких-то душевных процессов. Следовательно, явление — это сущее, которое обнаруживает самое себя (не фантом). Но почему тогда вот этот мел, эту доску и так далее Кант не называет вещью самой по себе? Потому что вещь сама по себе означает, что сущее помыслено «само по себе», т. е. без какого бы то ни было отношения к конечному познающему существу. Вещь сама по себе есть вещь для сущего, поскольку она — бесконечная сущность. Явление же есть вещь, поскольку она есть лишь конечная сущность. Различие между явлением и вещью самой по себе таково: конечное познание и абсолютное познание, конечность и бесконечность. Сущее для «нуса» (νούς): intelligibilia (доступное чисто творческому познаванию). Наше познание должно принимать уже сущее (schon Seiende). Бог же как чистый разум может и не направлять себя на уже-сущее. Для божественного познания не существует *предметов*. Мы не можем представить себе понятие божественного познания. Из этого понимания в немецком идеализме вырастает понятие интеллектуального созерцания.

Борьба против Кантовой вещи самой по себе, начатая немецким идеализмом, означает борьбу против созерцания, которое — будучи направленным на явления — имеет свои внутренние границы. Борьба против вещи самой по себе означает устранение из метафизики проблемы конечности. Тем самым проблема метафизики загоняется в свою внутреннюю невозможность.

Этой борьбе против вещи самой по себе сопутствует формирование понятия *абсолютного духа*.

Однако несмотря на старания достичь абсолютного познания по-прежнему сохраняется конечность человека, вновь и вновь и вновь заявляющая о себе. В результате возникает диалектика, мотивированная тем, что абсолютное познание должно совершаться абсолютным существом. Стремление создать систему теснейшим образом связано с самим существом проблемы. Таким образом, «конечность и бесконечность» означает проблему спора: Кант—немецкий идеализм. Но то, что это так, проступает лишь в виде намека, потому что сам Кант утратил уверенность в себе, и самому идеализму эта борьба не была совершенно ясной.[[295]](#footnote-295)

*7. К § 6 b*

Фихте говорит, что философствование — это конструирование. Всякое философствование по своей сути конструкция. Об этом говорил Платон: все познание философа совершается в ὑπόθεσις. И Кант не следует никакому другому методу, когда спрашивает о внутренних условиях возможности познания. Но внутренняя структура и предпосылка такого познавания очень мало разъяснены. Конструировать — не значит нечто выдумывать, но[[296]](#footnote-296) существо конструкции коренится в природе этого своеобразного познавания, которое мы называем пониманием и которое есть набрасывание (Entwerfen). Для наброска характерно давание видеть (das Sehenlassen), раскрытие, разоблачение. Таким образом, конструирование состоит в выявлении того, что набрасывается на нечто. При этом заранее должно быть дано то, что набрасывается на определенную черту: *набросок-основание*, то, благодаря чему я улавливаю почву под ногами и что потом берется в набросок. То же, на что мы нечто набрасываем, есть *набросок-горизонт*. При этом горизонт наброска должен быть в одной связи с основанием наброска, и это мы называем *наброском-измерением*.

Когда я опознаю нечто как дерево, это себя-дающее (das Sich-Gebende) спонтанно набрасывается в том направлении, что вот оно есть нечто наподобие дерева. Конструирование как философствование есть недвусмысленное совершение наброска. Всякое философствование как ясное набрасывание уже движется в неясном наброске. Конструирование есть впрыгивание (Hineinspringen) в уже существующий набросок, который как таковой еще темен и неопознан, и только сейчас, благодаря этому впрыгиванию, впервые сам становится ясным. Этим прыжком в уже существующий набросок совершается первое обеспечение основы наброска.

Связав это общее и пока что формальное рассуждение с тем, что Фихте осуществляет в своем «Наукоучении», мы увидим, что перед ним возникает задача выявить основоположения знания, отыскать основание наброска, чтобы установить мышление как факт, чтобы оно было несомненным.[[297]](#footnote-297)

*8. К § 7 с*

В своей работе «От Канта к Гегелю» Кронер отождествляет понятия абсолютного субъекта с Богом. Но такое истолкование субъекта несостоятельно, даже если у позднего Фихте можно найти намеки на именно такое понимание. Хотя Фихте имеет в виду нечто такое, что отличается от эмпирического Я не только по основанию, но и так, что абсолютный субъект выступает условием единичного Я. Если же он под этим подразумевает Я-бытие как Я-бытие, тогда достаточно сказать так: этот абсолютный субъект есть условие возможности эмпирического, как об этом и говорит общее истолкование. Однако этим лишь нечто описано, но не объяснено, что же такое это условие, этот абсолютный субъект; кроме того, тем самым вскрыта проблема, которая еще лучше выражена в первом истолковании, если только речь идет о том, чтобы выяснить, что же означает яйность как таковая, т. е. как сущностное определение Я. Является ли она только общим понятием, которое я абстрагирую от Я, или Я имеет определенную действительность. Таким образом, речь идет о следующем: относится ли сущность материальной вещи к сущности Я так, как сущность Я относится к так-то и так-то определенной вещи? Или: материальная вещь имеет такую-то или такую-то сущность. Можем ли мы сказать, что Я имеет сущность «яйности»? Или: недостаточно просто прочитывать Фихтевы положения как некие установления фактов, но надо увидеть здесь проблему, которая выражается в том, что все онтологические положения о Я принципиально отличаются от сущностных положений о том сущем, которое имеет характер вещей. Если существо Я относится к вещи иначе, чем сущность камня к этому камню, тогда учение Фихте нам надо понимать в контексте этого сравнения. Но тогда станет ясно, что Фихтевы положения находятся в русле совершенно ясной и однозначной проблематики, даже если он сам не везде делает ее прозрачной.[[298]](#footnote-298)

Фихтевы высказывания о Я — это не положения об отдельном фактическом Я. речь идет о сущностных высказываниях о «яйности» Я, о том, что определяет Я как Я вообще. Эти положения — не какие-то любые: это положения, сделанные в соотнесении с основной проблемой бытия. Таким образом, мы видим связь между вопросом о бытии и вопросом о человеке.

Надо сказать, что именно «Наукоучение» 1749 г. создает некоторую трудность, потому что здесь Фихте исходит из логических основоположений. Но как раз связь между логикой и метафизикой и имеет важное значение для понимания проблемы немецкого идеализма. Да, картина такова, будто Фихте прежде всего думает о том, чтобы вывести основоположения «Наукоучения» из логики. Еще в 1794 г. он пишет: «Если основоположение тождества и противоречия воздвигнуть как фундамент всей философии»,[[299]](#footnote-299) тогда ее развитие пойдет правильным ходом. Таким образом, поначалу требования к этим положениям у Фихте даже больше, чем в самом «Наукоучении». Это важно, так как в последнее время, в силу влияния феноменологии, «Наукоучение» 1794 года стараются преподнести как настоящую подготовку к его более поздним трудам, хотя это неверно, потому что центральный вопрос предстает как метафизический. (Позднее, в «Первом введении в наукоучение» он так писал о «Наукоучении 1794 г.: «„Я не понимаю этого сочинения" — такие слова говорят мне только то, что они, собственно, говорят, и такое признание я считаю совершенно неинтересным и совсем не поучительным. Мои сочинения можно не понимать и должно не понимать, если их прежде не изучили — ведь в них не повторение когда-то выученной лекции, но — после того как Канта так и не поняли — нечто совершенно новое для современников».)[[300]](#footnote-300)

Сделав прозрачными для себя целое (das Ganze) этих трех основоположений, мы столкнемся с элементарной метафизической проблемой. В нашем рассмотрении мы остановились на понятии абсолютного субъекта. Итак, «яйность» Я есть нечто такое, что как таковое само по себе безусловно определено. Сейчас мы не будем решать вопрос о том, есть ли в нем как вот в этом определяющем (Bestimmende) что-то от абсолюта (Бог), или характер Я надо понимать по-другому. Во всяком случае речь идет не о существе какого-то Я, но о человеческом Я. И тогда возникает вопрос, является ли этот абсолютный субъект сущим в смысле Бога, или это конечное (dieses Endliche) на самом деле еще конечнее, чем конечное Я.

Теперь вопрос о седьмом шаге, в результате которого добывается Я в смысле дела-действия и как абсолютный субъект: что еще теперь можно сказать о Я? Если результат наброска факта на дело-действие сам по себе двояк — в смысле формы и содержания — тогда этот двойной результат должен иметь в себе единственное бытие, а именно оба положения: «Я есть дело-действие» и «Я есть абсолютный субъект».[[301]](#footnote-301)

*9. K § 7 d*

В какой мере оба эти основоположения [«Я есть дело-действие» и «Я есть абсолютный субъект»] едины в себе? Об этом нам говорит восьмой шаг: чтобы сразу сказать о результате, Фихте говорит: *Я необходимо есмь только для себя*. При поверхностном прочтении этого положения появляется прекрасная возможность высмеять все «Наукоучение». [...] Однако это положение может быть только положением о «яйности», сущностным положением о Я. Я как таковое всегда есть только для себя. Или: Я как Я всегда мое. Отсюда следует, что Я есть сущее, чье бытие не есть для этого сущего нечто любое (etwas Beliebiges). О камне можно сказать, что он наличествует, и, сказав это, мы говорим, что бытие этого камня не присутствует для него как такового. Бытие-наличным не присутствует для наличного. У наличного нет никакой возможности отнестись к своему бытию, в то время как для существа Я характерно, что оно в этом Я как-то относится к своему бытию, а именно так, что его собственное бытие есть нечто такое, что Я как Я принимает и приняло. Бытие каждого Я как Я есть нечто такое, что сущностно присутствует для этого Я. Это основостояние «яйности» Фихте выражает в том утверждении, что Я есть только для меня, Я по своему существу есть самость. Сущее, которое вот так есть, открыто своему бытию.

В девятом шаге дается еще более краткое разъяснение взаимопринадлежности Я как дело-действия и Я как абсолютного субъекта. Чтобы и на сей раз предвосхитить результат, Фихте формулирует проблему по-новому: Я есмь безусловно, потому что я есмь; и: Я есмь безусловно то, что я есмь. В первом варианте налицо форма этого основоположения, во втором — содержание. «Я есмь безусловно, потому что я есмь» означает «Я есмь безусловно, потому что я есмь Я», потому что сущее, о котором я говорю, что оно есмь, в отношении своего бытия имеет характер само-полагания.

Второе положение, т. е. «Я есмь безусловно то, что я есмь» по своему характеру должно выражать абсолютный субъект. Оно должно говорить: Я-бытие — это не какое-то свойство: Я-бытие определено через то, что я есмь самость. «Яйность» есть сама моя сущность, она принадлежит мне, но совсем не так, как бытие камня принадлежит камню. Я есмь сама моя сущность. Или: камень обладает сущностью материальной вещи, человек же не просто имеет сущность «яйности»: он *бытийствует* в ней. «А есть А» в своем формальном смысле означает, что А тождественно себе. Камень тождествен себе самому: по отношению к себе он есть то же самое (das Selbe). Но, строго говоря, так мы совсем не можем говорить, потому что камень по своей сущности — не самость, и, в строгом смысле, самотождественная самостность существует только тогда, когда эта самостность есть Я. Отсюда ясно, что тождество в первую очередь и изначально присуще только «яйному» (ichhaft) сущему.[[302]](#footnote-302)

*10. К § 7 е*

Фихте завершает историческим напоминанием. Он в частности говорит, что, по сути дела, первое положение, т. е. «А есть А» имелось уже у Канта, хотя он его не высказал (это заблуждение, Кант высказал его), так как это высшее основоположение: все мышление есть «Я мыслю» или: «Я мыслю» есть среда всех категорий. Следовательно, нет реальности как где-то наличествующей, дело в другом: я мыслю реальность. И это то же самое, что говорит Фихте; однако Кантова проблема влечет в совершенно определенном направлении, которое становится существенным для развития идеализма.

Для Канта с самого начала познание не положено как «я знаю» или «я мыслю» (т. е. чисто логически): оно предстает как «я созерцаю», и мышление — это способ отношения, основанный на созерцании. У Фихте наоборот. Он говорит, что у Канта созерцание укоренено в мышлении. Такая точка зрения была воспринята марбургской школой, стремившейся понять Я чисто логически. Дело не в том, будто Кант исходит из созерцания, а Фихте это исключает: за всем этим кроется проблема конечности. Фихте приближается к ней, совершенно не видя ее саму. Чтобы понять, как близко он к ней подошел, мы сначала должны разобраться с двумя другими основоположениями.[[303]](#footnote-303)

*11. К § 8 b (n.З)*

Если бы можно было доказать, что «-А не есть А», тогда это положение можно было бы свести к первому положению, которое гласит, что «А равно А», т. е. его можно было бы свести к *форме* положения «А равно А». Можно было бы решить, что это возможно при одном условии: просто правильно расписать это положение. Можно было бы поступить следующим образом:

-А не равно А

-А равно не-А

-А равно -А

Это положение можно понять так: если полагается противоположность А, значит, полагается противоположность А. И тогда мы сразу приходим к формуле:

А равно А.

Таким образом, второе основоположение имеет форму первого, и что такое сведение одного к другому не является искусственным, доказывается хотя бы тем, что в традиционной логике часто высказывается мнение, согласно которому принцип противоречия можно понимать как обращение принципа тождества — так полагает даже Кант в своих первых сочинениях.

Но действительно ли мы свели второе основоположение к первому? Что мы, собственно, сделали? Что позволило нам осуществить это сведение? По-видимому, простая перестановка: вместо «не равно» мы сказали «равно не-», в результате чего у нас получилось: -А есть -А.

Но так ли безобидна эта перестановка, как кажется? Во-первых: что в ней, собственно, скрыто, независимо от того, оправдана она или нет? Так ли уж бесспорно мы свели принцип противоречия к форме принципа тождества? Ведь сведение первого ко второму обошлось нам ценой утраты собственного смысла первого положения. Смысл противоречия мы уже не сохраняем. Мы не смогли удержать первое положение, и противоположность, т. е. «не-» оставила нас равнодушной. Нас больше не интересует *противоположность*. Таким образом, своеобразие, выраженное в «не-», исчезло. Значит, мы не сохранили положение о противоречии и потому не можем сказать, что мы свели его к первому положению. Мы просто вывернули наизнанку логическую форму.[[304]](#footnote-304)

*12. К § 8 b (n. 4 и 5)*

Теперь можно было бы сказать: но ведь противополагание как раз выводимо из полагания. Ведь в противополагании я что-то противополагаю уже положенному. Нечто, против чего я полагаю. Здесь, однако, надо остерегаться софистической аргументации. Конечно, я должен уже предполагать положенное. (Но противоположенное!) При всем этом полагание еще не зависит от того, что нечто положено. Тем не менее это положение обусловлено по своему содержанию. И теперь вопрос не в том, чтобы усмотреть эту обусловленность, а в том, чтобы прежде всего увидеть, каков ее характер.

В полагании, имеющем характер противополагания, положено вот что: противоположное вообще или, как говорит Фихте, «противоположенность вообще безусловно положена через Я».[[305]](#footnote-305) И тем не менее противополагание как таковое нуждается в полагании, в котором положено нечто такое, что поначалу не имеет характера «против-чего»: положенное приобретает эту черту только тогда, когда я полагаю это «против-чего».

Это не означает, что нечто положено фактически: речь идет о сущностном высказывании, согласно которому противополагание нуждается в своем возможном «против-чего», и нечто только в том случае может быть этим «против-чего», если оно уже положено против себя самого, чтобы сохранять характер этого «против-чего». Но поскольку это противополагание по своей форме безусловно, по своему содержанию оно может быть условным, так что это условие безусловно. Положенное, которое должно быть положенным, должно, со своей стороны, быть положенным безусловно. Но таковым является только Я. Следовательно, оно должно быть тем, по отношению к чему совершается безусловное противополагание. Это первая аргументация, которая ведет Фихте к признанию того, что в противополагании должно быть положено безусловное по своей форме действие, однако же не фактическое, но как безусловное условие.

Теперь мы понимаем примечание к четвертому шагу, которое, собственно говоря, относится к шестому: здесь он указывает на своеобразное единство противополагания и положенного и, следовательно, на глубинную особенность Я и «яйности» вообще. Здесь он говорит, что если Я просто как Я нечто полагает, то тогда это полагание, совершенное самим Я для Я, возможно лишь в том смысле, что во время этого полагания положенное постоянно осознается в его самостности. Без этого безусловное полагание было бы невозможно. Но он не видит, что здесь в основе лежит очень глубокая проблематика. Однако тот факт, что Я должно удерживаться именно как самостное, обостряется при единстве противоположенного в отношении к уже положенному. Я только в том случае могу что-либо противопоставить уже чему-то положенному, если, переходя от полагания к противоположенному, удерживаю положенное как уже положенное самостное. Однако из того, что это Я постоянно движется на основе этой самостности, образуется его своеобразный характер, который приобретает особое значение при рассмотрении третьего основоположения.

Но Фихте лишь в скобках упоминает об этих существенных связях: он больше занят тем, чтобы вывести дело-действие и факт из положения о противоречии.[[306]](#footnote-306)

*13. K § 8 e, f*

Таким образом, это полагание *не-Я* — не онтическое полагание этого сущего: речь идет о противопоставлении себя чему-то вообще. Или: Я полагает не тот или этот предмет, но устанавливает отношение к пространству предметности, внутри которого этот предмет может встретиться вот так полагающему Я. Если бы Я не могло себя так противопоставить, тогда как бы сущее ни наличествовало, как бы оно ни напирало на Я, оно, это сущее как сущее, каковым оно является, никогда не могло бы показать или обнаружить себя независимым от Я. Для того чтобы сущее как таковое могло показаться этому Я как утвержденное на самом себе, Я должно противопоставить себя такому сущему.[[307]](#footnote-307)

Две основные формы мышления — это реальность и негация. Реальность означает что-бытие. Негация означает не отрицание вообще, а не-это-и-это-бытие (Nicht-das-und-das-Sein), т. е. не-бытие чего-то конкретного. Это отвечает двум способам полагания: безусловному полаганию и противополаганию. Но обе категории имеют черту определенности. Таким образом, выводя категории из способов полагания, из способов суждения, Фихте следует за Кантом. Однако он пытается перепрыгнуть его в обратном направлении, т. е. хочет вывести их из основных форм полагания, основной формы мышления.[[308]](#footnote-308)

*14. К § 9 с*

Итак, Фихте переходит ко второй части [В], предлагая до некоторой степени гипотетическое решение. [...]. Искомое перводействие (Urhandlung) должно быть таким, чтобы А и *не-А* можно было помыслить вместе; чтобы реальность и негация сомкнулись во внутреннем единстве.

Это центральное размышление стало началом гегелевской философии, его диалектики и его логики вообще. Здесь прежде всего излагается проблема диалектики в отношении Я.

Теперь Фихте в какой-то степени должен проверить властное веление разума. Но он больше об этом не говорит, а бесхитростно заявляет: не надо ждать, чтобы кто-то ответил на поставленный этой задачей вопрос как-то иначе, но не утверждением того единства, которое одновременно делает возможным полагание и противополагание Я, а это возможно только через ограниченное полагание. Т. е. само собой разумеется, что эта задача решается именно так, и властное веление разума есть нечто само собой разумеющееся. Но если мы знаем, что само собой понятное в философии все-таки проблематично, тогда здесь появляется настоящая проблема для нашего более позднего рассмотрения.[[309]](#footnote-309)

Итак, Фихте приходит к тому, что второе основоположение снимает самое себя, поскольку существует. Значит, это второе положение ведет к несогласованностям, тогда как требуется единогласие. С этой целью разыскивается то перводействие, которое выступает посредником между этими несогласованностями. Оно проясняется через властное веление разума. Так Фихте приходит к положению, согласно которому Я в самом себе полагает себя делимым и тем самым тут же полагает делимым *не-Я*. [[310]](#footnote-310)

*15. K § 9 d*

Но если полагание Я означает ограничение, тогда, следовательно, в этом полагании вместе с Я сополагается нечто такое, что не есть Я. Только тогда, когда удерживается именно этот характер полагания, через полагание, которое совершает Я, вообще полагается нечто. Таким образом, в обоих первых основоположениях вообще не полагается ничего определенного. Мы исходили из следующего: Я полагает себя самого. Но видно, что этим себя-самого-полаганием Я сополагает себе только абсолютную самость — ничего в смысле содержания. Царит полная неопределенность и пустота, положено все и ничто. Следовательно, оба основоположения вообще ничего не полагают. Только тогда, когда полагание становится ограничением, что-то действительно полагается. То есть Я ограничено через *не-Я*, и Я можно мыслить только так, как оно мыслится в таком полагании, т. е. как ограничение. Следовательно, экспозиция первого и второго основоположений — это только абстракция, которая никак не отражает Я в его существе. И тем не менее эта экспозиция по-своему права, поскольку в первом основоположении полагается, что Я есть условие возможности тождества вообще.[[311]](#footnote-311)

*16. К § 9 е*

Но в общем сохраняет силу то, что первое и второе основоположения вообще невозможно помыслить с точки зрения их содержания. Или Фихте пытается помыслить то, что немыслимо по существу. Потому в начале мы отметили, что было бы особенно трудно в этих положениях мыслить как можно меньше. Мы никогда не полагаем Я незначительным, но обычно мыслим слишком много. Поэтому то, что можно помыслить в отношении Я, Фихте стремится помыслить в еще более высокой абстракции, чтобы триаду тех положений, которые очерчивают существо Я, мыслить как последовательность обоснований. И он делает это потому, что в этом «Наукоучении» господствует тенденция вынести в горизонт обоснования даже то, что невозможно обосновать.

На этой же самой структуре основывается «Логика» Гегеля. Эта аналогия между обеими системами коренится в том, что формально в обеих диалектика — это не просто способ обоснования: она одновременно со-определяет то, что надо обосновать и положить.[[312]](#footnote-312)

*17. К § 9 f*

Итак, мы помним: существо «яйности» — хотя сюда относится и абсолютный субъект — есть конечность. Из сказанного, а именно из того, что Фихте пытается единую в себе триаду определений мыслить как последовательность обоснований, становится ясно: предпочтение отдается достоверности, а не истине. Следовательно, для него важнее прийти к обоснованию, а не найти истину того, что здесь обосновывается, чтобы положить его как основу. Это предпочтение очевидно уже в метафизике Декарта, а вот у Канта оно отходит на второй план. У Фихте — в силу его особого отношения к проблеме Канта — оно снова дает о себе знать. Однако вопрос в том, оправдано ли это первенство достоверности. Здесь два идеала как будто врастают друг в друга, и отсюда возникает тот разлад, который не прекращается во всем немецком идеализме.[[313]](#footnote-313)

*18. К § 10 а*

Таким образом, оно [основание] соотнесено с относительным полаганием. Забегая вперед, скажем, что противополагание в смысле субъекта и предиката Фихте называет отношением. Таким образом, отношение — это противополагание, а не стягивание-на (das Zusammenziehen-auf) — не стягивание на то, в чем субъект и предикат суть одно и то же. То, в чем противоположенное одинаково, он называет основанием отношения.[[314]](#footnote-314)

Итак, если Фихте говорит, что логическое положение, т. е. правило, которое управляет всяким мышлением, имеет силу только для одной части нашего знания, значит, надо сделать вывод: не всякое познание — логическое по своей природе. И поскольку логическое (das Logische) отыскивается в знании, значит, все наше познавание и полагание есть знание. Но, быть может, как раз решающее познание наукоучения есть нечто иное, отличное от полагания и такого знания, тем более что, согласно Фихте, логический принцип основания не распространяется на познание, которое он осуществляет в первом положении «Наукоучения».[[315]](#footnote-315)

Формальное (das Formale) для этого ограничивающего характера логического принципа основания Фихте объясняет так: он берет начало в формальной абстракции третьего основоположения наукоучения. Но третье основоположение оказывается производным и ограниченным, и, таким образом, оно тоже ограниченно. Пока мы не будем решать, так ли оно на самом деле. Однако мы опять возвращаемся к исходной проблеме: к разладу между проблемой последнего обоснования, которое само уже никак нельзя обосновать, и проблемой истины, т. е. того, что понимается здесь как не подлежащее никакому дальнейшему обоснованию, но что само всё обосновывает; возвращаемся к тому, что Фихте ведет свои изыскания в направлении обосновываемого и необосновываемого, но не рассматривает природу этого последнего.[[316]](#footnote-316)

*19. К § 10 b*

Акцентируя эту взаимосвязь [антитезиса и синтеза] Фихте говорит лишь о том, что известно уже со времен античности и что Аристотель уже выразил вполне однозначно:

Фихте: Антитезис Синтез

Различение Соотношение

Кант: Анализ Синтез

Аристотель: διαίρεσις σύνθεσις

λόγος

Здесь под «соотношением» Фихте понимает не чисто формальное соотношение, а совершенно определенное значение отождествления. Синтез — это значит полагать нечто такое, в чем они равны между собой, полагать то, в чем они приходят к согласию.[[317]](#footnote-317)

*20. К § 10 с*

С пятого шага начинается центральное рассмотрение тех своеобразных суждений, которые не подчиняются принципу основания. В n. 5 с самого начала дается историческое указание на контекст проблемы. Наукоучение — это разъяснение существа Я и вопрос о существе человека, и все это связывается с основным вопросом о возможности метафизики. В этой связи непонятно, почему вдруг Фихте говорит: «Знаменитый вопрос, который Кант поставил во главу угла своей „Критики чистого разума": как возможны синтетические суждения *a priori*? — теперь получает самый общий и наиболее удовлетворительный ответ» (I, 14). Т. е. он совершенно свободно начинает говорить об этом знаменитом вопросе, и на первых порах непонятно, почему он вдруг его касается, и чт**о** этот вопрос значит для размышлений самого Фихте. Он утверждает, что третье основоположение содержит в себе все дальнейшие основоположения *a priori.* Значит, все последующие суждения, т. е. вся масса того, что доказуемо в наукоучении, имеет характер синтетических суждений *a priori*. Чтобы это понять, мы спрашиваем: каким образом Кант приходит к тому, чтобы поставить во главу [«Критики] чистого разума» этот вопрос? Эта «Критика» спрашивает о возможности самой метафизики. Но Кант берет метафизику как metaphysica generalis и хочет исследовать возможности этой дисциплины. Однако так называется онтология, а онтология — это познание сущего, причем познание в том смысле, каким это сущее должно быть изначально и что мы должны познать, чтобы смочь его постичь, например, если, исследуя природу, мы изучаем определенные отношения между вещами, мы ставим вопрос о причинном отношении. Так, физик задает вопрос о закономерной связи событий и, таким образом, уже заранее говорит, что все определено с точки зрения причины. Следовательно, причинность — это такое определение сущего, которое надо иметь в виду до постановки любого конкретного вопроса о той или иной первопричине. Такие определения, очерчивающие, чт**о** вообще принадлежит к природе, — такие определения, выявляющие, чт**о** принадлежит к природе, истории, пространству и т. д., все это суть знания о строении бытия сущего. Это онтологические вопросы. И вопрос о метафизике — это вопрос о возможности онтологии. В онтологии же познается причинное строение природы, причем я познаю его не посредством опыта: для моего созерцания уже предпослано, что природа определена так-то и так-то. Такие знания существуют до всякого опыта, т. е. они суть *a priori*. Таким образом, для Канта проблема возможности метафизики превращается в проблему синтетического познания *a priori*, и потому в своей «Критике чистого разума» Кант делает этот вопрос главным. Следовательно, он — лишь формула для постановки проблемы о возможности метафизики.

Когда Фихте говорит, что благодаря его размышлениям этот вопрос получает окончательное решение, это означает только одно: основная проблема метафизики разрешена через рассмотрение трех упомянутых основоположений, причем это сделано — как говорит Фихте — гораздо удовлетворительнее, чем у Канта. Таким образом, Кантово решение Фихте, по-видимому, считает неудовлетворительным и не имеющим общеобязательной силы. Кантова попытка решить эту проблему не кажется ему достаточно широкой, потому что, как полагает Фихте, Кант недостаточно «синтетичен» в своем подходе; потому что он не выстраивает свои положения так, как это делает Фихте. С этой односторонней точки зрения Фихте рассматривает и саму философию Канта. Дерзкий тон Фихте вызывает некоторые сомнения: он якобы самым удовлетворительным образом разрешил проблему, поставленную Кантом, если вспомнить о том, что он говорит о третьем основоположении, а он говорит, что на этом синтезе основывается вся трансцендентальная философия, так что о возможности этого основоположения дальше просто нечего спрашивать. Мы сразу имеем право совершить этот синтез. Здесь Фихте ссылается на уже упоминавшееся щекотливое притязание разума. Наверное, можно и усомниться в том, что ссылка на эту самопонятность является более удовлетворительным решением, чем то, которое дает Кант, даже если сам Кант не видел, каким образом совершается это основание метафизики. Но, не вдаваясь в критику, скажем вот что: ссылка на Канта, которую делает Фихте, дает так много, что теперь мы приходим к кругу размышлений, касающихся центрального вопроса метафизики. Это проявляется в том, что теперь Фихте связывает свое общее рассуждение с общей формой наукоучения. Теперь он развивает идею наукоучения из уже полученных положений.[[318]](#footnote-318)

Когда, разрабатывая § 4, Фихте обнаруживает противоположность, а потом ищет синтез, это выглядит так, как будто из одного высшего положения выводятся все прочие. Что касается самого порядка обоснования, то здесь налицо определенная связь, но содержание этих положений или то, что дает настоящий толчок развитию всего рассуждения, т. е. определение противоположностей — все это он получает из постоянного взирания на то, что лежит в Я. То, что выглядит как дедукция из одного положения, на самом деле представляет собой определение сущностных связей Я. Правда, даваемые пояснения включены в диалектическую структуру, и это важно, потому что та же самая структура обнаруживается и у Гегеля, и, глядя на это, видишь, что диалектика всегда питается от абсолютного субъекта. И загадочность диалектики объясняется тем, что она поднимает эти вопросы, что любая форма диалектики в себе самой уже выстроена соответствующим образом, что у нее, наконец, есть глаза, и она видит эти сущностные связи и вот так может держать себя в движении.[[319]](#footnote-319)

Это рассуждение [о системе наукоучения] — последняя ступень к вопросу: какова природа того познания, в котором с самого начала полагается целое (das Ganze) Я? Ведь если всякий антитезис движется в измерении этого тезиса, тогда метафизическое познание в своем онтологическом ракурсе должно иметь ту основную черту, которая подобает этому тезису, т. е. возникает вопрос, какого рода истина (какое познавание) сокрыто в таком полагании, когда Я полагается безусловно, причем так, что оно не подвластно логическому принципу основания. Этот вопрос приводит нас к центральной проблеме наукоучения как основания метафизики. И только теперь мы поймем, какой подлинный ход «Наукоучения» в §§ 4—5, поймем, почему проблема наукоучения, которое начинается на чисто логической основе, теперь целиком встраивается в практическое Я.[[320]](#footnote-320)

*21. К § 11 а*

Я в своем бытии открыто. И бытие Я в своем существе есть способность-быть, поставленная в выбор, который делает Я. Фихте говорит: эта свобода есть задание или долженствование-быть, это не нечто парящее над нами, но то, что *задается* этому Я. Потому в своей расхожей форме это положение скрывает как раз то, что оно должно сказать. Грамматический субъект положения о «яйности» не совпадает с подлинным субъектом. Таким образом, в предложении «человек (есть) свободен» связка «есть» совсем не такова, какова она в предложении «тело (есть) тяжело».

Вот что пока можно сказать о тетических суждениях Фихте. Мы видим, что в этой связи он понимает: для Я-бытия как такового характерна открытость, которую он выражает словами о том, что это Я открыто в бесконечное или, лучше сказать, открыто в неопределенное (ins Unbestimmte), каковое неопределенное, как мы увидим позднее, есть конечность.[[321]](#footnote-321)

*22. К § 11 b*

Это [сохраняющее свою непреложность сущее] является изначальным и первичным значением понятия субъекта, и здесь мы должны исключить всякую связь с Я и личностью. В этом смысле subiectum тождествен субстанции (substantia).

*Субъект равен субстанции*

Это лежит в основе того, что характеризует вещи, что свойственно им в соответствии с теми или иными условиями их существования. Таким образом, речь идет о черте бытия в самом сущем. Это основное значение субъекта, и только исходя из него можно понять все остальные значения. Отсюда мы приходим ко второму его значению, в котором субъект противостоит предикату. Ведь если мы понимаем вещи как нечто такое, что постоянно пребывает так-то и так-то, тогда определение выливается в следующую основную форму: это постоянно пребывающее (ständig Bleibende) имеет такие-то и такие-то свойства, т. е. пребывающее (das Bleibende) в вещи — это то, о чем я так-то и так-то высказываюсь. Для греков само высказывание есть λόγος (λέγειν τι κατά τινος, καθ' ὑποκείμενον).

Вместе с этим превращением онтологического (первого) значения в логическое (второе) меняется и содержание слова «субъект». Субъект — это прежде всего нечто пребывающее, и так как теперь он вообще должен быть лежащим-в-основе (das Zu-Grunde-Liegende), я теперь могу нечто высказать и о самом изменении. В таком случае я само свойство превратил в субъект — как нечто такое, о чем я высказываюсь. Это — логический субъект, который теперь не связан ни с какой субстанцией, но охватывает все. Логический субъект выражается определенными словами, которые мы называем *существительными* (*Substantia*).

*Субъект равен существительному*

Из логического понятия субъекта возникает грамматическое. Этот субъект предложения не всегда совпадает с логическим субъектом. В предложении «человек свободен» с чисто лексической точки зрения субъектом является «человек», но с логической речь идет о Я. Таким образом, идея грамматического субъекта коренится в идее субъекта логического.

Важно вот что: происхождение грамматического из логического, а последнего — из онтологического: в своем историческом развитии эта связь возникла в единстве всех трех моментов. Для греческого (das Griechische) существенно то, что мышление о вещах и говорение о них — одно и то же, и логический смысл определяется характером языкового выражения. Довольно долго эти три значения были совершенно тождественными, и только Аристотель (Met. Ζ) начинает чувствовать в этом какую-то несообразность и потому стремится выявить подлинный, онтологический смысл субстанции.[[322]](#footnote-322)

Если Фихте говорит, что всякое Я само есть высшая и неповторимая субстанция [ср. SW I. 122], то теперь мы понимаем, что он может это сказать только с учетом методического и логического понятия. Таким образом, вопрос о бытии как таковом дальше совершенно не ставится: речь идет только о методе. Это примечательное господство логического и методического понятия субъекта становится причиной того, почему в немецком идеализме — как бы при этом проблема субъективности ни ставилась здесь во главу угла — подлинная проблематика бытия не выявляется. Определение самости как того, что знает о самом себе — единственное определение, которое ей подходит. Этому факту придается такое значение, что, в конце концов, специфическое бытие самости объясняется только через сознание. Однако сознание и способ знания о самом себе только в том случае становится проблемой, если прежде уже задается вопрос о бытии как таковом. И наше разбирательство с немецким идеализмом будет двигаться в этом направлении.

Из этой примечательной связи, а точнее говоря из того, что именно Я методически и логически определяется как абсолютный субъект, возникает диалектический метод. Как уже говорилось, этот метод — не какая-то особая заслуга Гегеля и тем более не уловка: он возникает как раз из этого методико-логического определения человека как абсолютного субъекта. Нам надо разобраться в этом подробнее, чтобы затем смочь увидеть все дальнейшее развитие проблемы. Почему, спрашиваем мы, познание Я как абсолютного субъекта является диалектикой, т. е. тем познанием, в котором так-то и так-то положенному (so und so Gesetzten) противополагается его отличие, причем таким образом, что это отличие снимается в высшем единстве? Поскольку Я определяется как нечто такое, что знает о самом себе, обязательно возникает возможность диалектического определения. — Изначальное, стихийное знание — это простая направленность на наличные вещи. Это знание неопосредствованное, и на первых порах субъект, направленный на вещи, ничего о нем не знает. Лишь тогда, когда этот субъект, затерянный в вещах, узнаёт об этом знании, его Я, рефлексируя, отворачивается от вещей, и познает сущее как *для-себя*-сущее. Но и в этом способе созерцания субъект еще односторонен, потому что знание о вещах он просто делает предметом для себя. Когда же знание о вещах он постигает как *его* знание, он добирается до подлинного бытия. Таков путь диалектического метода. Простое знание — это тезис; знание, понимающее, что вещи противопоставлены, — это антитезис, а единство того и другого дает синтез. В силу диалектического определения существа Я идеализм приходит к своему совершенно особому пониманию бытия вообще. Особенно хорошо это видно у Гегеля, который завершает то, что начал Фихте.

В тезисе, в простом полагании данного как наличного, сущее дается как само-по-себе сущее. Мы — в самом сущем и дальше ни о чем не спрашиваем. В антитезисе это сущее, поскольку мы *знаем* о нем, становится предметом. В своей познанности (das Erkanntsein) оно обращено к познающему (das Erkennende). Оно берется как сущее для Я. Но и это созерцание — изолированное, и единство, т. е. подлинно метафизическая истина, заключена только в синтезе, т. е. в таком познании, при котором сущее созерцается *само по себе и для себя*. В этом «и» синтез и находит свое выражение. В этом само-по-себе-и-для-себя бытие целиком вбирается в субъект, и отныне бытие определяется как субъект-бытие.

В результате получается, что в противоположность древним бытие есть субъект — как само по себе, так и для себя. К этому можно свести и утверждение Гегеля, сказавшего, что самосознание — это опознавание Бога.

Надо не критиковать диалектику, говоря, что она покоится на ошибках, а исследовать ту почву, из которой она вырастает, и постараться понять, не оправдано ли ее существование. Но сейчас, видя, что Я определяется как абсолютный субъект, мы понимаем, что вопрос о конечности человека, по-видимому, направляется в ту область, где он, в конце концов, совсем исчезает, как, например, это происходит у Гегеля.[[323]](#footnote-323)

*23. К § 11 с*

Итак, всякий антитезис обращен к более высокому, и всякий синтез — к более низкому.

Таково соотношение синтеза и антитезиса, когда я высказываю суждение о наличных вещах. Но если это познание осуществляется в смысле познания Я, тогда упомянутое соотношение как раз обратно: при антитезисе я должен опускаться, а при синтезе подниматься. Когда *не-Я* противополагается Я, тогда я остаюсь при самом Я, поскольку такое противополагание возможно только в том смысле, что Я и *не-Я* полагаются делимыми. Становится ясно, что в этом антитезисе я не только остаюсь в Я, но даже должен опускаться. Во всех синтетических суждениях Я должно опускаться ниже себя самого к ограничению. Получается, что всякое познание Я должно оконечиваться в самом себе. Следовательно, Я-познание, взятое как самопознание, есть лишь оконечивание себя самого. Только отсюда становится ясно, почему, говоря о чистых суждениях, касающихся Я, Фихте вынужден сказать, что в каком-то смысле они обоснованы. Ведь, как следует присмотревшись, мы видим, что чистое тетическое суждение о Я совершенно невозможно: всякое суждение о нем должно умаляться до полагания делимости.[[324]](#footnote-324) В результате Фихте вынужден обосновывать и тетические суждения — в том смысле, что антитезис и синтез взаимно оконечиваются. Так он приходит к тому, что необходимое Я-познание оказывается диалектическим. Это, однако, верно только в том случае, если существо человека воспринимается как: 1) Я; 2) как сознание; 3) как самосознание; 4) как абсолютный субъект. Но все эти полагания взяты из совершенно определенной постановки вопроса, относительно которой мы сначала должны решить, определена ли она в самой метафизике или нет.[[325]](#footnote-325)

*24. К § 11 d*

Говоря о двух системах, Фихте имеет в виду два направления вопрошания как два основных вопроса в метафизической перспективе вопрошания вообще. Мы попытаемся в общем и целом прояснить обе постановки вопроса, чтобы тем самым понять ту, которая предстала перед нами в начале этого лекционного курса.

В этом прояснении мы снова исходим из лексического значения соответствующего слова: «догматический» — это слово восходит к δόγμα, δοκει: видимость чего-либо. Таким образом, догматическим является убеждение, которое возникает в результате непосредственного восприятия вещей; это убеждение, которое все мы считаем чем-то само собой разумеющимся, которое для каждого из нас обязательно. Впоследствии происходит сужение этого понятия до уровня какого-то положения, т. е. до уровня того решения, которое становится обязательным для всех. Тогда догма становится научным тезисом. Еще уже это понятие воспринимается через призму учения католической церкви, где оно отождествляется с вероучительным положением, догматом веры, который как таковой не подлежит никакому рациональному обоснованию.

Догматической является позиция, которая становится общеобязательной в силу непосредственно сформировавшегося убеждения. Догматическая система метафизики укореняет метафизический вопрос в таком естественном убеждении. Поскольку же в метафизике ставится вопрос о сущем, та или иная догматическая система будет исходить из определенного убеждения о нем. И это основное убеждение таково: все сущее есть одинаково наличное — звери, растения суши так же, как люди (ebenso seiend wie die Menschen). Это основной взгляд догматической метафизики, и он с самого начала остается неизменным в понимании сущего в целом. В дальнейшем такое понимание не испытывает никаких потрясений — напротив, развитие проблемы идет в том направлении, при котором такое постижение сущего только расширяется и становится все более общим; как это происходит, для нас здесь совершенно неважно: в любом случае сущее есть некая замкнутая в себе область. Таким образом, в догматических системах сущее воспринимается как вещь, и таковым оно предстает перед нами уже у Декарта.[[326]](#footnote-326)

Для догматической философии характерно, что Я как чему-то одинаковому она противопоставляет нечто такое же одинаковое. Это заставляет его [Фихте] говорить о догматической философии как о некритической. Впрочем, можно сказать одно: обе позиции все-таки исчерпывают сущее. Кто должен решить, какой из них надо отдать предпочтение? Для Фихте путеводным оказывается только то, что определяет всю проблематику его понимания проблемы: речь идет о стремлении заложить основы абсолютно достоверного знания. Таким образом, проблема бытия для него не решающая: он стремится отыскать абсолютную точку опоры. Предпочтение отдается Я, потому что — если иметь в виду абсолютную систему — Я оказывается той инстанцией, отталкиваясь от которой можно приступать к обоснованию; да, для Фихте Я — единственное, что делает возможным обоснование, единственное, что делает возможным нечто наподобие основы, в то время как, согласно Фихте, догматическая позиция просто принимает сущее, не спрашивая об основании.[[327]](#footnote-327)

Для Фихте отличие догматической философии от критической не просто историческое (причем здесь он оставляет за собой определенное место в истории философии): Фихте говорит об определенной полемике, в которой он оказывается. У Гегеля проблематика Фихте получает своеобразную трансформацию: субстанция берется как субъект.

ens ego

субстанция субъект

Итак, субъект есть подлинное сущее, и оно вбирает в себя все сущее вообще. Эта позиция — последний вывод из различия между философией Фихте и Канта. При этом речь идет не о мертвом разделении: здесь чувствуется внутренняя динамика философствования внутри немецкого идеализма. И поскольку мы хотим разобраться с этим идеализмом, мы хотим уловить его в его самой сильной позиции. Ведь всякое разбирательство с историей в качестве главного дела предполагает следующее: прежде всего сделать противника живым, т. е. не говорить что мы, дескать, все знаем гораздо лучше, чем знали они, но уяснить для себя, что есть нечто такое, что должно сделаться проблемой, и это происходит тогда, когда мы наделяем историю той силой, которую она вообще может иметь, и учимся понимать ее в том, чего она хочет.[[328]](#footnote-328)

*25. К § 12*

Я, правда, рассматривал Дильтея не в соответствии с тем, что он сказал, а сообразно тому, что он хотел сказать и, может быть, тем самым приписал ему больше, чем есть у него на самом деле. И то, чего в нем нет, должно выявиться в ходе этого разбирательства. Характерно уже то, что Миш снова говорит о метафизической черте в моих исследованиях, каковой он более не находит в изысканиях Дильтея. Дильтей принципиально отвергает метафизику (отрицательная позиция французского позитивизма). Он совершенно не понял той проблемы, которая имеется в западной философии.[[329]](#footnote-329)

Примечательно, что главное возражение Миша против меня состоит в следующем: мой подход к проблеме вырастает из историографически данной онтологии, а не из проблем жизни. Теперь же ясно — и Миш сам это понимает — что проблему бытия и времени я почерпнул не из учебника: вся проблематика возвращается к проблеме самого бытия. Если сегодня мы хотим развернуть проблему философии в целом, тогда мы должны мыслить *исторически*, потому что мы больше не выходим из историчности. Мы уже не можем вернуться к мифическому существованию и можно сказать так: грехопадение совершилось, и если наша проблема — подлинная, тогда ее можно развернуть только из ясности нашего исторического существования.[[330]](#footnote-330)

В этом переводе [ὂv ᾗ ὄv как бытие сущего] намекается на то, что принципиальный вопрос о бытии как таковом в античности не присутствует, даже если он уже есть. Этот перевод есть предначинание изначального бытийного вопроса, который замкнут в античности.[[331]](#footnote-331)

Таким образом, становится ясно, что та противоположность, которая частично была охарактеризована противопоставлением ens и ego, совсем не схватывается различием бытия и времени: эта противоположность начинает расшатываться и сама связь становится сомнительной. Если мы видим, что положение дел именно таково, тогда мы получаем более исконное понятие догматической и критической философии.

Догматическая философия догматична не потому только, что она не спрашивает о Я: она догматична потому, что, несмотря на свой подход, в каком-то смысле оправданный, она не ставит вопрос о бытии сущего именно как вопрос. С другой стороны, критическая философия критична не потому, что она задает вопрос о Я, а потому, что она мотивирована вопросом об абсолютно достоверном фундаменте, и в ней вопрос о бытии Я исключается. В результате обе эти противоположности — которые в какой-то мере движутся на поверхности — просто совпадают. Подход Миша к данной проблеме, по-видимому, таков: он хорошо видит, что такое философия жизни у Дильтея, но не видит, что это понятие восходит к позиции Декарта. Жизнь рассматривается как переживание, т. е. он понимает сознание с точки зрения самосознания. Это значит, что в своей постановке вопроса Дильтей, как и Гуссерль, [не][[332]](#footnote-332) обращается к бытию Я. И различие между мною и Гуссерлем не просто в том, что Гуссерль совершенно абстрактно развивает проблему феноменологии (и что я и далее ставил бы проблему самосознания): на самом деле моя постановка вопроса принципиально иная. Я обращаюсь к бытию вот-бытия вообще, чтобы таким образом раздобыть метафизике почву.[[333]](#footnote-333)

За этим стоит мое убеждение в том, что как метафизика, так и философия вообще совсем не могут иметь под собой точного фундамента, что в смысле строгой науки они существовать не могут; философия скорее с необходимостью движется в некоей пропасти, которая, правда, разверста до тех пор, пока не начинается конкретное философствование.

Сказанного достаточно, чтобы прояснить, в каком направлении движется наше разбирательство, в ходе которого сами проблемы становятся проблематичными. Станет ясно, что «Бытие и время» лишь намечает исконную проблематику, с которой, правда, связывается другое воззрение, до сих пор бытовавшее в том смысле, что метафизика и философия совершенно не созидательны, что они движутся в пропасти, и эту пропасть можно закрыть только усмотрением вполне конкретной проблематики.

В свои поздние годы Дильтей пришел к философии философии. По-видимому, ему не оставалось ничего другого, как философствовать о философии, вместо того чтобы не давать остановиться самой философии. Различие между догматической и критической философией или между той позицией, которая исходит из вещи, и той, которая исходит из Я, — это различие, помимо прочего, очерчивает то пространство, в котором мы должны увидеть позицию Кьеркегора, какового почти всегда вспоминают, характеризуя мою постановку вопроса. Кьеркегор *переиначил* противоположность *ens—ego*, поставив на место *Ego* христианское понятие экзистенции. Однако он никогда не мог выйти за пределы этого разлада, даже не поднял его на ту высоту проблематики, где находился немецкий идеализм. О прочем значении Кьеркегора здесь мы не будем говорить. Его истинное значение — это нечто такое, о чем невозможно говорить и писать книги и что, по большей части, неведомо литератору.[[334]](#footnote-334)

*26. К § 13 а*

Если теперь, вспоминая о трех основоположениях наукоучения, мы проследим за ходом мысли Фихте, мы увидим, что, сам того не желая, он вовлекается в самые конкретные вопросы метафизики, увидим, что ему открывается безмерно много — в сравнении со всей сегодняшней проблематикой трансцендентального. Если же мы захотим показать, как Фихте относится к проблеме трансцендентности, нам придется выяснить, каким образом из трех основоположений вырисовывается структура всего наукоучения. Для Фихте задача наукоучения заключается в строгом обосновании положений в том порядке, в котором они связаны между собой по существу. Таким образом, теперь мы должны постараться уловить некое предвестие внутреннего хода наукоучения. Прежде всего надо вспомнить о том, что в своем измерении наукоучение не выходит за пределы Я. Таким образом, это измерение есть чистая имманентность. Все положения Фихте — это сущностные положения о Я, о «яйности» как таковой — даже те, в которых напрямую о Я ничего не говорится.[[335]](#footnote-335)

Однако для того, чтобы увидеть начало наукоучения или его дальнейших ход, мы должны еще раз вспомнить три основных положения:

1. Первое гласит: Я есмь то, что я есмь, *потому что* я есмь. Теперь мы понимаем это положение отчетливее и резче. Теперь мы больше знаем о значении этого *Я-есмь*. Это не высказывание о том, что есть Я. нет, в этих положениях о Я место предиката остается открытым в бесконечное. — Я есмь то, *что* я есмь, потому что я есмь. То, что я есмь, я есмь из себя самого. Через себя самого я определен так-то и так-то.

2. Второе положение гласит: Я безусловно противополагает себе *не-Я*. Следовательно, *Я-бытию* свойственно *отличие-от*, но от чего именно, об этом не сказано.

3. Я противополагаю делимому Я делимое же не-Я. Эта отличенность (Unterschieden-sein) от... по своей природе такова, что в этой различности как Я, так и его отличие положены ограниченными. И на основании этого самоограничения говорится, что в бытии Я и тем самым в конкретном совершении *Я-бытия* не обнаруживается ничего, кроме внутреннего самоограничения Я к сращению (Konkretion). И этот ход, которым Фихте пытается здесь двинуться, есть предзнаменование обратного хода, которым идет Гегель в своей «Феноменологии духа».[[336]](#footnote-336)

Если основоположения наукоучения — не аксиомы, которые просто как бы предписаны сверху, а уже имеют в себе содержание, тогда наше рассмотрение должно держаться рассмотрения трех основоположений, причем так, что теперь должно обнаружиться: в третьем основоположении есть противоположность, разъяснением которой и занято наукоучение.

Третье основоположение высказывает нечто о самом полагании и говорит, что полагающее противополагание является ограничивающим, а также говорит, что Я и *не-Я* не исключают друг друга, но взаимно друг друга ограничивают, и что сращение абсолютного субъекта с конечным субъектом есть не что иное, как разъяснение конечности человека.

Эта интенция живет в Фихте и тогда, когда он смотрит в противоположном направлении, и такова же интенция Гегеля, чего не понял Кьеркегор. Не учитывая этой тенденции, совершенно невозможно понять глубочайшие импульсы этого философствования, и мы должны постараться выработать конкретное и основное содержание «Основы наукоучения» из тех конструкций и дедукций, которые даны в системе.[[337]](#footnote-337)

*27. К § 13 с*

Итак, Фихте наметил общие границы метафизики, и теперь вопрос заключается в следующем: какой должна быть теоретическая философия (от которой мы отталкиваемся, чтобы тут же связать ее с третьим основоположением) и как она приходит в движение?

По-видимому, надо говорить о том, что это второе основоположение становится ведущим положением теоретической философии, т. е. у этой теоретической части одна-единственная задача: снять противоборство, которое заключено в положении «Я полагает себя как определенное через *не-Я*» — т. е. выяснить, в какой мере философия может разъяснить это положение, и показать, как речь заходит о том, на что намекает властное веление разума.

Заголовок этой части таков: Я полагает себя самое как ограниченное через *не-Я*.

Теперь задача вот в чем: постараться через всю необычность Фихтева изложения усмотреть то, чего он, собственно, хочет. Речь идет о том, чтобы разъяснить это ведущее положение, причем так, чтобы в нем снова выявилось упомянутое противоборство, т. е. те два положения, которые противоречат друг другу. Задача, однако, в том, чтобы отыскать, каким образом можно снять это противоборство. Значит, надо спросить: при каких условиях и определениях мыслимо это положение, которое противоречиво в себе самом? Необходимо создать условия мыслимости этого положения. Кроме того, в конструкции этой возможности надо проговорить две решающие возможности, и потому рассмотрение нацелено на одну-единственную возможность, которая обеспечивает эту мыслимость, а она влечет к необходимости упомянутого властного веления.[[338]](#footnote-338)

Я указал на то, что этот вопрос о возможности представления совпадает с Кантовым вопросом о том, как возможно то, что называется отношением к предмету. Этот вопрос — не познавательно-теоретический, но вопрос о том, каким образом сущее, которое знает о самом себе, может существовать посреди другого сущего. Этот вопрос не умирает со времен Лейбница, а у Канта получает новое направление применительно к сущему в целом.[[339]](#footnote-339)

*28. К §14 а*

При первой попытке как следует войти в это учение [о взаимоопределении] испытываешь некоторое головокружение. Надо, пожалуй, признать, излагая эту проблему, Фихте слишком сильно акцентирует ее формальную сторону. И тем не менее здесь содержится глубокая интуиция, которая, однако, целиком и полностью поставлена на службу одной задаче: удержать однажды установленное основание. И именно оно делает необходимым властное веление разума.[[340]](#footnote-340)

Если теперь мы попытаемся представить внутренний ход наукоучения, нам прежде всего надо освободиться от стремления прочитывать эту философию в привычном ракурсе. Считалось, что она есть нечто совершенно эзотерическое, не имеющее никакой связи с жизнью, чтобы вот так внезапно обрушиваться на человечество как готовая система. Однако нам надо научиться понимать, что глубинное и существенное совершенно просто и что тот способ изложения, который как раз далеко не прост, есть внутренняя необходимость, обязательная для того, чтобы обрести внутреннюю свободу; чтобы понять, что само это изложение тоже существенно. Только при таком его понимании мы сумеем не «натыкаться» на него постоянно.[[341]](#footnote-341)

*29. К § 14 b, с*

Противоположности, содержащиеся в ведущем тезисе наукоучения, расхожим образом можно представить в том смысле, что в представлении содержится деятельное и страдательное отношение. Этот аспект представления лежит в выдвижении противоположностей, причем обнаруживается, что формулирование противоположностей требует взаимосвязи. Страдание и деятельность надо привести во взаимосвязь. Фихте приходит к двум видам взаимоопределения. К решению не прийти до тех пор, пока существуют эти два вида. Несмотря на это обе формулы не случайны, но мы говорили, что хотя обе формы отношений восходят к Канту, внутренний смысл взаимоопределения всетаки не прояснен. Прежде всего нам надо увидеть, как эти оба способа снова снимаются. Поскольку они снимаются, это говорит о том, что ни отношение Я к вещи, ни обратное отношение не могут быть определяющими. Становится ясно, что оба эти отношения не могут разъяснить природу Я. Об этом не говорится напрямую, но тем не менее подлинное содержание именно таково. Оба отношения взяты из области вещей и потому не могут разъяснить внутреннюю сущность представления как «яйный» (ichliches) феномен. Это видно и в самом подходе, поскольку Фихте выходит за пределы обеих форм взаимоопределения, рассматривая их как предварительную ступень.[[342]](#footnote-342)

Итак, разрешение движется в том же направлении, в каком движется всякий синтез: крайние противоположности ограничиваются и, таким образом, взаимно опосредствуются. Однако как раз здесь — по тем причинам, о которых сейчас нет возможности говорить — Фихте чувствует себя очень неуверенно, и его изложение соответствует прочим его рассуждениям. Стремясь показать, чего он здесь хочет, Фихте прибегает к более расхожему разъяснению.

Говоря о представляющем отношении Я к представленному (Vorgestellte), это представленное можно объяснить как воздействие представленной вещи на представляющую вещь. В результате разъяснение дается в ракурсе причинности. Или же мы приходим к отношению субстанции и акциденции. Фихте, правда, говорит, что их нельзя понимать в расхожем смысле. До этого он говорит: всякая деятельность Я как таковая абсолютна. Т. е. в своем делании она определяется только через Я, а не через что-либо другое. Эта через-себя-самого-определенность (Durch-sich-selbst-Bestimmtsein) характеризует абсолютность Я. Всякая деятельность абсолютна. Но любое делание, которое совершает Я, не есть некое неопределенное: оно есть делание так-то и так-то (So-oder-so-Tun). Каждое *Я-действую* (Ich-handle) определено в себе самом таким-то и таким-то образом: следовательно, в Я сливаются воедино его абсолютный характер и его же ограничение. Значит, всякая деятельность, насколько она вообще есть, должна себя ограничивать. И Фихте кажется, что это отношение имеет место в субстанции. Поскольку это отношение определяет всякую деятельность, поскольку в то же время всякое определяющее отношение есть делание и поскольку, таким образом, первое и второе есть не что иное, как отношение чередования, субстанциальное отношение и есть это чередование. Коль скоро речь заходит о Я, то здесь мы не можем говорить о наличии какого-то носителя, к которому этот способ отношения как бы приклеен: здесь нет никакого такого носителя, нет ничего длящегося — субстанция Я как таковая и есть само это чередование. Вся полнота возможного чередования есть внутренняя жизнь самого Я. И если мы анализируем это Я в ракурсе его возможных способов отношения, если рассматриваем его в русле его акциденций, тогда не остается ничего похожего на субстанцию: она есть не что иное, как целокупность акциденций, а они суть то, что они суть, только в их отношении к цельности Я. Или же тотальность Я есть лишь полнота отношения, т. е. полнота делания, всегда определенного им самим.

Следовательно, как бы Фихте в своем втором положении ни схватывал отношение субстанции и акциденции *извне* он все равно не мыслит внутреннее значение их обеих в традиционных рамках, но истолковывает их в ракурсе феномена чередования. Поскольку оба отношения связаны с чередованием и, следовательно, оба способа отношения должны быть сняты, феномен чередования требует все большего определения, и синтез находит свое предварительное решение в упразднении этого чередования.

А теперь мы хотим еще раз мысленно представить ту задачу, которая содержится в теоретической части наукоучения и в какой-то мере предвосхитить то, что приводит к решению в практической части. Предварительно охарактеризовав эту задачу, мы хотим прояснить ту необходимость, которая словно выталкивает теоретическое наукоучение за пределы себя самого. Не случайно Фихте сначала говорит о причинности, а потом переходит к рассмотрению субстанциальности. Это происходит потому, что последнее ближе тому Я, природу которого надо объяснить. Это явствует уже из того, что Я обозначается как субъект, причем снова заявляет о себе тот первоначальный смысл, в котором субъект понимается как лежащее-в-основе. Как раз теперь это лежащее-в-основе становится чередованием.

Отношение субстанции и акциденции, понятое достаточно широко и основательно, все еще — несмотря на вышеупомянутое разъяснение — может способствовать дальнейшему прояснению проблемы субстанции. Поэтому нам надо вернуться к недавнему определению, согласно которому каждое Я, будучи деятельным, абсолютно, или Я — как абсолютный субъект — бесконечно, но — будучи всегда определенным — конечно. В результате проблему, которая стоит перед наукоучением (а именно соединение Я и не-Я), можно — совсем общо — понять как проблему соединения конечности и бесконечности. Фихте придает этой проблеме и такую форму, и, по существу, это весьма непривычно: ведь в итоге утрачивается конкретное основание, поскольку конечность и бесконечность — понятия очень смутные.

Подлинная и высшая задача состоит в выяснении того, как Я может воздействовать на не-Я, а не-Я — на Я. Эта задача сохраняет всю свою силу и неколебимость. И определение наукоучения в этой форме делает необходимым властное веление разума. Ведь, по сути дела, эта задача, т. е. задача соединения бесконечности с конечностью, не может быть решена. Если бы она была решена, тогда одна из этих противоположностей уступила бы другой. Если же обе сохраняются, тогда конечное должно поддаться бесконечному. Конечность вообще *должна* быть снятой, и *должно* остаться только бесконечное Я — как одно (Eins) и всё (Alles). В этом *долженствовании* и заключается властное веление разума: разум должен — потому что он сам этого хочет — стать практическим разумом. Все должно свестись к чистой деятельности, и это должно стать определяющим для действования Я и его отношения к действованию. — Именно так и надо понимать властное веление разума, т. е. в том смысле, что он именно так должен решить эту проблему. Поскольку это — властное повеление, его форма выглядит так: так как *не-Я* никак нельзя соединить с Я, вообще не должно быть никакого не-Я.

Это властное повеление («*не должно*») (т. е. хотя оно и есть, но не должно быть) говорит о самой сущности *не-Я*. Оно есть то, что *не-должно-быть*. Но для этого оно само каким-то образом все-таки должно быть. Одним словом, *не-Я* есть только для того, чтобы быть снятым. Оно — материал для Я, чтобы это Я могло быть. Это материал, с помощью которого Я может выполнить свой долг как нравственное действие. Необходимость этого властного веления понимается только через это внутреннее противоречие в самом Я.

По отношению к следующему соображению, т. е. к мысли об окончательном упразднении представления, мы можем сказать вот что: представление есть отношение к иному, так что это иное определяет представляющее, и оно, представляющее, находится в страдательном отношении к представленному им, т. е., говоря совсем общо, первое имеет характер того, что определяет представление. Представление означает: определенность (Bestimmtsein) через то-то и то-то. Но властное веление разума говорит, что представление можно понимать не так. Я не впадает в зависимость от чего-то иного. Оно есть само-определение-к... (Sich-bestimmen-zu) — в том смысле, что я определяю себя к тому, что я же допускаю; в страдании может быть снято то, по отношению к чему подтверждается практическая деятельность. — Бесконечность Я сокрушает конечность представления, чтобы быть тем, что оно — это Я — есть.[[343]](#footnote-343)

*30. К § 14 d*

Итак, феномен чередования, или взаимо-смены предстает перед нами в двух видах: 1) в смысле причинности: всякое страдание есть через деятельность и все деятельное есть через страдание. 2) В смысле акциденции и субстанции: определение и становление-определенным (Bestimmt-werden) совпадают.

Если понимать проблему именно так, т. е. исследовать то решение, которое уже достигнуто, тогда может показаться, что разрешение найдено. Ведь через взаимоопределение показано, что всякое страдание есть делание, а всякое делание — страдание. Стало быть, их взаимопринадлежность прояснена. Но несмотря на это теперешнее решение еще принципиально далеко от подлинной проблемы. Хотя Фихте и не говорит об этом, но все равно становится ясно, что на этом соотношении он не останавливается.

Спрашивая о том, что же гонит нас дальше, т. е. о том, что не позволяет остаться здесь, мы должны сказать: в том, *как* Фихте обращается к этому чередованию, обнаруживается, что к представлению принадлежат делание и страдание и что оба они в этом отношении связаны друг с другом. При таком подходе природа упомянутой взаимосвязи каким-то образом разъясняется, но проблема представления еще не затрагивается. Ведь представление, понимаемое как Я-пред-ставляю, — это не просто взаимосвязь делания и страдания, но такое отношение, при котором Я в своем делании как деятельное определяется через иное, которое является для меня определяющим. — Короче говоря, речь идет не о связи процессов: самоотношение-к... (Sich-verhalten-zu) выражается как раз в другом: то, от чего я страдаю в моем делании, есть нечто такое, что присутствует в этом делании для него же. Именно об этом совсем не говорилось в прежнем размышлении. И то, что представленное как таковое открыто и присутствует для меня, — это тревожит Фихте, и он пробивается туда, где можно преодолеть оба эти взаимоопределения (каузальности и субстанциальности) и заново понять природу противоборства. И действительно: между прежними размышлениями и тем, которое теперь следует как разрешение проблемы, нет никакой внутренней связи. Все это рассмотрение могло бы и отсутствовать — по крайней мере, для нас как читателей. Правда, для самого Фихте этот путь был необходим, потому что он пробивался к этой своеобразной точке зрения сугубо логически.

Итак, для понимания того, как он решает поставленную проблему, важно не столько все предыдущее, сколько внутреннее содержание того, о чем теперь начинается разговор. Неважен и способ обоснования: важно лишь более глубокое содержание того, что скрыто во всем этом переплетении аргументов и дедукций. — Мы видим, что с самого начала Фихте постоянно говорит о чередовании, взаимо-смене и что поначалу это понятие берется совершенно формально. Только теперь должно определиться, каково же, собственно, содержание этой взаимо-смены. Пока можно сформулировать проблему так: Я как Я есть деятельность, но деятельность есть определенное (das Bestimmte), ограниченное (das Beschränkte). В Я, во всем его делании, происходит чередование бесконечности и конечности: как *определенное* делание Я конечно, но как делание — совершенно бесконечно. Если отвлечься от формального, тогда возникает вопрос: как относится это чередование к Я? Как Фихте приходит к тому, чтобы Я, которое он поначалу определяет как делание и деятельность, теперь понимать как чередование? Феномен чередования для него потому так важен, что теперь ему не обойтись без него в анализе природы представления, где он не может остановиться ни на Я, ни на вещи: чем ближе он подходит к само-отношению-к... (Sich-verhalten-zu), тем сильнее ему приходится балансировать между Я и вещью. В этом промежуточном положении он может держаться только благодаря тому, что это отношение есть парение — парение между представленным и представляющим. Будучи представляющим, я — не просто вещь, да и вещь — не нечто безусловно представленное: в представлении я парю между вещью и Я — и вот это состояние парения и надо понять. Теперь мы видим, что для этого размышления все прежнее как будто излишне, и, не претерпев никакого убытка, мы можем начать наше рассуждение прямо здесь.[[344]](#footnote-344)

Рассматривая природу представления, мы можем обращаться к обеим категориям [причинность и субстанциальность], но и та, и другая недостаточны для того, чтобы прояснить, что же такое представление как таковое. Оно скорее состоит в некоем взаимоотношении — в том смысле что вещь дана Я. Созерцающее находится в состоянии отношения к... — и, стараясь это понять, Фихте убирает категории и стремится определить суть взаимоотношения.[[345]](#footnote-345)

По этому образу [света и тьмы] и этому количественному пониманию становится ясно, что то решающее, что и является здесь проблемой — а именно «не-» — Фихте совсем не воспринимает как проблему, целиком и полностью двигаясь внутри традиционного учения о категориях. Но при всем этом — принципиально говоря — довольно внешнем подходе он, в какой-то мере испытывая влияния Кантовой проблемы, снова и снова влечется к тому решению, которое показывает, как близко Фихте подошел к самому существу Я. Это обнаруживается как раз в том феномене, которое мы назвали чередованием.[[346]](#footnote-346)

Итак, сила воображения — это та способность, которая изначально самопротиворечива, так что противоположности не исчезают, а лишь возвращаются к самопротиворечивой способности. О сущности представления говорил уже Кант, и Фихте решает лишь разработать противоположности из всей системы. Однако при этом он не замечает внутренней связи между силой воображения и Я, и рассматриваемая нами часть «Наукоучения», по сути дела, является чем-то инородным. В отличие от Канта, у которого были смутные предчувствия на этот счет, Фихте не постиг истинного значения трансцендентальной силы воображения, и здесь он — вместе со всем немецким идеализмом — прошел мимо одной из самых существенных догадок Канта. Он не увидел, что через это возвращение к тем решающим способностям, которые принадлежат к самой сути познания, потрясается само понятие сознания и Я. И теперь Фихте пытается некоторым образом пойти вспять, всячески удерживая Я и втискивая в него силу воображения — в результате решающая проблема совсем уходит из его поля зрения. Тот факт, что немецкий идеализм так много говорит о трансцендентальной силе воображения и так сильно разрабатывает ее, не может скрыть того, что речь идет только об усвоении проблемы, поднятой Кантом, который сам не смог сделать из нее последних выводов.

Фихте не увидел в этой способности ее творческой, образующей (bildende) функции. Эта функция именно творческая в смысле порождения образов, поскольку она дает созерцание, делает возможной созерцаемость (Anschaubarkeit). О внутренней отнесенности к созерцанию здесь говорится лишь мимоходом, и поэтому понятие полагания не устраняется. Сейчас я не могу вдаваться в рассмотрение внутренней связи в структуре силы воображения: об этом подробно сказано в моем только что вышедшем труде «Кант и проблема метафизики». Скажу только, что силу воображения у Канта нельзя понимать как сознание души, но она становится средоточием проблемы, потому что только отсюда можно осветить целое (das Ganze) субъективности.[[347]](#footnote-347)

*31. К § 16*

Итак, противоборство возможно только таким образом, что чистая деятельность идет навстречу объективной — и в результате чистая деятельность в каком-то смысле тоже становится объективной. Тогда на обеих сторонах мы имеем объективную деятельность, и теперь речь заходит о *как* (das Wie) объективного.

Следовательно, проблематика становится возвратной и формулируется следующим образом: как различаются способы полагания как таковые, если совершенно отвлечься от того, что именно положено? Уже благодаря этому обозначению мы видим, что речь идет о двух видах объективного полагания. Если эту Фихтеву формулу проблемы мы уловим еще яснее и внесем ее в исторический контекст, тогда можно сказать так: то, что выявляется в этой двойственности объективной деятельности, есть, по сути дела, то, что Фихте хочет свести друг с другом как два несовместимых члена: во-первых, отношение Я к сущему и, во-вторых (при чистой деятельности Я), речь идет об отношении Я к бытию сущего.

Таким образом, во всех этих усилиях Фихте сокрыт вопрос о различии сущего и бытия или онтологическая дифференция: вопрос, который даже не может быть поставлен, потому что тогда решение, да и вообще действительный вопрос, просто исключены. Но он все равно, как бы снаружи, приходит к этому вопросу, и причина здесь в том, что различие между сущим и бытием, т. е. познание сущего на основании уже случившегося разлома (Bruch) бытия, — одним словом, что именно это внутреннее единство он разорвал теорией и теперь создает наукоучение, чтобы залечить этот разлом.[[348]](#footnote-348)

Чистая деятельность Я никоим образом не может направляться на не-Я: ведь тогда она была бы зависимой от него. Она, пожалуй, может на что-то направляться, но так, чтобы то, на что она направляется, не понималось в смысле сообразования с ним (Wonach): напротив, это самонаправление-на (Sichrichten-auf) должно в своей деятельности в какой-то мере предобразовывать (vorbilden) то, на что она себя направляет, но не преднаходить его (vorfinden) как нечто такое, с чем ему надо сообразоваться. Это самонаправление-на должно дать возможность противостоянию, т. е. этому Я должно оказываться сопротивление. Это возможно только в том случае, если к тому, откуда должно явиться сопротивление, Я не относится индифферентно: ведь Я воспринимает сопротивление только в том случае, если ему самому свойственно стремление. Поэтому чистая деятельность Я должна отличаться этим стремлением.

Абсолютная деятельность Я — это *абсолютное* стремление, т. е. не стремление к тому, что можно представить: напротив, Я может стремиться только к самому себе как к Абсолютному. Это означает, что оно возвращается в самого себя. Достаточно и того, что для Я характерно стремление, т. е. через это стремление оно само открыто для сопротивления.[[349]](#footnote-349)

При таком рассуждении, которое восходит к трансцендентальной философии Канта, Фихте, обращаясь к практический деятельности, пробивается к своеобразному посредству между деятельностью чистой и объективной. В результате обнаруживается возможность соединения представляющего отношения и отношения «яйного». Эта аргументация выстроена очень своеобразно: у нее такая структура, которую обычно называют апагогической. Ее форма такова: Я не могло бы быть представляющим, если бы оно не было практическим, т. е. не было бы стремлением. Но поскольку оно представляет, в своей основе оно должно быть практическим. В противовес этой апагогической аргументации, которая заключает от факта представления к возможности, Фихте требует теперь прямого доказательства, т. е. хочет вывести существо представления из Я. Эта аргументация особенно тяжела, но в ней есть нечто такое, что снова заставляет вспомнить о существенной мысли Кантовой проблемы. Если отталкиваться от ведущего вопроса, тогда получается, что процесс представления есть самонаправление-на. Можно было бы подумать так: если поставлена задача разъяснить его, тогда все усилия сосредоточатся на том, чтобы охарактеризовать Я как можно полнее. Но это неверно. Я представляет не потому, что его сознанию свойственна интенциональность: само это самонаправление-на возможно только в том случае, если самонаправляющее имеет характер самости или имеет возможность саморефлексии. Таким образом, самосознание — это условие сознания, а не его модус. Это — решающий вывод, который спрятан у Канта, причем так, что его так никогда и не увидели. Предпосылка, по которой Я может соотноситься с *Иным*, каковым оно само не является, кроется в Я как самости.

Ход мысли Фихте очень запутан, и к тому же Фихте ориентирован на практическое Я и стремление. Поскольку к Я принадлежит «не-яйное», это значит, что вся деятельность Я и всякое стремление загоняются в себя самое. И это есть нечто такое, что противостоит Я. В том, что нечто должно противостоять Я, как раз и заключается способ деятельности этого Я: например, это причина того, приходит ли Я — и в какой мере — к размышлению, соответствует ли оно как деятельное Я — и в какой мере соответствует — своей самости, т. е. собственной идее. Благодаря этому противодействию, берущему начало в толчке (Anstoß), Я влечется к практической рефлексии, открывается для чего-то такого, чем оно само не является, и тем самым — для «не-яйного» как такового. В своем «Наукоучении» Фихте говорит об этом так: «Но если не-Я вообще должно полагать нечто в Я, *тогда условие возможности подобного чуждого влияния должно быть обосновано в самом Я, в абсолютном Я* — до всякого действительного чуждого воздействия; Я должно изначально и безусловно полагать в себе возможность того, что на него будет воздействовать нечто; оно — без ущерба для своего абсолютного полагания через себя самого — должно быть как бы открыто для некоего другого полагания» (SW I. 271 f.).

Этим положением [W. L. I. 271] Фихте мгновенно проясняет существо субъективности, хотя, правда, не удерживает усмотренное им во всей его изначальности. Здесь мы видим, что Я как абсолютная деятельность должно быть открытым и что, следовательно, в этом бытии-открытым-для (Offen-sein-für) внутри существа Я — поскольку оно положено как замкнутая в себе абсолютная деятельность — встречается нечто чужеродное. Можно было бы подумать, что рефлексия — это то, что замыкает Я в самом себе. Но на самом деле это как раз то, что делает возможным открытость Я. Поскольку же практическая рефлексия образует задний план, в который (in den hinein) Я открыто для «не-яйного», Я видоизменяется через проходящее сквозь него (das Hindurchgehende), т. е. «не-яйное» имеет задачу удерживать в движении Я как действующее. Причем это «не-яйное» — не предмет познания: оно ощущается.[[350]](#footnote-350)

То, что не противополагается, совершенно не может познавать предмет как таковой. Таким образом, Фихте приходит к изначальной характеристике полагания. Поскольку Я полагает самое себя, оно как таковое теперь приведено к тому, что знает себя — поскольку стремится — как то, что должно нести в себе реальность, но не может делать этого в силу своего ограничения. В результате у «яйного» бытия появляется осознание того, что оно есть бытие-долженствование и что в таком бытии-долженствовании, которое живет в нем, оно разрушает свою бесконечность, которая сама по себе никогда не может быть тотальной.

Такая характеристика показывает, что внутреннее существо самого Я — и это означает его возможную отнесенность к Иному — укоренено в рефлексии этого Я. И в этой рефлексии становится явным то, от чего оно отличается, т. е. в своей рефлексии Я открывается для *Иного* (именно в своем в-себя-самого-возвращении (In-sich-selbst-Zurückkehren). Здесь Фихте пытается показать нечто сущностное в Я-существе, а именно указать на удвоение внутри Я-понятия. Это удвоение у Канта еще видится объективно: Я как эмпирическое относится к природе, а Я как практическое принадлежит интеллигибельному миру свободы.[[351]](#footnote-351)

Все есть идеальность (Idealität), зависящая от Я. Тем не менее Я определяется реальным (das Reale): Я может полагать себя как определенное через не-Я потому, что оно не рефлектирует о том, что все-таки именно оно является основанием не-Я. Когда Я забывает, что лишь оно делает возможным противостояние, тогда — в какой-то мере только благодаря этому самозабвению Я (Selbstvergessenheit) — становится возможным представление наличных вещей. Но поскольку Я знает себя как то, что также делает возможным объект, оно знает себя как Я абсолютное и как то, для чего всё существует и в соотношении с чем всё может быть, поскольку оно есть для него. Это выражается в том, что теперь Фихте определяет это для-себя-бытие, свойственное Я, исконее, чем он делал это в начале «Наукоучения», где он говорит: Я полагает себя для себя. Если говорить совершенно формально, то там он понимает Я в смысле рефлексии. Теперь же реальное существует только для Я, т. е. оно существует для Я ради одного: служить материалом для исполнения долга, т. е. быть тем, что должно преодолеть; это вообще единственная возможная причина его существования. И только это по-настоящему схватывает смысл для-себя-бытия и самобытия Я. И только в этом последнем размышлении мы понимаем последнее основоположение во всей его содержательности. В первом основоположении содержится все, и задача наукоучения — выявить это.[[352]](#footnote-352)

*32. К § 17*

Итак, мы снова вспоминаем о том контексте, в который мы попытались поместить наше истолкование Фихте: речь шла о задаче самой философии. Сначала мы установили общее понятие метафизики: это познание сущего как такового в его началах и в его целом. И эта проблематика связана с вопросом о существе человека и его конечности. Говоря о Фихте, мы увидели, что он хочет по-новому обосновать метафизику, и что здесь в расчет принимается человек. Для Фихте существо человека важно не в ракурсе метафизики, но как область философии вообще. Идея абсолютной достоверности как вопрос о самой конкретной истине для него поначалу существеннее, чем для Канта. Все, что «Наукоучение» раскрывает о человеке, проходит через горнило этого идеала достоверности. Тем самым показано, что объем и богатство того, что составляет истину метафизики, ограничено, и в итоге Я понимается как мышление.[[353]](#footnote-353)

Трудность проблемы метафизики в том, что связь между вопросом о человеке и сущим в целом — не какая-то случайная: вопрос о человеке требует совершенно определенного направления, поскольку спрашивать надо о его конечности. И разобраться с немецким идеализмом надо прежде всего потому, что в нем эта проблема теряется и метафизика разрабатывается как бесконечное познание бесконечного. «Наукоучение» Фихте мы рассмотрели под этим углом, а его истолкование провели так, чтобы понять своеобразие Фихте. В первом основоположении содержится понятие абсолютного, и это абсолютное по своему характеру «не-яйно» (nicht-ichlich). Как бы в этом первом основоположении ни ставилась проблема абсолютного тождества, целое сущего почти никак не определяет сущее метафизики. Но в то же время существен ее метод, поскольку здесь пробиваются ростки диалектики, и открытие этого должно помочь нам понять развитие немецкого идеализма. При этом важно усвоить, что внутреннюю динамику философствования — как Фихте, так и Гегеля и Шеллинга — мы не постигнем во всей полноте, если будем держаться самой диалектики: ведь здесь встречаются такие способы вопрошания и определения, которые созвучны немецкому идеализму лишь в определенные времена. Если мы знаем, что подлинное событие Я-бытия — это парение между деланием и страданием и что это парение есть творческая сила воображения, то как раз этот момент и стал для Шеллинга весьма важным.

Фихте сам в § 5 своего «Наукоучения» говорит о связи между творческой силой воображения как событием и как познанием в философствовании. Он говорит, что парение этого Я есть дело созидающей силы воображения и что именно от этой способности зависит, философствуем ли мы в духе или без него. Наукоучение усваивается только через дух, потому что его основные идеи должны рождаться одной лишь творческой силой воображения. И сама сила воображения воспринимается лишь силой воображения. Это замечание Фихте делает как бы мимоходом, и в дальнейшем оно никак не сказывается на его систематике, но некоторым образом оно встряхнуло Шеллинга и направило его по совершенно определенному пути.[[354]](#footnote-354)

Значение Шеллинга заключается прежде всего в том, что он указал на некоторые важные области во всей целокупности мира, которые у Фихте отошли на второй план. Развитие критического идеализма в сторону абсолютного выглядело как заострение проблемы конечности и сущего в целом. Однако этот последний вопрос можно развить только из конечности, и развитие идеализма означает прояснение конечности человека. В результате те элементы традиционной философии, которые раньше были лишь логическим средством (диалектика и идея системы), становятся содержательными и основополагающими слагаемыми философии. Если теперь заходит речь о диалектике и системе, то это уже не какие-то внешние вопросы: и то, и другое в равной мере принадлежат внутреннему делу философии.[[355]](#footnote-355)

*33. К § 18*

Мы уже видели, разрешение, т. е. синтез механистической и органической природы в какой-то мере смещается в сторону организма, хотя так, что он [Шеллинг] должен предпринять расширение понятия «организм». Развивая понятие организма, он исходит из механического. Забегая вперед, скажем: механизм — это лишь негативное (das Negative) организма. Где нет организма, там не может быть и никакого механизма. (Сегодняшнее исследование с трудом доходит до понимания этой мысли.)[[356]](#footnote-356)

На то содержательное, что разрабатывается на основе такого начинания, Шеллинг намекает в подзаголовке: в нем он говорит, что хочет развить основоположения натурфилософии путем рассмотрения начал тяжести и света. Оба эти понятия разработаны в контексте противоположности неорганического и органического. Для неорганического характерна тяжесть, для органического — свет. Тяжесть придает неорганическим телам своеобразное единство, не присущее органическим телам, природа которых, в свою очередь, определяется светом. Тяжесть — это нечто лишенное тьмы,[[357]](#footnote-357) свободное от света, в соответствии с которым все элементы телесного собраны воедино, но так, что каждое тело совершенно замкнуто для себя самого и всякого другого. Здесь Шеллинг имеет в виду именно феномен тяжести, а не гравитацию, и, следовательно, упреки в том, что его понятие тяжести ненаучно, не имеют под собой никакого основания. Это понятие есть метафизическое определение — точно так же, как свет, который определяет органическое в его внутренней сути. Шеллинг говорит о жизненном взоре, который сознательно или неосознанно свойствен организму и делает причастными ему его же собственные составные части. Это внутреннее присутствие и образует его специфическое единство, в то время как единство телесного состоит во внешнем скоплении силой тяжести. Внутреннее присутствие нельзя осмыслить как осознанное знание о взаимосвязях: это просто смутное чувство жизни, которое присуще и совершенно примитивным существам, в которых нет никакого знания и м**о**чи (Können), но которые тем не менее совершенно отличаются от неодушевленно телесного.[[358]](#footnote-358)

*34. К § 19 а*

Необходимо проводить различие между замыслом Гегеля об абсолютном познании абсолютного и тем, как он ставит эту задачу и пытается справиться с нею. Даже если возникает уверенность в том, что такое познание невозможно, все равно надо понять эту тенденцию, чтобы вообще суметь разобраться с нею.

Когда мы сразу, без особых раздумий, заговариваем об абсолютном, оно предстает перед нами как нечто самое неопределенное и запутанное, и мы стараемся думать как можно больше, чтобы его понять. Но в противоположность такому подходу методически принципиально важно при рассмотрении этого понятия не стараться думать как можно больше. Мыслить абсолютное и при этом не мыслить слишком много — вот таков странный совет в познании абсолютного, поскольку оно есть целое (das Ganze). Но если нам надо мыслить целое, тогда мы должны понять и помыслить целостность этого целого или внутреннюю организацию самого абсолюта. Со времен работы Дильтея, посвященной юношеским трудам Гегеля,[[359]](#footnote-359) принято — касаясь этой основной проблемы — рассматривать его философию в контексте его отношения к христианству и теологии. Обычно пытались весь этот мир представить во всей его конкретике. Однако — в том, что касается понимания проблемы — результат этого исследования равен нулю. Не удалось выявить даже той основы, на которой эта проблематика могла бы стать хотя бы проблемой. Все сводится к тезису о том, что понятие Бога было для Гегеля его действительным миром, да и осталось таковым. Однако не удается постичь это понятие как диалектический результат противоборства Фихте и Шеллинга. Такой подход — достаточно сторонний. Мы знаем, что по своему содержанию проблематика идеализма — это не что иное, как внутреннее завершение западной метафизики в себе самой. Как раз потому, что в ней центральная проблема не была решена, это завершение она должна была найти в Гегеле.

Мы уже знаем, что, поначалу отталкиваясь от Канта, Фихте поднял проблему тождества *Я* и *не-Я* и что здесь кроется проблема старой метафизики, связанная с *ens* и *ego*. Историографически эти два момента отмечают те существенные точки, которые подспудно говорили о необходимости появления абсолютного идеализма. Я имеет функцию абсолютной достоверности. Когда, сводя эти два полюса, Кант радикальным образом поднимает проблему метафизики, вся проблематика снова обостряется и в основание проблемы кладется Я, причем речь идет о знании знания. Эта идея абсолютного знания в качестве знаемого охватывает то, что стоит под титулом *ens*. Это начинание развивается в абсолютном идеализме, так что тенденция к абсолютной достоверности становится необходимой и превращается в достоверность абсолютного. В результате само абсолютное охватывается горизонтом античной проблемы и, при ориентации на Я, оно само, в конце концов, становится собственной темой метафизики.

Это развитие, это оформление проблемы метафизики находит свое выражение в том слове, которое определило философствование Шеллинга и Гегеля: вопрос об абсолютном *тождестве*. Когда окидываешь единым взором рассмотрение проблемы метафизики у Фихте и Шеллинга, бросается в глаза, что противоположность, заданная Фихте противопоставлением *Я* и *не-Я*, совершенно свободно и произвольно заявляет о себе как вопрос о конечности и бесконечности, свободе и законе и т. д. Этот произвол указывает на то, что проблема не связана с существом дела, с тем, что подразумевается: речь идет только о том, чтобы определить это противоположение, т. е. преодолеть его. Поставлен вопрос о высшем единстве, и в результате обосновывается формальное понятие абсолютного, хотя это и не исключает того, что абсолютное осмысляется как абсолютное самосознание Бога. И потому важно понять понятие абсолютного тождества.

Поначалу кажется странным, что такое всеобщее понятие может стать титулом метафизической проблемы. В самом деле, в нем даже нет логического значения. Здесь оно означает не пустую одинаковость с самим собой, но имеет смысл, восходящий к Лейбницу и Аристотелю — смысл взаимопринадлежности. И вопрос об абсолютном тождестве — это вопрос об основании взаимопринадлежности, а именно о том, что вырабатывается как два полюса: основание взаимопринадлежности *Я* и *не-Я*, субъекта и объекта, свободы и закона и т. д. Причем под основанием здесь понимается не некая наличная основа, но то, что *делает возможным* — дает возможность взаимопринадлежности. Но Я и не-Я и есть само это взаимопринадлежное, так что оно и представляет действительное основание тотальности. Это давание возможности не является пустым и помысленным формально: в своем делании возможным и только в нем оно есть подлинное действование и бытие. И поскольку то, что делает возможным, не есть пустая логическая конструкция, но образует саму действительность, действительность действительного, становление и движение становятся основной темой Гегелевой «Логики».

Метафизика абсолютного, осуществленная в грандиозной форме и продуманная до конца, и является содержанием этого труда. Но вы видите, что здесь сказывается древность. Люди охотно забывают, что стимулом для Гегеля был Аристотель, хотя кажется, что Гегель стирает всякий след своей работы с ним. Тем не менее мы можем показать, внутреннюю силу своего философствования он черпает оттуда. Нельзя сказать, что они были связаны лишь внешне.[[360]](#footnote-360)

*35. К § 19 b*

Мы уже говорили, что взгляды Гегеля совпадают с тем, что я говорю о Канте в моем разбирательстве с ним. Но это общее основание резче всего выявляет противоположность.[[361]](#footnote-361) Я и субъективность интересуют Гегеля не сами по себе, а только в той мере, в какой в них раскрывается разум и Кантова сила воображения. Гегель не стремится постичь природу субъективности и тем более сделать это по путеводной нити вопроса о бытии: напротив, все сводится к тому, чтобы через разработку понятия разума завершить то начинание, которое предпринял Декарт. И в таком случае абсолютный идеализм был бы лишь завершением Картезиевых «Размышлений». Они сказываются на всем идеализме, и именно поэтому весь немецкий идеализм — в том числе и Кант, несмотря на то что субъективность у него поставлена во главу угла — никогда не приходит к вопросу о субъекте. И потому не стоит пересматривать проблему метафизики, пытаясь водрузить философию жизни на место Кантова понимания субъекта или исследовать его в контексте феноменологии сознания. Все это — формальности, которые и здесь не схватывают суть проблемы. Что касается нашей постановки вопроса, то она вырастает из стремления вернуть метафизику к ее основе и увидеть, что наш вопрос требует метафизики вот-бытия, которая должна укореняться во временности (Zeitlichkeit). Таким образом, именно временность — основной вопрос метафизики.

Для Гегеля основной проблемой была идея абсолютного разума, для нас — время. Для Гегеля сила воображения — лишь явление абсолютного синтеза, оконечивание абсолютного разума как бесконечности. Мы же видим в этом не проявление абсолютного, а подход к прояснению самой конечности. С другой стороны, для Гегеля трансцендентальная сила воображения обосновывает единство рецептивности и спонтанности и потому имеет трехчастную структуру. Для нас эта сила — даже в этой двоякости рецептивности и спонтанности и, в итоге, в их трехчастности — не схема тезиса, антитезиса и синтеза, но единство единства самого строя времени. В результате мы видим тотально противоположную проблематику.

У Гегеля: завершение западной метафизики, для нас же — не завершение, но более изначальная постановка вопроса. Тем не менее наше (das Unsere) не присоединяется к прежнему (das Bisherige), тем самым снимая позицию Гегеля. В таком духе может говорить только он сам. У нас отношение к истории тотально иное.[[362]](#footnote-362) И такая новая точка зрения на историю приходит с каждой новой поставкой вопроса. Речь идет о восприятии внутренней, потаенной истории метафизики. И здесь наша позиция родственна Гегелевой, поскольку у самой истории есть центральная функция (Zentralfunktion), хотя и совсем не такая, как у Гегеля. Это противоположение, как и всякую формальную характеристику, можно воспринимать как наставление и точку наводки.[[363]](#footnote-363)

Мы попытались прояснить те основные черты, в контексте которых движется отношение Гегеля к Канту, и сделали это для того, чтобы увидеть, как здесь предобразовалась (vorgebildet hat) идея абсолютного идеализма — в той форме, в какой Гегель излагает его в своих позднейших произведениях. Гегель сам усматривает в позиции Канта точку зрения философии рефлексии, которая в самой себе представляет точку зрения конечности. Точка зрения рефлексии - потому, что в этой философии ее проблематика ориентирована не на знание, не на предметы, а на сознание предметов как таковых. Не делается установки на сущее, но совершается рефлексия о самом знании. Поскольку эта точка зрения остается при различении знания и узнанного, она не выходит за рамки одной только рефлексии. Всякое философское познание такого рода есть философия рефлексии, поскольку в рефлексии (в большинстве случаев неосознанно) выражается основное отношение к конечности. Мы сами уже подчеркивали, что, отталкиваясь от конечности, мы тем самым — применительно к характеристике Гегеля — уже даем основание обозначить нашу позицию как философию рефлексии. Но столь дешевыми средствами к решению не придешь. Ведь это еще вопрос, необходим ли абсолютный идеализм для преодоления философии рефлексии. И это совсем не так. Преодоление необходимо тогда, когда выдерживаешь ту же самую основную позицию, начиная с Декарта, позицию утверждения Я, — так что вопрос о бытии res cogitans совсем не ставится. Надо показать, что критика Гегеля не может понять того, что надо преодолеть. Ведь это вопрос о самой конечности. Вопрос, который он решает тем, что переходит к бесконечности в совершенно определенном смысле. В конечном счете переход к абсолютному тождеству — не что иное, как продвижение к более высокой форме рефлексии: Гегель просто абсолютизирует ее. Сознание остается, и целое (das Ganze) действительности есть дух. Res cogitans перемещается в абсолютное.[[364]](#footnote-364)

*36. К § 20*

Наверное, разбирательство с этими двумя позициями [конечности и бесконечности] должно протекать в том измерении, которое еще предстоит найти. Следовательно, при таком разбирательстве упраздняются и тот контекст, который, в другом отношении, стал обычным при критическом рассмотрении Гегеля: рассмотрение псевдо-теологическое, когда его философию толкуют как пантеизм и, таким образом, считают опровергнутой. Ее легко характеризовать именно так, поскольку абсолютное — это не нечто такое, что существует рядом с вещами, но решающее здесь в том, что сущее только тогда есть то, что оно есть, когда оно внутренне связано с абсолютным; оно есть то, что оно есть, лишь с позволения самого абсолютного, дающего ему такую возможность. И в отношении к тому, что оно делает возможным, оно само познается в своей абсолютной действительности. Понятно, что это можно назвать пантеизмом, но тогда начинается разговор не по существу. Тем не менее здесь пантеизм означает: Бог, абсолютный дух. Дух как личность и абсолютный дух — «пан». С формальной точки зрения Гегеля можно характеризовать таким образом, но при этом забывают, что именно эту позицию он и хочет преодолеть. Всю свою жизнь Гегель боролся с пантеизмом.[[365]](#footnote-365)

Гегель говорит: мы совсем не можем рассуждать только о человеческом конечном разуме, так как, делая это, мы уже выходим за пределы конечности и знаем о бесконечном — ведь в противном случае мы не могли бы осмысленно говорить о конечности. Поскольку мы знаем об этом пределе, мы уже за ним. Эта аргументация молчаливо лежит в основе всей философии Гегеля.

Но в нашем разбирательстве мы именно это положение берем на мушку и хотим показать, что оно, собственно, означает. Итак, если мы знаем свои пределы, тогда конечность становится бесконечностью. Да, но совсем другой вопрос, *существуем* ли мы за этими пределами, коль скоро знаем о них. Таково ли это знание о бесконечности, что оно уже говорит о *бытии*-за-пределами (Hinaus-*sein*), таково ли оно само, что, как знание (в отношении своего способа бытия) покидает наше существование и принимает существование бесконечного. Да, мы за пределами познанного нами конечного, но — в своем знающем бытии-за — мы все-таки не существуем как некое бесконечное. И если мы утверждаем обратное, значит, мы совсем не видим проблемы. Но тогда почему эта аргументация воспринимается как нечто само собой разумеющееся? Дело в том, что наше собственное бытие мы прежде всего и единственно понимаем как сознание, понимаем в том смысле, что Я — это res cogitans и что знания как сознания достаточно для описания бытия. На самом же деле знание может быть таким, каково оно есть, только на основании его собственной самости, которая, в свою очередь, должна определяться как бытие. Да, этому бытию свойственна открытость, но ее надо понимать только из того специфического способа бытия, которое характерно для вот-бытия. Аргумент, согласно которому знание о пределах уже есть бытие-*за*-пределами, имеет смысл только при том допущении, что Я — это прежде всего сознание. Фундаментальный же вопрос о самом бытии совсем не ставится.[[366]](#footnote-366)

Знание о конечности не является залогом того, что знающий субъект — на основании этого знания и через него — существует как бесконечный. Может быть, знание о конечности еще острее указывает на его собственную конечность. Поэтому наше разбирательство должно иметь в виду то, что абсолютный дух говорит о самом себе как действительность.[[367]](#footnote-367)

Она [вечность] не должна пониматься абстрактно (односторонне). Однако, сделав такое решительное заявление, Гегель все-таки не сказал, что вечность не может происходить из времени. Правда, когда мы говорим о происхождении из времени, речь идет о взаимоотношении того и другого. Речь не о том, как мы достигаем понятия вечности, а о том существенном, что мыслится в вечности в противоположность тому, о чем говорит время. И мы утверждаем, что все-таки к вечности мы приходим через время.[[368]](#footnote-368)

Можем ли мы сказать, что она [вечность] *есть*, если этого нельзя сказать даже о времени? И здесь снова дает о себе знать тот факт, что вопрос о бытии и его смысле позабыт. Тем не менее, вводя понятие абсолютного настоящего, он [Гегель], по существу, вступает в тот контекст, из которого и определялось понятие вечности. Я не могу останавливаться на этом подробно — скажу совсем вкратце.

В средние века вечность обозначалась как aeternitas, и это значило следующее: вечность есть обладание, а именно нечто владеющее самим собой (Sich-selbst-Besitzendes), которое возвращается в самое себя таким образом, что все сразу в целом и вполне становится его собственностью. Здесь мы видим всю полноту содержания Гегелевой бесконечности. Одновременно из этого понятия становится ясно, что в нем содержится сущностное определение жизни. Но откуда мы берем это понятие? Не отсылает ли оно прямо здесь к своему внутреннему происхождению из времени, из самого вот-бытия?[[369]](#footnote-369)

Если вопрос метафизики — это вопрос о бытии, тогда нам надо спросить, каким способом бытия наделяет себя абсолютный разум в немецком идеализме? Разум вечен, а вечность — это характеристика абсолютного. Но Гегель весьма далек от того, чтобы видеть в вечности лишь снятие (Aufhebung) текущего времени: напротив, он призывает понять ее позитивно — в ней самой. Он определяет ее как абсолютное настоящее и тем самым сближается с античной философией, согласно которой вечность — это определение жизни: в том смысле что в ней жизнь владеет собой, «сразу имея все свое бытие». Это характеристика вечного как такового.

Если, исходя из этого, мы приступим к понятию, которое дал Гегель, мы увидим, что оба момента обнаруживают внутреннее отношение к конечности. Особенность абсолютного в том, что оно отсылает к конечной субъективности как таковой. В результате между понятием, которое характеризует бытие абсолютного, и конечностью, т. е. временностью, остается внешняя связь. Да, возникает вопрос, не является ли вообще идея бытия уже конечной в самой себе. Поскольку можно показать, что внутренняя возможность бытия вообще основана на ничто, понятие бытия становится самым изначальным свидетельством конечности, и всякое понимание мира должно исходить из конечности.[[370]](#footnote-370)

Построение всей системы абсолютного знания в ее сращении надо понимать лишь в том смысле, что мы — как при изучении, так и при критическом рассмотрении — имеем при себе всю полноту абсолютного знания. В итоге возникает затруднение: ведь тогда никакому тезису нельзя противопоставить что-нибудь по-настоящему основательное. Любая форма разбирательства, понимаемого как опровержение, с самого начала становится жертвой этой проблематики. Единственная точка приступа — в том, что можно так же радикально придерживаться и обосновывать противоположную позицию — как конечности, так и бесконечности. Это кажется очень простым подходом: против всякого конечного определения выдвигать бесконечность, а против всякого бесконечного — конечность.

Проблема действительности действительного в целом, проблема вечности, т. е. знания духа о себе самом и его структуры — все эти проблемы надо понимать как единые в возможности абсолютного идеализма. Ведь — как бы мы ни следовали ему в этом начинании — нам надо уяснить одно: речь идет об абсолютизации субъекта, а эта абсолютизация означает совершенно определенное пренебрежение субъективностью. Абсолютное вообще возможно только при неразработанности вопроса о бытии в совершенно принципиальном смысле. Только тогда, когда удерживаешь вместе эти три сущностные вопроса — о вечности, действительности и структуре духа — начинаешь понимать, в какой мере Гегель всегда должен мыслить абсолютно, т. е. понимаешь, что каждый тезис есть то, что он есть, только в единстве с антитезисом и синтезом, т. е. отдельные шаги всегда имеют характер троичности. Гегель понимал, что трехчленность — это одновременно несущий каркас всей его позиции. И поэтому он — с немалой энергией — так излагает начало «Логики», что не только бытие заявляет о себе как нечто непосредственное (das Unmittelbare), но и начало определяется самим начинанием.[[371]](#footnote-371)

И теперь для проблемы абсолютного идеализма возникает самая большая загадка и самая большая трудность: при первом шаге, при трояком самоосмыслении мышления впредь раскрывается вся полнота становления; первое узнанное есть становление. Таким образом, нет односторонней ориентации на тезис: наоборот, бытие едино с ничто, т. е. — становление.

Когда я совершаю прыжок из конечности в бесконечность, стою в центре и знаю становление, движение в какой-то мере по спирали идет в центр, так что в конечном счете очерчивается весь круг. Таким образом все в самом себе ясно и очевидно. Правда, такой перспективе нельзя научиться: она усваивается только при долгом занятии самим Гегелем.

По характеристике первого шага и того, что дано в тотальности, вы видите, что Гегелева спекуляция по поводу начала — не внешняя: начало принадлежит самому существу мышления.

Возвращаясь к вопросу о нашем разбирательстве с идеализмом и воспринимая свою собственную, противоположную, позицию как позицию конечности, мы могли бы сказать так: если это разбирательство сосредотачивается на проблемной группе начала, тогда она упрощается, потому что для позиции конечности существенно то, что она может и должна начинать везде, где она есть. Для нее начало возможно везде. Картина так и выглядит, если обе позиции сравниваются друг с другом лишь внешним образом. Но надо сказать, что для позиции конечности — как возможности человека и необходимости человека — проблема начала имеет еще б**о**льшую остроту, чем у Гегеля. Для нас проблема начала — это проблема экзистенции. Для нас разбирательство с Гегелем — не опровержение какой-то философии: это не что иное, как разбирательство с возможностью собственного вот-бытия.[[372]](#footnote-372)

Чтобы понять это тотально иное отношение к собственному вот-бытию и тем самым — к метафизике, чтобы оживить его в нас, нам надо разучиться подвергать все и самое первое одному только расчету, смотреть на него лишь с точки зрения успеха и привязывать его к какой-то тактике — мы должны научиться не обращать внимания на те запросы, в которых сквозят потребности сегодняшнего дня, научиться понимать: спокойное бодрствование-в-себе-самом дает уверенность в том, что мы сумеем врасти в подлинную конечность. Всякая философия есть философия своего времени и только тогда она — *подлинная*. Это значит вот что: философствование должно — независимо от того, знает ли оно о самом себе или нет — быть таким, чтобы быть для своего времени, если это время пришло.[[373]](#footnote-373)

**ДОПОЛНЕНИЕ**

**ВВЕДЕНИЕ В АКАДЕМИЧЕСКИЕ ЗАНЯТИЯ**

*Фрейбургская лекция летнего семестра 1929*

*(Конспект Герберта Маркузе)*

[Академические занятия — существовать в целом (Ganze) мира]

Сегодня академические занятия вселяют сомнения. На определенном их этапе — не в начале семестра, а скорее в его конце, когда оглядываешься назад — появляется своеобразное беспокойство. Мы замечаем, что нам чего-то недостает, и это что-то не так-то просто ухватить. У нас есть тяга к университету, который мог бы быть *действительностью*, но которого нет. Сегодня мы вращаемся в какой-то сфере, где ни у кого ни перед кем нет преимущества. Введение в академическое исследование стало просто необходимым — самым необходимым для самой академической жизни.

Может показаться, что все это — лишь пессимистические настроения, а в действительности ничего такого нет. Работа университета, его организация так безупречны, что никаких проблем как будто и нет. Но в жизни университета тайком происходит что-то такое, что и выявляет эту проблематичность.

Это потаенное — растерянность, которая появляется как раз у самых лучших после завершившейся или почти завершившейся учебы, осознание того, что, несмотря на огромные познания, приобретенные в их науке, чего-то существенного им все-таки недостает. Кроме того, здесь и плутовство на экзаменах, раскрывающееся повсюду, и одни лишь специальные и профессиональные занятия, непочтение и равнодушие к университету, несмотря на множащиеся и ширящиеся корпорации. Целое науки, подлинное знание совсем не попадает в поле зрения учащихся. Университет все больше становится похожим на универсам, в котором знания раскладываются как обычные вещи. Он превратился в специальное училище. Особенно юриспруденция и медицина: они преподаются так, что эти факультеты можно было бы без ущерба вывести из университета и открыть как самостоятельные специализированные училища. Но разве через свои параграфы вступает юрист в близость преступления, наказания, греха и вины? Знает ли он вообще, что они такое в человеческом существовании и что означают? Разве, проносясь по клиникам и регистрируя заболевания, врач вступает в близость болезни и смерти? Да и можно ли включить преступление и наказание, болезнь и смерть в какую-то *специальность*? И в этой специализированной отрасли рассматривать отдельно от всего прочего? Не получается ли так, что сегодня в университете мы проходим мимо всего сущностного? Не утратили ли мы все ту общность и единство, которые должны иметь как учащиеся? Можно ли таким образом схватить академические занятия как нечто целое и удерживать себя в той близости миру, которую эти занятия и должны были бы иметь? Своеобразное существование в целом мира, каковым эти занятия были и должны быть, — вот что надо пробуждать снова.

Этого не достичь критикой науки, программами и конгрессами, а также университетскими и школьными реформами, у которых нет чутья. Нам надо созреть для внутреннего преобразования в нас самих. Прежде всего это означает, что надо уметь ждать: в ожидании заключена творческая сила. Перемена произойдет лишь тогда, когда мы научимся жертвовать собой ради того, чтобы смогло вырасти будущее. Человеческое бытие может в любое время наделить себя своим собственным величием, если только оно способно его увидеть. Косную организацию сегодняшнего суетного предприятия нельзя одолеть другой организацией: ее надо разломить в самой себе.

Забегая вперед, мы назвали академические занятия общим стремлением войти в близость к миру в его целом. Наша задача состоит в том, чтобы снова пробудить это стремление, чтобы оно могло начаться и действительно осуществиться. Наука и философия должны стать отличительными возможностями человеческого вот-бытия, чтобы войти в близость мира. Таким образом, нам надо постараться уловить науку и философию в их подлинной сути и одновременно не упускать из вида единство того и другого.

Но разве мы уже, в том или ином случае, не пребываем в близости мира? Разве это не свойственно человеческому бытию: всегда быть в близости мира? Да, мы пребываем в его близости и тем не менее отсутствуем и даже не знаем, где мы. Может, что-то загораживает его от нас и он только просвечивает?

Есть и второе возражение: как могут наука и философия быть отличительной возможностью вхождения в близость к миру, если это теоретическое познание? Сегодняшнее вот-бытие глубоко противостоит «интеллектуализму» науки. Она больше не имеет в нем никакого внутреннего значения, ее положение в нем сместилось. Смысл этого изменения чище всего проявился в Максе Вебере, воспринимавшем науку как расколдовывание мира («Наука как профессия», 1919). Сегодняшнее вот-бытие требует от науки иного смысла, чем расколдовывание. Борьба с интеллектуализмом стремится положительным образом соединить науку и жизнь. Эта тенденция проявляется в двух направлениях: С одной стороны — в монстре популяризации науки. Именитые ученые, находящиеся в полном расцвете твоего творчества, тратят время на составление компендиумов и справочников. С другой стороны, стремление явить жизнь в науке ведет к тому, что при каждом рассмотрении вещей тотчас задается вопрос об установке, в которой эти вещи рассматриваются. Эта установка стала существеннее самих вещей. Все сводится к мировоззрениям и комплексам. В результате у нас вообще больше нет никакой возможности увидеть, к чему же относится все то, чем мы занимаемся. А что же философия? Никакое время не знало такого обилия теорий науки, такого множества теорий познания. И все-таки философия даже не знает, наука ли она и через нее определяются науки или наоборот.

Мы больше не понимаем, что недостаточно продвигать науку посредством получаемых результатов: надо осуществлять само ее развитие, улавливать ее внутреннее изменение. Центральные проблемы надо силой вносить в изначальность и жесткость последней простоты.

Какова же причина внутренней растерянности в сущностном определении науки? Истолкование научно-философского познания как «чисто теоретического». При таком истолковании ускользает само существо науки. Мы, разумеется [?], должны снова добраться до науки, чтобы вобрать ее в наше вот-бытие.

Дефиниция научно-философского познания не ложна: просто мы ее больше не понимаем. Опишем в главных чертах развитие этой дефиниции: 1. сущностная мысль дефиниции, 2. ее внутренние границы, 3. изначальное истолкование этой дефиниции.

К 1: В сегодняшнем привычном истолковании «теоретическое» — это противоположность практическому: речь идет об удержании в стороне всех личных точек зрения и настроений. Таким образом, перед нами — чисто негативная характеристика, через которую и надо определить это центральное понятие. Но что на самом деле можно извлечь из истории слова «теоретический», что помогло бы его более исконному определению?

Это понятие впервые появляется у Аристотеля. Само слово восходит к θέα и Fop (ὁράν): увидеть дважды, в особом смысле — прежде всего это слово употреблял участник больших, праздничных греческих игр (θεατής), который мог воочию, напрямую наблюдать великое действо. (Точное истолкование глагола θεωρείν см. во «Введении в философию», «Einleitung in die Philosophie», WS 1928—1929). У Аристотеля θεωρείν — это основная форма человеческого существования, некий βίος, причем высший. В античности теоретический человек — это человек, действующий в подлинном, собственном смысле: здесь нет противоположности между θεωρία и πράξις — θεωρία и есть высшая πράξις. Теоретическое поведение традиционно отличается двумя моментами: 1. Привязанностью к самим предметам (познания), 2. Отсыланием знания, полученного в теоретическом поведении, к самим познанным предметам.

Однако это лишь последующие определения теоретического поведения — не изначальные сущностные определения. Для истолкования теоретического поведения в его исконной сути мы хотим обратиться к мифу о пещере, который содержится в начале седьмой книги Платонова «Государства».

*Истолкование мифа о пещере*

Перед нами не притча, а миф, т. е. история — сущностная история человеческого бытия. И поскольку все человеческие истории в сущностном смысле всегда также истории падения (поскольку падшесть — сущностный модус человеческой экзистенции), в этом мифе как истории человеческого существа должна быть дана и история его человеческого искажения.

Надо сказать о человеческом существе (φύσις), причем сказать в связи с παιδεία. (И переводить последнее не «образованием»: это понятие скорее связано с внутренней возможностью человека, рассмотренной в перспективе ребенка (παίς); пока мы оставим это слово без перевода: определение появиться только из самого истолкования.)

Положение людей, находящихся в пещере (здесь надо точно следовать тексту, потому что в противном случае дальнейшее будет непонятно!), уже говорит о том, что есть для них сущее, что есть истина сущего и как они говорят об этом друг с другом (λέγεσθαι). Они определенным образом захвачены сущим и не могут этого стряхнуть (они прикованы по бедрам и шее и вынуждены постоянно смотреть на одну и ту же стену). Если освободить одного из пленников, он встанет, обойдет пещеру и увидит, в каком положении находятся остальные. Но поначалу освобождение от цепей — это ни в коем случае не подлинное освобождение: оно приносит боль, потому что пронизывает собою прошлое состояние, считавшееся естественным. Его первый результат — это ἀπορία, растерянность: развязанный хочет вернуться в прежнее состояние. Только на третьей ступени он выходит из пещеры, видит сущее во всей его яркости и каково оно на самом деле. Но сначала он вообще ничего не видит: он закрывает глаза от слишком яркого света — он не привык к нему. Только после долгого привыкания он начинает видеть сначала тени действительных вещей, их отображения (в воде и проч.), затем небо, но только ночью, и наконец — на последней стадии — видит само солнце и сами вещи. Только теперь узнает он причину всего того, что прежде считал сущим. Он вступает в такое существование, где пропадает желание вернуться в пещеру.

Наше истолкование мы ограничим двумя моментами: 1. Что принадлежит состоянию скованности, состоянию покоя, которым отличалось прежнее человеческое существование? 2. Что происходит там, где Платон впервые недвусмысленно сообщает о произошедшем, — в освобождении от оков?

1. Скованные вообще не видят никакого света, они не понимают что тени — это именно тени (ведь они не могут обернуться), и вообще не проводят различия между истиной и неистиной, бытием и видимостью. Здесь важно понять, что и это состояние является сущностным состоянием человеческого существования: это не одно только негативное, не одна лишь невозможность избавиться от... (Nichtloskommen-von). У скованных богатая жизнь, они могут разговаривать между собой обо всем, что видят, и здесь есть различия в познании (последовательность сменяющихся теней и т. д.), но они скованы тем, что только и могут видеть; их понимание черпается лишь из того, что происходит здесь (на стене). Они охвачены тем сущим, в средоточии которого находятся.

2. После отрешения от оков пленник первое время, по-видимому, умножает свои знания о том, что происходит вокруг него. Поэтому пока ему не надо отворачиваться от тех вещей, которые есть в пещере, но все равно теперь у него есть возможность отвернуться от теней и повернуться к самим вещам, к самому сущему. Теперь он сам может отличить тень от вещи, может смотреть в свет (ins Licht). И только благодаря такой возможности возникает различие между истинным и кажимостью. Это различие возможно только в том случае, если истина вообще *понята*. Освобождение — это определенное прихождение-в-истину (In-die-Wahrheit-Kommen). Но для этого надо привыкнуть к свету, т. е. разумение истины не дается освобожденному вместе с освобождением: оно задано ему. Освобождение вверяет его самому себе, теперь он сам должен удерживать себя в свет (in das Licht). Таким образом, в том, что касается истины, вот-бытие вверяется самому себе. Тяжесть этого препоручения является причиной того, что освобожденный хочет вернуться назад в пещеру: из тревоги в сокрытость и покой. Решающим оказывается то, чем же наделяет сущее, к которому вот-бытие выстраивает свое отношение, — сокрытостью или тревогой.

Исходя из этого, мы лучше понимаем и то человеческое существование, которое было у человека в пещере. Это — мифическое вот-бытие, включенное в прочный и одинаковый круг сущего и находящееся под защитой покровительствующего (Schutzbietende), святого. Таким образом, истина здесь — это не несокрытость сущего, но сокрытость вот-бытия. В освобождении совершается сущностное преобразование самой истины и самого вот-бытия. Для вот-бытия больше нет истины как сокрытости в сущем: теперь это несокрытость самого сущего, и потому освобождение связано со страданием, и так хочется вернуться назад — в сокрытость.

Освобождение — не однократное событие: если миф действительно рассказывает о сущностной истории вот-бытия, тогда каждый человек должен в самом себе совершить этот переход к несокрытости. Тогда переход происходит постоянно, но тогда и желание вернуться в сокрытость присуще человеку и принадлежит структуре освобождения. И если этот переход означает возникновение науки и философии, тогда наука и философия обнаруживаются как *событие самого вот-бытия*, как освобожденное вот-бытие. В этом экзистировании совершается определенное бытие-в-истине, которое одно только и наделяет основанием и смыслом все научные вопросы и истины.

(Личное замечание Хайдеггера: слушатели не раз задавали мне вопросы, которые свидетельствуют о еще не подлинном понимании [вероятно имеются в виду вопросы, касающиеся религии. Г. М.[[374]](#footnote-374)]. Они должны понимать, что нередко сущностное заключается не в том, что я здесь Вам говорю, а в том, о чем я умалчиваю. Но молчать о чем-то в разговоре с Вами я могу только тогда, когда говорю Вам. Здесь я даю философское истолкование, а какие философские проблемы в связи с этим в Вас возникают, это уже Ваше дело.)

Ту стадию вот-бытия, которая приходится на пещеру, мы можем охарактеризовать как *религию*. Религия — это не чувство, не переживание, но определенная основоустановка вот-бытия к целому сущего. Здесь мы не будем давать сущностное определение религии: сегодня это очень трудно, потому что религия вообще выступает перед нами в преломлении через культуру, т. е. она проникнута определенным историческим истолкованием, а также наукой. Религия — как сокрытость вот-бытия в указанном смысле — есть та основоустановка, которую вот-бытие, пока оно существует, не преодолевает полностью. В этом определении религии как основной стадии нет никакой оценки: здесь не поднимается мелкобуржуазный вопрос о соотношении конфессии и свободной науки — речь идет о сущностной истории человека. Религия — это основная стадия вот-бытия перед наукой. Вот-бытие может существовать, не зная о выходе из пещеры, т. е. может оставаться в этой основной стадии.

Забегая вперед, скажем, что выход из пещеры мы называем *трансценденцией*. Этот выход еще не гарантирует того, что мы увидим сущее само по себе. Для этого необходимо долгое приучение, а именно переучение. Мы еще тащим за собой нечто прежнее, тащим привычное видение и даже само вопрошание еще движется в привычке прежнего вот-бытия. Это своеобразное промежуточное состояние — между пещерой и светом, тенью и самим сущим — это безразличие снова оказывается сущностным состоянием человеческого вот-бытия: всезнайство, вольнодумство, видение не самого сущего, a εἴδωλα (противопонятие слову εἶδος), т. е. того сущего, которое выглядит так, как... и все-таки не оказывается таковым, т. е. видение видимости. Те, кто занят здешней сутолокой, еще не усматривают эйдоса (εἶδος), вида вещей: они колеблются между εἴδωλα и εἶδος, между видимостью и бытием, старой и новой истиной. Эта неопределенность устраняется только тогда, когда удается взглянуть в сам свет (in das Licht selbst), т. е. увидеть не свет как свет, но сущее в свете — свет как ясность сущего. Греки называли это словом σοφία. Таким образом, трансценденция — это выход к свету: только ради того, чтобы, идя от света, увидеть сущее в свете — не простой выход к сущему, но восхождение *через* сущее к свету, *перехождение* сущего. Но что означает трансценденция вот-бытия как перехождение сущего?

Мы обретем сущее не простым суммированием знаний о видимости или одним только их углублением и расширением: за пределами пещеры еще раз должно произойти радикальное преобразование. Даже после освобождения еще раз сказывается власть сокрытости. Вопрошание о сущем снова запутывается. Эту стадию мы можем разъяснить на примере развития самой греческой философии. Теперь сущее рассматривается как целое, а именно как *всегда* сущее, и человек хочет это «уже всегда» проследить назад до первовремен; в результате на вопрос о сущем отвечают *историей* сущего: рассказывают его историю как космогонию и теогонию. Это возвращение к первоначалу греки характеризовали как вопрос об ἀρχή. При этом постепенно намечается тенденция искать ответ не в повествованиях о богах, а в *самом сущем*. ἀρχή начинает означать не какое-то исконное начало, а причину, принцип (то, что определяет сущее в его основе). Сначала эту ἀρχή понимают как воду, огонь и т. д., то есть берется какая-то область сущего и затем ему приписывается основополагающий характер.

Затем медленно сформировался простой, элементарный вопрос о τί ἐστιν: чт**о** есть сущее, чт**о** есть я сам? Грекам понадобилось более четырех столетий, чтобы прийти к этому вопросу! Сегодня, когда любое незначительное изобретение мы прославляем как великое открытие и всячески потворствуем своему любопытству, мы больше не можем понять, что это означало. Только благодаря этому вопросу сущее постигается как нечто такое, что не есть сам спрашивающий, но к чему он все-таки принадлежит. Только благодаря этому вопросу человек отваживается шагнуть в бездонность, безосновность (Grundlosigkeit) — и это последний риск, потому что результатом может оказаться небытие сущего, бездонность. Этот вопрос властно проникал собою все существование *Сократа*.

Это вопрошание есть подлинное событие в жизни освобожденного вот-бытия, событие в собственном смысле. Оно ставит себя посреди сущего и ставит под вопрос это сущее и себя самого. Это вопрос о сущем в целом, сущем как таковом — это испрашивание за пределы всего фактического сущего, настоящее перехождение через него, но такое, при котором вот-бытие все-таки остается посреди сущего.

Но как с этим связано «стояние-в-свет» (In-das-Licht-stehen)? Надо прояснить внутреннее событийное единство первой и второй стадии.

Становление свободным возможно только через высвобождение из чего-то. Сегодня мы даже не знаем, *из чего* же, собственно, нам надо высвободиться. Тем не менее это знание — основа всякого подлинного освобождения.

Среди прочего освобожденные видят и свет (φῶς). Что здесь означает разговор о свете? Почти всегда это понимают как притчу: свет есть солнце, благодаря которому мы только и видим вещи, истину. Однако такое объяснение упускает нечто существенное. Да, этот разговор похож на притчу, и тем не менее он весьма конкретен по своему содержанию. Здесь имеется в виду не светило, а свет, ясность. Эта ясность своеобразна. Мы не можем причислить ее к сущему среди прочего сущего: она простирается за пределы всех вещей, и мы всегда видим ее и тем не менее никогда не видим — мы всегда наталкиваемся на нее и все-таки никогда с нею не сталкиваемся. Ясность здесь, но мы никогда ее не схватываем: мы замечаем ее только тогда, когда ее уже нет, когда уже стемнело. Она событийна сама по себе, она — не мертвая вещь.

Свет, ясность Платон называет τρίτον γένος, третьим элементом. Но тогда что же представляют собой первый и второй? Это ὁρᾶν и ὁρώμενον, зрение как ὄψις (ὄμμα) и узренное как познанное. Почему основную функцию зрения можно считать образцом для всякого познавания? Потому что зрению, для того чтобы зреть, кроме предмета (ὁρώμενον) необходимо нечто третье, а именно ясность. Если брать другие чувства, то там этого третьего нет (согласно Платону). Это третье — не какой-то недостаток, но отличительная особенность: в зрении человек оказывается ближе всего к сущему.

Для Платона свет и ясность — как ярмо (das Joch), которое перепрягает (umspannt) зрение и узренное: зрение подчиняется свету. Только ярмо света и наделяет способностью видеть и возможностью быть увиденным.

Сам свет как γένος еще ἔκγονος, т. е. он произволен. Его родословная наглядно восходит к Солнцу. Глаз родствен Солнцу, ἡλιοειδέστατον. Что это значит? Глаз нельзя воспринимать как наличный орган. Мы видим не потому, что у нас есть глаза: наоборот, у нас есть глаза, потому что мы видим. Так как мы можем видеть, мы имеем глаза. Пора покончить с вещным (dingliche) пониманием человека. Сама способность видеть — вот что изначально, а не глаз.

Эта способность обусловлена светом, а свет возвращается к Солнцу или — и теперь Платон говорит по существу — возвращается к ἀγαθόν, а точнее говоря — к ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ. Итак в конечном счете отношение познания и познанного в самом широком смысле обусловлены *идеей блага*. Но что это значит?

φῶς=ἀγαθόν

δύναμις τῆς ὄψεως (ὁρᾶν) δύναμις τοῦ ὁρᾶσθαι (ὁρώμενον)

γνῶσις γιγνωσκόμενον

ἀλήθεια

Речь идет о соотношении δύναμις τῆς ὄψεως и δύναμις τοῦ ὁρᾶσθαι, т. е. о связи между двумя возможностями, а не о соотношении двух наличных вещей. Ὁρᾶν есть постольку, поскольку я на это способен и совершаю это; оно есть только в совершении зрения (Аристотель). Возможность же стать увиденным (das Gesehenwerden) Платон характеризует как ἀλήθεια, истину. Здесь возможность означает способность (die Eignung). Вещи имеют способность усматриваться.

Речь идет об осуществлении возможного единства двух возможностей. И возможность этого осуществления есть γένος, она позволяет изначально возникать из себя как первоосновы этим двум возможностям и их единству.

Сегодня мы не в состоянии понять, что здесь прояснилось. Итак, в основе ничего, кроме теоретического поведения. У нас совершенно определенное понятие об истине, и оно лишает нас возможности прийти к ее истоку. Наше понятие о ней стало чем-то само собой разумеющимся, оно с самого начала направляет по ложному пути все решения проблемы. Надо проломить этот налегший слой самопонятностей. Речь идет не о предоставлении некоего теоретического знания: только освобождаясь, мы понимаем, что находимся в пещере. Наша задача в том, чтобы обнаружить эту пещеру и наши цепи.

Начать надо с того, что странно. Странно то, что у Платона истина остается на стороне вещей: это черта самого сущего, а не свойство или возможность познающего существа — она подобает самому сущему как γιγνωσκόμενον. Пока этого не понимают, не поймут и связи между γνῶσις и ἀγαθόν. Об этой странности надо помнить в противовес вновь и вновь напрашивающемуся тезису, который гласит: истина — это особенность высказывания, познания.

Но разве не λόγος Аристотель определяет как истинный или ложный? Да, но в этом нет сущностного определения истины: напротив, такое определение возможно только в том случае, если мы определяем истину как черту самого сущего, в контексте чего и надо понимать определение Аристотеля. Определение истины как черты сущего проламывает традиционную логику, которая целиком покоится на недопонимании существа истины, и особенно истины Аристотеля. Другое радикальное непонимание истины заключено в следующем определении: смысл тезиса, значащее (das Geltende), и есть истина. И то, что значимо, имеет ценность как значащее. В результате истина — это ценность. Сегодня эта примитивная «философия ценности» царит почти повсюду, даже в феноменологии.

Ἀ-λήθεια = не-сокрытость. Лишь потому, что сущее не сокрыто, мы можем его постигать. Почему греки обозначают истину как негативность, как привацию? Истина — это похищение (der Raub), в результате которого сущее лишается сокрытости, становится явным. В этой a-privativum выражено отрешение от старого понятия истины донаучного вот-бытия, согласно которому истина есть сокрытость. Эта несокрытость сущего везде и нигде: ее нельзя нигде застать, в отличие от всякого наличного — и в этом уже сказывается родство «алетейи» со светом.

Высказывание истинно, если сущее постигнуто как истинное, а это возможно только в том случае, если прежде сущему уже было позволено совершиться в своей открытости. Поведение как отношение к сущему истинно тогда, когда оно позволяет сущему совершиться в своей открытости, когда оно есть ἀληθεύειν. Всякое практическое поведение и отношение — это тоже ἀληθεύειν. Ἀληθεύειν принадлежит к существу человека, существу человеческой души (Аристотель). И поскольку душа — это начало жизни, ἀληθεύειν есть сущностное определение живого (das Lebendige) (Никомахова этика VI). Здесь Аристотель приводит пять способов ἀληθεύειν: 1. ἑπιστήμη — наука, 2. τέχνη — практическое поведение, 3. φρόνησις — самораскрытие, 4. σοφία, 5. νοῦς (см. в этой связи «Федр» 249 b 5.)

Что, исходя из наших предыдущих разъяснений, можно сказать о соотношении γνῶσις и ὄv, понимаемого как ἀληθές? Это разъяснение истины впервые дает нам возможность отыскать подлинное понимание субъекта. Субъект изначально уже имеет отношение к сущему, в его экзистенции уже совершилась открытость — несокрытость сущего стала событием. Через это с самим сущим ничего не происходит, оно безразлично к этому событию. Только благодаря этой открытости сущее становится доступным самому себе. Когда экзистенция угасает, сущее снова теряет возможность стать открытым.

Таким образом, в некотором смысле истина «принадлежит» и субъекту, но она — не свойство: она характеризует выступление вот-бытия из себя самого, его экстатическую особенность.

Истина «дана», пока существует вот-бытие. Но и сокрытость сущего, не-истина даны лишь постольку, поскольку вот-бытие существует. Мы различаем четыре ступени сокрытости:

1. Когда вот-бытие начинает существовать, в *его окружении* сущее уже знакомо, открыто. Тем самым уже совершается и определенная сокрытость.

2. Знакомое познается, и тем самым углубляется сокрытость незнакомого, и все не-познанное становится настойчивее в своей сокрытости.

3. Обман, заблуждение, искажение характеризуют скатывание уже знакомого сущего в сокрытость: непризнанность.

4. Превратное толкование сообщения или представления истинного. Причина всякой сокрытости — конечность (ничтожность) (Nichtigkeit) человеческого существования.

Вернемся назад: как идея блага связана с существом истины, понимаемой как несокрытость? Идея блага — наивысшая идея. Ὶδέα означает «усмотренное»; высшая идея есть начало или осуществление истины в ее возможности.

А что значит благо, ἀγαθόν? Прежде всего надо освободиться от расхожего толкования, согласно которому здесь имеется в виду некое содержание, которое почти всегда сентиментально определяют как нечто достохвальное, как некий идеал или что-нибудь в этом роде. В ἀγαθόν речь идет о принципиальном осуществлении человеческого существования как раскрытия сущего и, таким образом, об осуществлении истины. Указание есть у Аристотеля: он определяет ἀγαθόν как οὗ ἕνεκα — ради него нечто есть, как оно есть. Ἀγαθόν — это то, ради чего вот-бытие есть то, чем оно может быть, в чем оно приходит к самому себе, решилось на себя самое. Это — решение вот-бытия на себя самое как то, ради чего оно есть то, что есть. В этом решении вот-бытие решается на собственную свободу.

**ПОСЛЕСЛОВИЕ НЕМЕЦКОГО ИЗДАТЕЛЯ**

Оригинальная рукопись широко разработанного проекта прочитанного в летнем семестре 1929 г. многочасового лекционного курса «Немецкий идеализм (Фихте, Гегель, Шеллинг) и философская ситуация современности» насчитывает 84 листа in-folio. Они разделены по уже известному нам принципу: на левой половине — текст, на правой — дополнения, примечания, текстовые добавления. Поскольку никаких указаний на то, как их вносить в основной текст, не было, я заключал эти дополнительные части в скобки и присоединял их к тому абзацу, на уровне которого они находились. Разделение на параграфы, а также более крупные разделения текста во всех случаях были сделаны с четкими пометами Хайдеггера. Кроме того, в состав лекционного курса входит некоторое количество отдельных листов: какие-то вложены в те места, которые отвечают им по теме, а другие просто приложены; в этом томе они идут как «Приложения» и — в соответствии с их местом, ключевыми словами или данными по случаю заголовками — связываются с соответствующими параграфами.

Готовя текст, я имел в своем распоряжении копию Хильдегарды Фейк. Кроме того, для сравнения я мог пользоваться тремя конспектами данного лекционного курса: один принадлежал Генриху Окснеру (в записи от руки), второй — Герберту Маркузе (в машинописи), третий был неизвестного происхождения (и тоже в машинописи). Последний конспект был любезно передан попечителю Курдом Охвадтом, который сам — согласно письменному уведомлению — получил его в пятидесятые годы без указания имени обладателя. Кажется, что это расшифровка стенографической записи, и в пользу такого предположения говорят его подробность и точность. На сто шестьдесят одной исписанной странице воспроизводятся сорок три датированных лекционных часа (от 02.05.1929 до 30.07.1929). Оба более кратких конспекта в последовательности записей и их членении ничем не отличаются от данной записи. Конспект Генриха Окснера, в котором тоже датируются отдельные лекции, помимо прочего свидетельствует — насколько об этом вообще можно говорить, учитывая его неполноту — о том, что начала тех или иных лекций в названных записях не противоречат друг другу. Тем не менее неизвестное авторство упомянутого более подробного конспекта, использованного здесь в качестве дополнения, отсутствие стенографического оригинала или указания на то, что таковой был, не дает полного основания говорить о том, что в данном случае речь идет о полном воспроизведении предлагаемой редакции лекционной рукописи, которая местами намечается лишь посредством ключевых слов. Поэтому нельзя с окончательной уверенностью сказать, что перед нами — стенографическая запись, сделанная «вживую», но как конспект она вполне достоверна. Исходя из этого, в том особом разделе книги, который назван «Дополнениями из лекционных записей», я — учитывая все расхождения с изначальным наброском курса (спонтанные добавления к той или иной лекции, дальнейшие различения, дополнительные пояснения) — широко использовал эту запись, и мне думается, что благодаря такому сочетанию нам, наверное, удалось добиться почти полного воспроизведения того лекционного курса, который был прочитан в летнем семестре 1929 г.

В полном собрании сочинений изначальная последовательность имен в заголовке данного лекционного курса («Фихте, Гегель, Шеллинг») была изменена в соответствии с фактическим изложением материала. Еще в письме Ясперсу от 25.06.1929 (см. ниже) Хайдеггер придерживается первоначальной последовательности, но, по-видимому, в последний момент решает ее изменить. Переход к Шеллингу совершается в тридцать третьей лекции (11.07.1929). Мысль о том, что, придерживаясь именно такой последовательности имен, Хайдеггер хотел представить такую концепцию развития немецкого идеализма, которая противоречила бы схеме, предложенной Кронером, нигде не находит подтверждения. Фактически Шеллинг воспринимается только как переход, и Хайдеггер не может пройти мимо него, потому что свой разговор о Гегеле он начинает с упоминания его работы, посвященной различиям философских систем Фихте и Шеллинга.

Что касается второй лекции этого же семестра («Введение в академические занятия»), которая заняла всего час, то здесь, помимо машинописного варианта записей Гербера Маркузе, в нашем распоряжении находилась расшифровка стенографических записей Алоиза Зигемана. Для печати был использован более полный конспект Герберта Маркузе. Датировка лекции отсутствует в обоих вариантах, однако, как припоминает Алоиз Зигеман, это было не раньше мая.

Во всем тексте данного тома — за исключением цитат — пунктуация приведена в соответствие с современными нормами. В рукописной части лекций заголовки разделов и глав в основном принадлежат Хайдеггеру. Что касается более мелких заглавий (названия параграфов и т. д.), то они принадлежат мне и были сделаны в строгом следовании тексту. В «Приложениях» и «Дополнении» есть немного заголовков, сделанных редактором: они заключены в прямые скобки. Прямые скобки в цитатах содержат дополнения и пояснения самого Хайдеггера, но во всех остальных частях текста в них заключены конъектуры издателя. Сомнительные варианты прочтения отмечены вопросительным знаком в прямых скобках, места, не поддающиеся расшифровке, отмечены специальными сносками. По чисто орфографическим соображениям цитаты из Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля приведены в соответствие с практикой цитирования самого Хайдеггера в авторизованных текстах и согласованы с современными нормами. Такое решение было вызвано и тем, что не только издания названных мыслителей следуют различным, не согласующимся между собой орфографическим нормам, но даже тексты какого-то одного автора обнаруживают различия. С другой стороны, сама цитата остается без изменений, включая пунктуацию, написание прописных и строчных букв, а также старые грамматические конструкции. Только в воспроизведении заголовков оригинальных изданий была сохранена старая орфография.

\*

В письме Ясперсу от 25 июня 1929 г. Хайдеггер так писал о своем главном лекционном курсе в летнем семестре того же года: «Сейчас я впервые читаю о Фихте, Гегеле и Шеллинге — и передо мною опять открывается новый мир; старая истина, что другие за тебя читать не могут» (Martin Heidegger / Karl Jaspers, Briefwechsel 1920-1963, hrsg. V. Walter Biemel u. Hans Saner, Frankfurt a. M./München-Zürich 1990. S. 123). «Мир», который ему открывается, — это *систематическая* философия. Через все его истолкование «наукоучения» красной нитью проходит мысль о том, что, разрабатывая метафизическую проблематику, Фихте прежде всего ориентирован на идею системы и достоверности, т. е. на идеал единого и замкнутого в самом себе обоснования. Однако «читать» такую философию этот феноменологический онтолог может лишь тогда, когда его интересует не столько установление контекста этого обоснования, сколько его изломы, каковые он, опять-таки, не стремится показать как устранимые или неустранимые бреши: нет, в них он видит лишь вторжение и признание фактичности (Faktizität). Когда, глядя на то, как Фихте пытается обосновать единство Я и его внутреннюю связность, Хайдеггер заявляет, что «данная диалектика и конструкция по существу есть разъяснение *фактичности Я*» (см. выше, § 13), это звучит как ключевое положение. Поэтому такое прочтение, в котором ему открылся мир немецкого идеализма, можно было бы назвать «косвенной герменевтикой фактичности».

\*

В этом лекционном курсе рукопись самого Хайдеггера невелика, убориста, но в то же время очень отточена. Поэтому при ее расшифровке приходилось снова и снова сталкиваться как с многозначностью, так и с техническими дефектами. Какую-то часть этих трудностей нам удалось устранить в надежном сотрудничестве с доктором Хартмутом Титьеном — путем прямого сличения с оригиналом, находящимся в Немецком литературном архиве в Марбахе. Что касается остальной весьма непростой части текста, то здесь существенную и компетентную помощью оказали доктор Герман Хайдеггер и профессор Фридрих-Вильгельм фон Херманн, которым, пользуясь случаем, я приношу свою особую благодарность. Кроме того, я сердечно благодарю доктора Андреаса Прёйснера, а также Георга Шерера — за их вдумчивую корректуру.

Кельн, октябрь 1996

*Клаудиус Штрубе*

**ПОСЛЕСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА**

В этом послесловии мы хотим рассмотреть лишь один — но существенный — термин данного лекционного курса, прочитанного Хайдеггером в летнем семестре 1929 г., однако сугубо переводческое его осмысление нам придется предварить небольшой философской прелюдией, которая, как мы надеемся, создаст необходимую смысловую тональность, помогающую услышать, почему его желательно переводить именно так, а не иначе. В заголовке курса — три имени («Немецкий идеализм (Фихте, Шеллинг, Гегель) и философская ситуация современности»), но около двух третей текста приходится на анализ *абсолютного* *субъекта* Фихте, и тому есть свои причины. Вникая в этот анализ, мы ловим себя на том, что природа абсолютного субъекта напоминает нам о вполне определенном сущем, а точнее говоря, о способе бытия того сущего, которое как будто бы никак не должно перекликаться с «бытием» абсолютного Я (хотя бы потому, что за последним — царское достоинство «абсолютности»). И тем не менее смысловая перекличка несомненна. В качестве примера рассмотрим отрывок из дополнения к § 7. Здесь мы

читаем, что Фихтево «Я как таковое всегда есть только для себя. Или: Я как Я всегда мое (Das Ich als Ich je meines). Отсюда следует, что Я есть сущее, чье бытие не есть для этого сущего нечто любое (etwas Beliebiges). О камне можно сказать, что он наличествует, и, сказав это, мы говорим, что бытие этого камня не присутствует для него как такового. Бытие-наличным не присутствует для наличного. У наличного нет никакой возможности отнестись к своему бытию (sich zu seinem Sein zu verhalten), в то время как для существа Я характерно, что оно в этом Я как-то относится к своему бытию, а именно так, что его собственное бытие есть нечто такое, что Я как Я принимает и приняло. Бытие каждого Я как Я есть нечто такое, что сущностно присутствует для этого Я. Это основостояние «яйности» (Ichheit) Фихте выражает в том утверждении, что Я есть только для меня, Я по своему существу есть самость (Selbst). Сущее, которое вот так есть, *открыто* [курсив наш. — *А. Ш*.] своему бытию (ist... offenbar)».

Итак, в приведенном отрывке налицо четыре момента, которые поневоле напоминают об *экзистенциальной* структуре Dasein. Во-первых, неотчуждаемость, *необъективируемость* бытия Я как абсолютного субъекта (оно, как подчеркивает Хайдеггер*, je meines*, всегда мое, но то же самое мы читаем в § 9 «Бытия и времени»: «Бытие этого сущего [т. е. Dasein. — *А. Ш*.] *всегда мое* (*je meines*) [курсив Хайдеггера. — *А. Ш*.]», а чуть ниже мы даже имеем дело с терминологической субстантивацией «всегда моего» — через несколько абзацев появляется своеобразный термин *Jemeinigkeit*, который отныне — почти роковым образом — будет говорить о том, что *Dasein* никогда не может ускользнуть от своего *Da*, каким бы — желанным или тягостным — оно для него ни было.

Во-вторых, перед нами нечто похожее на отличительную черту *экзистенции*: у наличного сущего нет никакой возможности *отнестись* к своему бытию, «в то время как для существа Я характерно, что оно в этом Я как-то относится к своему бытию». Мы опять видим, что здесь — в анализе фихтевского *абсолютного субъекта* — речь идет о том, что в § 12 «Бытия и времени» Хайдеггер называет «формальным понятием экзистенции», каковая характерна для способа существования *Dasein*, а точнее и есть этот способ: ведь *Dasein*, как говорится в этом параграфе, «есть то сущее, которое, понимая в своем бытии, *относится* [курсив наш. — *А. Ш*.] к этому бытию», а это и есть признак экзистенции (хотя и первый момент, а именно *необъективируемость* *Я*, невозможность сделать его предметом *стороннего* рассмотрения — тоже ее конститутивная черта).

В-третьих, мы только что прочитали, что «бытие каждого Я как Я есть нечто такое, что сущностно присутствует для этого Я.... Я есть только для меня, Я по своему существу есть *самость* (Selbst)». Более того, продолжая интерпретацию фихтевского субъекта, Хайдеггер уточняет: «Камень тождествен себе самому: по отношению к себе он есть то же самое (das Selbe). Но, строго говоря, так мы совсем не можем говорить, потому что камень по своей сущности — не самость, и, в строгом смысле, самотождественная самостность (identische Selbigkeit) существует только тогда, когда эта самостность есть Я. Отсюда ясно, что тождество в первую очередь и изначально присуще только «яйному» (ichhaft) сущему». Опять слышится нечто знакомое: в § 16 «Бытия и времени» мы читаем — читаем о *Dasein* — что «к его бытию равносущественно принадлежит понимание своей самости».

Наконец, в-четвертых, мы только что прочитали, что «сущее, которое вот так есть, *открыто* своему бытию (ist... offenbar)». Но и относительно *Dasein* мы читаем: «Этому сущему свойственно, что с его бытием и через него это бытие ему самому разомкнуто» (§ 4 «Бытия и времени») и само Dasein есть «разомкнутость» (§ 28 «Бытия и времени»).

Как получилось, что *абсолютный субъект* Фихте, его абсолютное Я вдруг зазвучало в экзистенциальной тональности *Dasein*? Вряд ли стоит задаваться вопросом, воспринимал ли сам Фихте свой «абсолютный субъект» в таком ракурсе, а что касается Хайдеггера, то причину такого прочтения Фихте он объясняет так: «Недостаточно просто перечитывать Фихтевы положения как некие установления фактов, но надо увидеть здесь проблему, которая выражается в том, что все онтологические положения о Я принципиально отличаются от сущностных положений о том сущем, которое имеет характер вещей. Если существо Я относится к вещи иначе, чем сущность камня к этому камню, тогда учение Фихте нам надо понимать в контексте этого сравнения. Но тогда станет ясно, что Фихтевы положения находятся в русле совершенно ясной и однозначной проблематики, даже если он сам не везде делает ее прозрачной».

Не кажется ли такое решением произвольным? Нет, в какой-то мере с ним, наверное, согласился бы и сам Фихте: ведь свою *критическую* философию он — чувствуя себя продолжателем Канта — замышляет как противостояние догматической, в которой Я опредмечивается и как бы тонет в прочем *сущем*, в той *res extensa*, с которой он обретает одинаковую характерологическую черту, а именно *вещность* (Dingheit), поскольку само оно как бы допускает рассмотрение себя самого в качестве пусть своеобразной, но все-таки вещи, некоего предмета.

Однако такое «согласие», будь оно возможно, не исчерпало бы существа дела. Говоря о немецком идеализме, Хайдеггер призывает не ограничиваться сравнительным анализом этих систем с современной ему философией: «Речь уже не идет о каком-то сравнении, — пишет он, — на самом деле нам надо разомкнуть прошлое из своего настоящего». Итак, мы видим, что намечается вполне определенный ракурс, устанавливается определенная перспектива прочтения классических философских систем, и, говоря о Фихте, Хайдеггер добавляет: «Разбирательство совершается не между двумя системами [догматической и критической. — *А. Ш*.], а в событии самого вот-бытия. Говоря яснее, надо сказать, что абсолютный идеализм принадлежит истории нашего собственного вот-бытия, и разбирательство с ним есть сущностное разбирательство этот бытия с самим собой».

Но что же выясняется в ходе этого разбирательства? Говоря прежде всего о Фихте, Хайдеггер — как мы видели, — отмечает, что сам Фихте не всегда делает свою проблематику «прозрачной». Почему так происходит? Прежде всего потому, что, пытаясь отыскать условия единства Я и *не-Я*, он проходит мимо той *конечности* (а точнее не усматривает в ней *онтологического* своеобразия, увиденного Хайдеггером), которая открывается в момент их противополагания, когда речь заходит о возможном *оконечивании Я* (Verendlichung), каковая — в русле намеченного прочтения природы *абсолютного субъекта* — словно предвосхищает Хайдеггерову конечность экзистенции (Endlichkeit). С одной стороны, Фихте интересен Хайдеггеру за это невольное предвосхищение, но, с другой, Хайдеггер довольно категоричен: «Фихте приближается к проблеме конечности, совершенно не видя ее саму», — заявляет он. Почему это происходит? В чем же, если говорить конкретнее, состоит «непрозрачность» Фихтевой проблематики? А вот в чем: «Становится ясно, — пишет Хайдеггер, — что то решающее, что и является здесь проблемой — а именно „не-" („нет") — Фихте совсем не воспринимает как проблему, целиком и полностью двигаясь внутри традиционного учения о категориях». В нашем послесловии к двум трактатам Хайдеггера о Гегеле мы уже приводили его слова из § 58 «Бытия и времени», где он, словно бросая упрек старой онтологии и логике, как раз и говорит об этой «непрозрачности». Приведем их еще раз, поскольку в данном случае дело касается и Фихте. Говоря о том, что «*онтологический смысл нетости* (Nichtheit)», принадлежащей к экзистенциальной природе брошенности (Geworfenheit), случившейся с Dasein, «остается еще туманным», Хайдеггер добавляет, что это верно также и по отношению к «*онтологическому существу „нет" вообще*». И далее: «Онтология и логика многое вверили этому *нет* и через то локально выявили его возможности, не развернув самого его онтологически... Почему всякая диалектика делает своим прибежищем негацию, не умея *сама* ничего подобного диалектически обосновать, да и просто хотя бы фиксировать *как* *проблему*? Делали ли вообще когда-либо проблемой *онтологическое происхождение* нетости (Nichtheit) или искали *прежде* хотя бы *условия*, на основе которых проблема *нет* и его нетости и их возможности дает себя поставить?».

Впрочем, эти вопросы можно было бы адресовать не только немецкому идеализму, но уже Декарту: в § 21 «Бытия и времени», анализируя его онтологию, Хайдеггер подчеркивает, что «принципиальная ориентация на традицию делала для него невозможным высвобождение онтологической проблематики Dasein», и в результате бытийное основание своей *res cogitans* Декарт по-настоящему не разработал, словно не увидев того, что в его почти геральдическом *cogito ergo* *sum* собственно *cogito*, как отмечает С. Франк, не «исчерпывает собою все *sum*».

Наверное, сказанного достаточно, чтобы наконец перейти к рассмотрению того термина — а именно о нем мы и хотели поговорить — которым Хайдеггер обозначает способ существования фихтевского Я, прочитывая его в русле намеченного им разбирательства. В § 7 он — говоря о том, что в критических интерпретациях философии Фихте природа его *абсолютного субъекта* остается неясной и неоднозначной (или Бог, или последнее условие существования эмпирического субъекта) — подчеркивает, что проблема лежит глубже: остается неясным *способ бытия* той «яйности» (Ichheit), которая и составляет природу этого *абсолютного Я*. Неясным остается то самое *Wesen*, каковым и обозначается «яйность» этого Я. Казалось бы, все просто: das Wesen — это всем известная «сущность», и, стало быть, речь идет о «сущности» *абсолютного Я*, а его сущность и есть упомянутая «яйность». Но в этом параграфе, три раза употребляя существительное Wesen по отношению к фихтевскому Я, Хайдеггер тут же в скобках добавляет, что имеет в виду *инфинитив*, т. е. подчеркивает глагольное прочтение этого субстантива и словно призывает вернуться к старонемецкому глаголу *wesen*, который и должен обозначать способ существования этого Я.

Приведем характерный абзац из § 7, в котором остро чувствуется именно хайдеггеровское прочтение фихтевского абсолютного Я (везде курсивы Хайдеггера): «Um Ich sein zu können, muß es *in Ichheit*, d. h. dieses Wesens und dieses Wesen sein. („Wesen" (Infinitiv): das Wesen *selbst sein*, nicht nur ein Wesen „haben"... „Wesen" überhaupt für „Sein". *Es west*, ist das, was es ist)». Пока мы намеренно — чтобы сразу не навязывать свой вариант — оставляем без перевода глагол *wesen*, а за субстантивом Wesen пока что оставляем привычную «сущность». Итак: «Чтобы Я могло быть Я, оно должно быть в *яйности*, т. е. быть по этой сущности и этой сущностью. („Сущность" (инфинитив): *быть самой* сущностью, а не только „иметь" какую-то сущность... „Wesen" вообще для „бытия". *Es west*, есть то, что оно есть)». И чуть ниже, говоря о природе Я, Хайдеггер добавляет: «Sein Wesen ist sein Sein», т. е. «его сущность — это его бытие».

Рискуя утомить читателя излишней обстоятельностью, но тем не менее будучи не в силах удержаться от еще одной иллюстрации, в которой мы опять намеренно оставляем *wesen* без перевода, приведем небольшой отрывок из дополнения к § 7, в котором сказано: «Das Ichheit ist mein Wesen, es gehört zu mir, aber in einer ganz anderen Weise, als das Sein des Steins zum Stein gehört. Ich bin mein Wesen selbst. Oder: ein Stein hat das Wesen eines materielles Dinges, ein Mensch hat aber nicht nur das Wesen der Ichheit, sonder er *west* in dieser». Итак, «„яйность" есть моя сущность, она принадлежит мне, но совсем не так, как бытие камня принадлежит камню. Я есмь сама моя сущность. Или: камень имеет сущность материальной вещи, человек же не просто имеет сущность „яйности": он *west* в ней».

Сама эта мысль уже звучала (в «Бытии и времени»): все дело в том, как перевести глагол *wesen*, которого в «Бытии и времени» нет. Зато там тоже (в начале первого раздела) — только применительно к *Dasein* — говорится о том, что «das „Wesen" dieses Seienden liegt in seinem Zu-sein», т. е. «„сущность" этого сущего лежит в его *быть*» и не просто *быть*, а именно в Zu-sein, каковое «Zu-» словно непререкаемым перстом указывает вот-бытию на его «вот», намекая на ту «брошенность» (Geworfenheit), о которой речь пойдет в § 29. Поэтому «das Was-sein (essentia) dieses Seienden muß... aus seinem Sein (existentia) begriffen werden», т. е. «что-бытие (essentia) этого сущего... должно пониматься из его бытия (existentia)».

Итак, если Хайдеггер «прочитывает» Фихте «в русле, — как он заявляет, — совершенно ясной и однозначной проблематики», а именно проблематики *конечности* субъекта и с учетом его специфического *способа бытия*, так сильно напоминающего способ бытия *Dasein* (когда «сущность» перетекает в конечное «бытие» и становится им), то и при переводе глагола wesen надо избегать метафизических коннотаций, и потому мы не можем согласиться с переводом глагола *wesen* как «сутствовать» (А. Черняков), в большей степени склоняемся к варианту «бытийствовать» (Ал. Михайлов, Вл. Бибихин) и сдержанно относимся к варианту «осуществляться» (Вл. Бибихин) (хотя концептуально он перекликается с нашим вариантом: в нем тоже можно уловить момент *совершения во времени*, если, конечно, воспринимать его в его привычном значении («исполняться», «реализовываться»), которого не слышно в варианте «сутствовать»).

Хотя перечисленные варианты даются в несколько иных контекстах, но, в конечном счете, в них *wesen* тоже прочитывается Хайдеггером в ракурсе способа бытия *Dasein* (т. е. так же, как и в случае с абсолютным субъектом Фихте). Впрочем, об этом мы поговорим чуть позже, а пока вспомним еще раз, что wesen — вполне обычный, но устаревший немецкий глагол «быть», когда-то живший своей жизнью, в каковую — для лучшего его понимания — мы и хотим заглянуть, предприняв небольшой экскурс в историю его употребления. Это оградит нас от поспешного усмотрения в нем чего-то сугубо «философского» (поскольку порой приходится читать, что это вообще *неологизм* Хайдеггера).

В этимологическом словаре братьев Гримм смысл глагола *wesen* поясняется фразеологизмом *leben und weben* («жить и творить»), а далее говорится, что по смыслу он похож на «existieren, da sein». Здесь, конечно, «exsistieren» и «da sein» нельзя прочитывать в русле Хайдеггерова *Dasein*, но и видеть в них просто констатацию чего-то наличного тоже нельзя (особенно после «leben und weben»). Далее уточняется, что он происходит от средневерхненемецкого wesen (= esse), восходит к индогерманскому корню ues (= verweilen) («пребывать»), который вместе с формами корней es(sein) и bheu- (bin, bist) образует парадигму немецкого спряжения.

В этимологическом словаре Герхарда Варига сказано, что *wesen* — глагол интранзитивный, устарелый, поэтический, означает «vorhanden und tätig, wirksam sein», т. е. одновременно быть *наличным* и *деятельным*, *действенным*. В качестве примера приводится фраза «Hier west ein guter Geist», т. е. «здесь имеется», «пребывает» и в то же время «действует», «орудует» добрый Дух. Wesen = verweilen («пребывать»), wohnen («обитать») и даже übernachten («ночевать» и «давать ночлег»).

Что касается отглагольного существительного Wesen, который обычно — и порой поспешно — переводится как «сущность», то примечательно, что здесь первое его разъяснение не таково: Wesen — это «Sosein der Dinge, im Unterschied zum bloßen Dasein», т. е. «таковость, так-бытие вещей, в отличие от простого наличия» (здесь, конечно, Dasein — просто наличие, а не Хайдеггерово Dasein). Только потом, в качестве второго значения, говорится, что Wesen — это «Grundeigenschaft, innerer Kern, das Wesentliche», т. е. «основное свойство, внутреннее ядро, существенное». Наконец, Wesen — это «Art und Weise sich zu benehmen», т. e. «поведение», «манера вести себя».

Чтобы показать, в каких контекстах в свое время «жил» этот глагол (впрочем, мы увидим, что по стилистическим соображениям он обретает и вторую жизнь, например, в стихах Стефана Георге или Ганса Кароссы), приведем несколько литературных отрывков (начиная с XVI века), сразу оговорившись, что момент *наличия*, т. е. то самое vorhanden, о котором говорит Вариг, мы в основном передаем глаголом «пребывать», а аспект *действенности* (т. е. упомянутые tätig und wirksam) — глаголом «бытийствовать». В них обоих удачно слышится «быть», а именно так глагол *wesen* и переводится в словарях. Стремясь вариантом «бытийствовать» подчеркнуть *деятельное* начало глагола *wesen*, мы руководствовались следующей аналогией: подобно тому как мы говорим о *действии* (в значительной мере как о *факте* действия в отличие от *бездействия*) и *действовании* (как о динамической жизни этого «действия»), мы также говорим о *бытии* как о чем-то схваченном в его данности (в противоположность, например, *ничто*, как это происходит в «Логике» Гегеля) и *бытийствовании* как внутреннем *совершении* этого бытия, так сказать, «проживании» им себя самого.

Впрочем, поскольку здесь мы имеем дело с живым *единством слова*, разделение — пусть даже контекстуальное — совершенно условно: ведь в упомянутой фразе «hier west ein guter Geist» глагол *wesen* говорит о том, что этот самый Geist своим *действованием* заявляет о своем *наличии*, а его наличие, в свою очередь, не может не оборачиваться действованием, ибо таков характер самого его наличия. К тому же в некоторых отрывках *wesen* можно перевести только вполне обычными производными формами от «быть» (т. е. «был», «есть», «нет»), поскольку всякое «пребывание» и «бытийствование» там просто неуместны.

Начнем с Гваринониуса, который пишет: «Wann etwas wirdt, das zuuor nit war, wird diss ein bewegung von dem onwesenden zu dem wesenden genennt», т. е. «когда становится нечто такое, чего прежде не было, это называется движением von dem onwesenden zu dem wesenden», т. е. здесь, наверное, можно сказать «от несуществующего к существующему» или — если вспомнить, что в «Бытии и времени» хайдеггеровское *gewesende* Вл. Бибихин переводит как «бывшествующее» — «от небытийствующего к бытийствующему».

Дангауэр говорит об «vnermässlich-wesenden gott», т. е. о «неизмеримо-бытийствующем Боге».

В следующих отрывках контекст глагола *wesen* позволяет, наверное, переводить его в более спокойном, статичном ракурсе существования, пребывания, обычного нахождения.

В «Херувимском страннике» Ангела Силезского мы находим такие строки:

Nichts weset ohne stimm: gott höret überall,

In allen creaturn sein lob und

Widerhall

Здесь *wesen* можно перевести просто как «существовать», «жительствовать», т. е. подчеркнуть момент пребывания, хотя вполне допустим и акцент действенности. Буквально это означает: «Ничто не существует без голоса, Бог слышится всюду; во всех тварях — его хвала и эхо», т. е. эхом отдается его хвала.

В «Застольных беседах» Лютера к нему обращаются с таким вопросом: «Wie achtet Ihr, Herr Doktor, was Paulus sei für eine Person gewest?». Здесь *wesen* можно перевести только вполне обычным, «житейским» «был»: «Как Вы считаете, господин доктор, что за человек был Павел?».

То же самое наблюдаем в финале гётевского «Фауста», где *wesen* проще всего перевести обычным нашим «нет», в котором, правда, проглядывает отринутое «бытие» («нет» — «не есть», «несть»): «Nur wesest Du nicht mehr unter uns, die noch in ihren irdischen Hüllen gefangen, gefesselt». Т. е. в буквальном переводе: «И только тебя больше нет среди нас, еще уловленных, еще плененных земными пеленами».

В другом месте Гёте пишет: «Ottilie wes't nun in Berlin». Здесь, наверное, можно сказать о пребывании, т. е. «теперь Оттилия *пребывает* в Берлине» (хотя можно, наверное, поступить хитрее, просто упрятав *wesen* и тем самым заставив его — со всеми его значениями — присутствовать подспудно, не акцентируя ни одного из них: «Теперь Оттилия в Берлине»).

Момент пребывания как «обитания» (коль скоро речь идет о вселенной) слышится в таких строках Шпиттелера:

Vernimm, von allen männern, die im

weltall wesen,

sind diese als der besten beste

auserlesen

Т. е. «внемли: из всех людей, которые обитают во вселенной, вот эти избраны как лучшие из лучших».

В следующих строках Стефана Георге *wesen*, наверное, можно перевести как «пребывать», «находиться»:

Heimwärts bring ich euch einen

lebendigen strahl

… …

euch ein verhängnis, solang ihr

verworren noch west

Т. е. буквально: «Я приношу вам домой живой луч... и (он) вам погибель, доколе вы пребываете (находитесь) в смятении».

А вот строки из Ганса Кароссы, в которых wesen тоже не притязает на стилистическую «изысканность»: «Hier weste die welt noch, wie sie vom Schöpfer gemeint ist, gesund und voll zusammenklang», т. е. «здесь мир еще существовал так, как он задуман Творцом, — здоровым и преисполненным гармонии».

В другой его строке *wesen* таков, что заставляет переводить себя совсем не словарно: «In der wundersamen handschrift... weste eine ruhevolle ueberlegenheit». Здесь, наверное, лучше всего сказать: «Этот чудный почерк... дышал спокойным превосходством», хотя от «исконного» wesen здесь ничего не остается.

Переводческие трудности усугубляются тогда, когда *wesen* начинает в одной строке соседствовать с другими глаголами, например, с *wirken* и *sein*. Наверное, в первом случае его «действенность» ощущается острее: ведь глаголу *wirken* точно не откажешь в деятельном начале (= «работать», «действовать», «творить»). Правда, точно так же можно сказать, что это соседство призвано подчеркнуть некоторую смысловую контрастность, и тогда получается, что сочетание wesen/wirken уместнее переводить как «пребывать и действовать». Но зато во втором случае, а именно в сочетании с *sein*, глагол *wesen* явно действеннее своего «соседа».

Итак, у Таулера мы читаем: «Wan got lebet und weset und wirket in im alle sine werke..., dem von gott durchgossenen menschen», т. е. «когда Бог живет, бытийствует и творит в нем все свои дела... в человеке, пропитанном Богом». У него же: «Gott lebt und wesent und wirkt in ir», т. е. «Бог живет, бытийствует и действует в ней» (т. е. в душе человека).

То же самое мы наблюдаем у Себастьяна Франка: «Gott ist eine wirckende krafft in allen dingen, die in allen creaturen weset und alles in allen wircke», т. е. «Бог есть сила, действующая во всех вещах, каковая бытийствует (или пребывает?) во всех тварях и творит все во всем».

Ему вторит Валентин Вейгель: «Auf das gott in uns wese, lebe, geiste, regire, hersche, wolle und wircke alle ding», т. е. «чтобы Бог был (в смысле своего Божьего действования), жил в нас, одухотворял нас, правил, господствовал, проявлял свою волю и сотворял всяческое (творил всякую вещь)».

Действенное начало в глаголе *wesen* (опять же в силу соседства с глаголом *wirken*) просматривается, наверное, в такой строке Курта Клюге: «Er sah seinen toten vater wirken, seine gestorbene mutter wesen». Здесь, наверное, нельзя сказать, что мать «существует» или «пребывает»: коль скоро отец «действует» («работает») (wirkt), то и смысл слова wesen по отношению к матери — это скорее всего то самое «leben und weben», которое приведено в упомянутом этимологическом словаре, т. е. получается примерно так: «Он видел, как его мертвый отец работает, как орудует (скорее всего что-то делает по дому) его умершая мать».

То же самое сочетание «wirken und wesen», подтверждающее в *wesen* некую действенность, мы обнаруживаем у Гёте, который говорит, что «menschenverstand wirkt und wes't», т. е. «человеческий рассудок творит и действует» (хотя совершенно очевидно, что такой перевод недостаточен: в нем как будто утрачивается *бытийность* этого действования — ведь *wesen* все-таки не *wirken*, в первом больше онтологических обертонов).

И, наконец, когда Фридрих Гундольф говорит о «sinnlichen raum, wo alles geistige weste und wirkte», мы опять имеем то же самое сочетание, говорящее о бытийном действовании или действенном бытии.

Однако еще интереснее соседство в одной строке глаголов *sein* и *wesen*, поскольку напрашивающаяся здесь синонимия не столько помогает, сколько приводит к существенным переводческим затруднениям, ибо она же говорит и о каком-то скрытом их несходстве.

У Себастьяна Франка читаем: «Wer nun von got kert ist, von dem keren sich alle ding, weil all ding mehr in got weset, steht vnd ist, dann in vnd auff jm selbs», т. e. «если кто отвращается от Бога, тогда от него (самого) отвращается всякая вещь, ибо всякая вещь (все сущее) больше бытийствует, стоит и существует в Боге, чем в нем и на нем самом».

У Даниэля Чепко фон Райгерсфельда упомянутое соседство глаголов *sein* и *wesen* показывает, что *sein* более статично, больше говорит о факте наличия, тогда как *wesen* наделено какой-то действенностью и динамикой: «Was ist, das west und lebt, und dis von innen aus», т. е. «что есть, в том жизнь кипит, свершаясь изнутри».

Соседство *sein* и *wesen* интересно и в том «прикладном» отношении, что в хайдеггеровских «Beiträge zur Philosophie» старонемецкое существительное Seyn почти всегда сочетается именно с ним, таким же устаревшим, *wesen*, и это не случайно («Das Seiende ist. Das Seyn west», — пишет Хайдеггер), хотя сейчас мы хотим лишь подчеркнуть, что порой это соседство ставит в тупик: ведь нередко коварная чисто словарная синонимия данных глаголов оборачивается их озадачивающей нетождественностью. Например, у Эльдмана мы читаем: «Wann dieser (dein koerper) nicht wäre und wesete, so würde auch dein Schatten nicht seyn und wesen können», т. е. в приблизительном переводе можно сказать: «Когда бы сего (твоего тела) не было, когда бы оно не бытийствовало (или „не существовало"?), тогда бы и твоя тень не могла... — что?». Тоже хочется сказать «быть и бытийствовать», т. е. подчеркнуть и факт бытия тени, и совершение этого бытия в нем самом, т. е. его *бытийствование*, но по отношению к тени, наверное, предпочтителен — пусть даже в чисто стилистическом смысле — какой-то более «художественный» вариант, уводящий от намеченной оппозиции.

Это же сочетание мы встречаем у Фридриха Людвига Яна, который — в нашем рассмотрении — как бы предвосхищает упомянутую хайдеггеровскую связь между Seyn и wesen. «Wie ist nun dem beizukommen, der im sein weset und den schein verachtet?» — спрашивает он, т. е. «как же теперь подступиться к тому (или как уподобиться тому), кто пребывает (или бытийствует?) в бытии и презирает видимость?».

Этот небольшой экскурс в историю употребления устаревшего немецкого глагола *wesen* всего лишь показал, что перед нами не какой-то специальный философский термин, а вполне обычное, хотя и устаревшее, слово немецкой речи, и к тому же лишний раз утвердил нас в простой, но тем не менее непреложной истине о всемогуществе контекста, своей верховной властью определяющего смысловое наполнение того или иного слова.

Что касается контекстов сугубо философских и к тому же хаидеггеровских, то выше мы уже говорили, что в них глагол *wesen* переводится по-разному: «сутствовать», «бытийствовать», «осуществляться». Например, оппозицию «Das Seiende ist. Das Seyn west», которая не раз встречается в хаидеггеровских «Beiträge zur Philosophie», А. Г. Черняков предлагает переводить как «Сущее есть. Бытие сутствует», усматривая в таком переводе то инвариантное измерение бытия (Seyn), которое якобы мыслилось поздним Хайдеггером. Мы не можем согласиться с таким переводом по нескольким причинам. Во-первых, по чисто «технической»: в переводе эта инвариантность (если о ней вообще можно говорить) передается путем простой процедуры отсечения префиксов от существительных Anwesenheit и Abwesenheit, которые в данном случае переводятся как «присутствие» и «отсутствие»: ведь очевидно, что именно так это «сутствие» и появляется, а вслед за ним глагол *wesen* переводится как «сутствовать».

Но нельзя забывать, что сам Хайдеггер существенно расширяет этот префиксальный круг: в послесловии к нашему переводу фрейбургских лекций о Пармениде мы уже говорили о том, что в них глагол *wesen* «обрастает» самыми разными префиксами (umwesen, durchwesen, zuwesen, hereinwesen, wegwesen), причем — судя по этим приставкам — данные неологизмы обретают значение *переходности*, т. е. становятся переходными глаголами со всею присущей им *динамикой*, чего нельзя сказать о собственно *wesen* и его варианте перевода как «сутствовать». Даже допуская, что в философском отношении оппозиция «присутствие»/«отсутствие» играет существенную роль («присутствие» как основное понятие греческой онтологии), все равно нельзя обойтись только этим противопоставлением: ради полноты упомянутой процедуры придется распространить ее и на все перечисленные неологизмы, и тут станет ясно, что на какой-то прозрачный инвариант выйти не удастся. Если неясно, как переводить их, то по крайней мере ясно, что из слишком прозрачного и скудного противопоставления Anwesenheit/Abwesenheit («присутствие/отсутствие») нельзя выводить слишком напрашивающееся «сутствие» как некую основу.

Но, оставляя в стороне проблему перевода перечисленных неологизмов, надо отметить, что Anwesenheit можно переводить и как «пребывание», «пребываемость» (по крайней мере именно так — стремясь подчеркнуть, что греческая онтология схватывает бытие сущего в ракурсе *одного* модуса времени, а точнее непрестанного «настоящего» (Gegenwart) — этот термин в «Бытии и времени» переводит Вл. Бибихин; см. § 6, где речь идет о деструкции истории онтологии). Такой перевод точнее передает *постоянство* этого «настоящего»: ведь, в конечном счете, «пребывание» (именно как *пере*-бывание) более постоянно, чем «присутствие», которое может быть мимолетным, ибо префикс «при-» не содержит в себе той временной непреложности, которая сокрыта в приставке «пере-».

Более того, даже если признать, что в чисто концептуальном смысле перевод термина *Anwesenheit* нашим «присутствием» отвечает греческому понятию бытия (ведь говоря о греческом понимании термина ὀυσία, Хайдеггер подчеркивает, что греки в первую очередь разумели под ней «имущество, дом и двор», сущее, которое «всегда под рукой, всегда наличествует в ближайшем окружении», т. е. «присутствует»), то все равно ситуация усложняется той неожиданной *синонимией*, которая дает о себе знать при более детальном рассмотрении этого вопроса. Когда Хайдеггер говорит о том, что в греческой онтологии бытие предстает как Anwesenheit («присутствие») и что эта Anwesenheit во временном отношении понята как Gegenwart («настоящее»), мы не должны забывать, что, несмотря на это смысловое различие, выраженное разными словами, они в то же время являются синонимами: Gegenwart — это не только «настоящее», но тоже «присутствие» («Anwesenheit nennen wir auch Präsenz und Gegenwart», — пишет Хайдеггер), однако в этой Gegenwart совсем не слышен *wesen* (ни в смысле «сущности», ни в смысле старонемецкого «быть»). Т. е. несмотря на смысловую словарную одинаковость этих синонимов, приходится обращать внимание на разницу их сугубо лексических «одеяний»: Anwesenheit — это все-таки не Gegenwart, она — эта Anwesenheit — как будто *онтологически* тяжеловеснее (в силу того, что в ней скрыто *wesen* со всеми его коннотациями), и не замечать некоторого смыслового разнозвучия этих синонимов нельзя. Нечто похожее мы имеем и в нашем языке: в конце концов, русские «отсутствие» и «небытие» — тоже синонимы: ведь отсутствующего, поскольку он *не сущ*, просто *нет*, и, следовательно, с формально-языковой точки зрения можно говорить о его *небытии*, но при всей формальной синонимии этих слов мы, однако, не чувствуем тут полного совпадения. Так же и немец в своей Anwesenheit, наверное, слышит то, чего все-таки нет в синонимичной Gegenwart: ведь в первом случае ему слышится *wesen* со всеми его значениями (и «сущность», и «существо», и старонемецкое «быть»), тогда как во втором такой нагруженности нет — Gegenwart рождается из gegen (против, напротив) и wärts как указателя направления (himmelwärts — «к небесам», seewärts — «к морю»), восходящему к латинскому *vertere* («поворачивать», «вращать») (Гронден, правда, анализируя это слово, говорит о warten, т. е. получается «ждать напротив»). Слыша в Anwesenheit и Gegenwart одинаковое словарное «присутствие», мы, наверное, все-таки не улавливаем «онтологических» обертонов, звучащих в первом из этих двух слов, и это похоже на то, как немец в своем немецком «забывании», которое звучит для него как *Vergessen*, никогда не услышит *нашего* «забывания» и «забытья», в каковых для нас слышится «бытие»: ведь при буквальном переводе на немецкий вполне привычное для нас «забытье» для него звучало бы причудливым Hinter-dem-Sein-sein.

Anwesenheit звучит в той же смысловой «бытийной» тональности, что и Gewesenes, которое мы находим у Рильке: «„Es ist nur ein Märchen, auf welches ich mich berufe", eilte ich ihn zu beruhigen, „eine sogenannte Bylina, ein Gewesenes zu deutsch"». «Да нет, я имею в виду просто сказку, — поспешил я его успокоить, — так называемую „былину" — „бывшее", если по-немецки». В свою очередь, это Gewesenes перекликается с той Gewesenheit, из «Бытия и времени», которую Вл. Бибихин переводит как «бывшесть» (причем это не Vergangenheit («прошлое»), в которой так же мало «онтологии», как и в упомянутой Gegenwart, — мало в силу их отстояния от этих слов с единым «бытийным» корнем (Abwesenheit, Anwesenheit, Gewesenheit).

Фразу «bei meiner Anwesenheit in Leipzig» можно, конечно, перевести и как «во время моего присутствия в Лейпциге», но гораздо естественнее она звучит как «*в мою бытность в Лейпциге*». Одним словом, Anwesenheit не вмещается целиком в словарное «присутствие».

Пока мы имели в виду «техническую» сторону дела, но надо отметить, что и в чисто концептуальном плане Хайдеггер не приветствует усмотрения некоего промежуточного «сутствия», когда речь идет о той «усии» (ὀυσία) греческой онтологии, которая, как мы уже говорили, понимается им как *пребываемость* и переводится на немецкий как Anwesenheit. В уже упоминавшемся § 6 «Бытии и времени» он пишет, что в античной онтологии смысл бытия определяется «как παρουσία, соответственно ὀυσία, что онтологически-темпорально означает „пребываемость"». Мы видим, что παρουσία, которая формально как раз и означает «присутствие» (в силу наличия префикса παρ-) отождествляется с «усией» (ὀυσία), которая тоже понимается Хайдеггером как «присутствие».

Более подробно об «усии» как «присутствии» или «пребываемости» он говорит в лекционном курсе «О существе человеческой свободы» («Wom Wesen der menschlichen Freiheit»), прочитанном в летнем семестре 1930 года. Здесь тоже происходит отождествление «усии» и «парусии», но при этом картина существенно уточняется. Анализируя греческую онтологию и подчеркивая наличие в ней терминов παρουσία («присутствие») и ἀπουσία («отсутствие»), Хайдеггер пишет: «Если ἀπουσία-παρουσία означают „отсутствие-присутствие" (Abwesenheit-Anwesenheit), тогда собственно ὀυσία означает только „сущность" (Wesenheit) [или „сутствие", если после отсечения префиксов сохранять неизменность звучания. — *А. Ш*.], т. е. нечто такое, что парит над тем и другим, не будучи ни первым, ни вторым. Значит, вопреки нашему утверждению, оно не означает *присутствия*. Присутствие грек выражает словом παρουσία. Кажется, это формально языковое возражение нельзя опровергнуть».

Тем не менее чуть ниже Хайдеггер утверждает, что четко выраженная в языковом плане παρουσία существует только на основании «парусии» исконной, каковая предстает как ὀυσία. «По сути дела, ὀυσία — независимо от того, обращают ли на это внимание или нет — всегда означает „парусию", и только потому, что она, ὀυσία, означает нечто подобное, ἀπουσία может выражать некое „прочь" (das Weg) и недостаток, а именно недостаток присутствия. Отсутствие — это не недостаток сутствия, а недостаток присутствия, и потому „сутствие" (ὀυσία), по существу, подразумевает *присутствие*».

Но каково его значение в греческой онтологии? Здесь «присутствие» наполняется метафизическим содержанием: Хайдеггер пишет, что, когда речь заходит о движении, ὀυσία предстает как παρουσία того, что «при совершающейся перемене — как бы выдерживая ее — не претерпевает изменений» (т. е. предстает как υπομένον); когда дело касается *что*-бытия, она присутствует как «эйдос» и т. д. «Со времен античности, — подытоживает он, — традиционное понимание и развитие проблемы бытия определяется тем, что ὀυσία понимается как *субстанция* или, лучше сказать, как *субстанциальность*: субстанция есть по-настоящему сущее в отношении сущего».

Итак, мы видим, что, во-первых, Хайдеггер не усматривает в «усии» чего-то «срединного» по отношению к «парусии» и «апусии» (ὀυσία и παρουσία для него тождественны, и если первая предстает в обличье второй, то вторая все равно сохраняет в себе всю природу первой, а именно ее *субстанциальность*). Во-вторых, мы видим, что приводимая греческая триада (παρουσία — ὀυσία — ἀπουσία) тождественна немецкой триаде Anwesenheit — Wesenheit — Abwesenheit, и, решив выйти на нечто «срединное», мы получим ту Wesenheit, которая звучит безнадежно метафизически (в переводе Гегелевой «Науки логики» этот термин передается даже как «сущностность»), и тогда перевод глагола *wesen* как «сутствовать» будет отражать пребывание этой самой Wesenheit, т. е. сущности («сущность сутствует»), что вполне логично в стилистическом отношении, но никак не подходит к хайдеггеровскому бытiю (Seyn), уходящему в *событие*, а не в метафизическое сутствие. Такой перевод, взятый в ракурсе некоей инвариантности, скорее заставляет думать о непреложном, «инвариантном» бытии Платоновой «идеи» или Спинозовой «субстанции», нежели о бытийствовании хайдеггеровского бытiя (Seyn). Вариант «сутствовать» не может не напоминать о кантовском определени сущности, согласно которому сущность «есть нечто такое, небытие чего невозможно»: в своем измерении она, наверное, как раз «сутствует», тогда как Хайдеггерово бытiе совершает что-то иное, потому что его «небытие» как раз возможно. (О нашем обосновании перевода Seyn устаревшим «бытiем» мы говорим в послесловии к работе Хайдеггера «Гегель».)

В докладе «Время и бытие», прочитанном довольно поздно, а именно в 1962 г. (т. е. через три с лишним десятка лет после лекционного курса «Немецкий идеализм»), Хайдеггер говорит:

«Бытие как присутствие (Anwesenheit)... мы начинаем ощущать никоим образом не только и не прежде всего тогда, когда вдумываемся в раннее, достигнутое греками развертывание непотаенности бытия. Мы ощутим присутствие при всяком простом, достаточно свободном от предрассудков осмыслении сущего в его данности и подручной близости. Подручность, равно как наличная данность — способы присутствия. Всего убедительнее дает о себе знать широта размаха присутствия тогда, когда мы замечаем, что и отсутствие тоже и именно отсутствие остается обусловлено присутствием, временами взвинченным до жути». Таким образом, в этом докладе еще раз подтверждается сказанное тридцать с лишним лет назад в лекциях о немецком идеализме, а там, как мы только что видели, было сказано, что «отсутствие — это не недостаток сутствия, а недостаток присутствия».

Если же говорить о том, что вариант «сутьство» (и отсюда — «сутствовать») появляется не в результате отсечения префиксов от существительных «присутствие/отсутствие», но представляет собой перевод греческой φύσις — каковая в своем исконном смысле, еще не искаженном «натурфилософским» ее истолкованием, не означает *результативного пребывания*, понимаемого как «природа», но наполнена своеобразным, живым онтологическим *биением* — то нельзя сказать, что этот вариант его выражает. Будучи отглагольным существительным, восходящим к парадигме спряжения глагола «быть» (я *есмь*, они *суть*), «сутьство» синонимично обычному «существованию» и примечательно только своим архаическим звучанием—в отличие от более привычного для нас и такого же отглагольного «естества», которому «сутьство» тождественно. «Естество» восходит к той же парадигме (он *есть*, они *суть*) и, будучи таким же отглагольным существительным, так же означает «существование», т. е. то, что *есть*. Далее «сутьство» так же двояко по смыслу, как и «естество»: с одной стороны, это сущее в смысле всего существующего, с другой — «сущность» («суть») как то, что тоже существует, но существует *непреложно*. Равным образом, «естество» — это тоже совокупность сущего (ср. «преображенья естества» у Николая Гумилева), но также — неотъемлемое, характерное свойство, нечто такое, что неизменно *есть*, т. е. «сущность». В языке Константина Болгарского, например, «сутьство» употребляется как синоним «естества».

Упомянутый вариант перевода из «Beiträge zur Philosophie» («Das Seiende ist. Das Seyn west» = «Сущее есть. Бытие сутствует») непродуктивен в том смысле, что перевод связки «ist» одной только морфологически идентичной русской связкой «есть» (с целью противопоставления «есть» и «сутствует») неправомерно жёсток: ведь сущее насколько *есть*, настолько и *существует* — здесь нет никакой разницы. В несколько измененном виде (но с сохранением той же терминологии) рассматриваемая нами фраза из «Beiträge» («Das Seiende ist. Das Sein west») появляется в докладе «Что такое метафизика?», точнее — в послесловии к этому докладу: «...daß das Sein nie *west* ohne das Seiende, daß niemals ein Seiendes *ist* ohne das Sein». Вл. Бибихин переводит ее так: «...что бытие никогда не *бытийствует* без сущего и сущее никогда не *существует* без бытия». Так же связка «ist» переводится им и во фразе из «Бытия и времени»: «Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, daß es ontologisch *ist*». Перевод Вл. Бибихина: «Онтическое отличие присутствия в том, что оно *существует* онтологично». В другом месте «Бытия и времени» читаем: «Бытие и истина „существуют" (sind) равноисходно». «Что это значит: бытие „существует" (ist)... и т. д.». Вспомним и о том, что в своем «Непостижимом» С. Франк, словно поясняя в скобках значение связки «есть», пишет: «В обычном смысле слова „*есть*" („*существует*") только единично сущее [курсивы С. Франка. — *А. Ш*.]».

Одним словом, смысловая тождественность обоих вариантов очевидна, но тогда и упомянутая формула (Das Seiende ist. Das Seyn west.) может прочитываться как «Сущее существует. Бытие сутствует», что лишь усиливает тавтологию. Мы имеем только два варианта прочтения глагола «сутствовать»: 1) или существовать по некоей «сути» или «сущности» (т. е. с *метафизическим* смысловым наполнением); 2) или просто «существовать» (т. е. тогда как раз и появляется упомянутая тавтология, а само «существовать» предстает как «быть в наличии» (т. е. в смысле еще дохайдеггеровского понимания Dasein).

Здесь, на наш взгляд, более предпочтителен вариант «бытийство», в котором (несмотря на всю его затасканность в современной речи) все-таки не слышно метафизической «сути». Уже не раз говорилось о том, что греческий корень «φυ» восходит к индоевропейскому \*bhu, который имеет значение «прорастать», «пробиваться»; что по смыслу с ним перекликается старославянский глагол *быти* и что в русских «былинке» и «былье», которым порастает былое, как раз и слышна эта онтологическая *действенность*, каковая в метафизически понятом «бытии» вытесняется статикой логического *пребывания*. В «бытийствовании» как раз и слышится процессность, а не результативность. Если «бытие» в основном понимается как некое статичное «пребывание», то «бытийствование» — это процесс, *жизнь* бытия в его собственном времени.

Итак, если принять выражение «бытие сутствует», то получается, что оно соответствует своему *естеству*, но это и значит, что оно *бытийствует*, совершая себя самое (а не *существует* и не *наличествует*). Важно и то, что коль скоро основополагающие хайдеггеровские термины Sein и Seiende уже традиционно переводятся как «бытие» и «сущее», то, на наш взгляд, за «бытием» лучше оставить «бытийствование», а не «сутствование». Обосновывая вариант «бытийствовать», рискнем пойти несколько окольным путем — от концептуального ракурса к лексическому решению. «Но бытие — что такое бытие?» — спрашивает Хайдеггер в «Письме о гуманизме» и продолжает: «Оно есть Оно само. „Бытие" — это не Бог и не основа мира».

«„Бытие есть оно само", — сказал Хайдеггер к досаде всех любопытствующих о бытии», — повторяет Гадамер, говоря о «так называемой хайдеггеровской тавтологии бытия» (см. «Язык метафизики»). Здесь опять вспоминается С. Франк, сказавший о бытии так: «Эта реальность вообще уже не „дана" нам: она дана *лишь самой себе* [курсив Франка. — *А. Ш*.]». Вытекает ли отсюда сугубо *лексическая* тавтологичность — «бытие бытийствует»? Приведем в этой связи отрывок из уже упоминавшегося «Непостижимого» (и мимоходом отметим, что термин «бытийствовать» — не такое уж недавнее «изобретение», как иногда приходится читать). Говоря о совершенной «*само*-бытности» бытия С. Франк пишет: «В обычном смысле слова „*есть*" („*существует*") только *единично сущее*: ибо „*быть*" значит „принадлежать к бытию", „входить в состав бытия". Мы уже видели, что в этом смысле даже само *бытие* — именно безусловное бытие — не может, строго говоря, быть характеризуемо как нечто „*сущее*". В таком обороте мысли заключено то недоразумение и противоречие, в которое мы неизбежно впадаем, когда мы по недомыслию подчиняем саму категориальную форму *ей же самой*. Нельзя говорить о „причине" самой причинности, о „качестве" самого характера „качественности" и т. п.; в этом же смысле нельзя говорить, что само „*бытие*" в свою очередь „*есть*". Бытие „бытийствует" и в силу этого все остальное „*есть*"». И чуть ниже еще раз: «Бытие не „есть", а „бытийствует" [везде курсивы С. Франка. - *А. Ш*.]».

Итак, говорим ли мы о «сутьстве» или о «естестве» по отношению к хайдеггеровскому Seyn, мы в обоих случаях или просто указываем на его существование, или подчеркиваем, что в своем *способе* существования этот «предмет» формально непротиворечив: он, так сказать, «верен» себе, т. е. — если воспользоваться приведенными терминами — отвечает своему «естеству» или «сутьству», т. е. «сутствует» или «естеств*у*ет», но коль скоро речь идет о бытии, то его «сутьство» выражается в его «бытийствовании» как *содержании* этого способа.

Наш литературный экскурс в историю существования глагола *wesen* показал, что он вполне самостоятелен, наполнен различными «бытийными» оттенками и вызывает определенные затруднения при переводе. Мы наметили две основные линии его смыслового наполнения: «пребывать» (как ответ на то *vorhanden*, которое усматривают в этом глаголе этимологические словари) и «бытийствовать» (как ответ на *wirksam und tätig*, каковыми он тоже отличается).

В переводах работ Хайдеггера встречаются оба варианта. В послесловии к переводу Хайдеггеровых лекций о Гераклите мы уже говорили о том, что Ал. Михайлов предпочитает переводить глагол wesen как «бытийствовать». По крайней мере, в его переводе «Истока художественного творения» *wesen* переводится именно так, и более того, фразу *Wesen der Kunst* (т. е. совершенно расхожую «сущность искусства»), стремясь уйти от привычного метафизического звучания субстантива *Wesen*, т. е. уходя от «сущности» (которая здесь неуместна, поскольку речь заходит о *неметафизическом* осмыслении *способа бытия* художественного произведения), он переводит как «бытийствование искусства». Через несколько страниц в этом же смысловом ракурсе *Wesen* переводится даже как «бытие»: «In der Innigkeit des Streites hat daher die Ruhe des in sich ruhenden Werkes ihr Wesen» («В проникновенности спора [спора мира и земли. — *А. Ш*.] обретает свое бытие покой покоящего в себе самом творения»). Сам глагол *wesen* постоянно переводится как «бытийствовать», например: «Schönheit ist eine Weise, wie Wahrheit als Unverborgenheit west» («Красота есть способ, каким бытийствует истина — несокрытость»).

С другой стороны, в переводах Вл. Бибихина *wesen* предстает и как «бытийствовать», и как «пребывать». Например, в Послесловии к лекции «Что такое метафизика?» мы читаем: «Gesetzt aber, daß nicht nur das Seiende dem Sein ent-stammt, sondern daß auch und anfänglicher noch das Sein selbst in seiner Wahrheit ruht und die Wahrheit des Seins als das Sein der Wahrheit west, dann ist die Frage notwendig, was die Metaphysik in ihrem Grunde sei». Здесь глагол *wesen* переводится как «пребывать»: «Если допустить, однако, что не только сущее коренится в бытии, то также, и с еще большей изначальностью, само бытие покоится в своей истине и эта истина бытия *пребывает* (west) как бытие истины, то неотвратим вопрос, что есть метафизика в своем основании».

Далее, в этом же Послесловии, говоря о том, что «безусловно Другое всему сущему есть не-сущее (Nicht-Seiende)», которое, однако, не будучи «голой ничтожностью» (bloß Nichtige), предстает как некое *онтологически действенное* Ничто, Хайдеггер добавляет: «Aber dieses Nichts west als das Sein». Здесь — в переводе Вл. Бибихина — снова *wesen* передается как «пребывать»: «Но это Ничто пребывает (west) как бытие».

Однако тут же, в конце этого абзаца, *wesen* звучит иначе, а именно как «бытийствовать»: «...daß das Sein nie west ohne das Seiende, daß niemals ein Seiendes ist ohne das Sein» (Вл. Бибихин: «...что бытие никогда не бытийствует (west) без сущего и сущее никогда не существует без бытия»).

Примечательно, что в статье Хайдеггера «О существе основания» — а точнее в двух маргиналиях к ней — появляется *субстантив* Wesung, образованный от глагола wesen, который переводится Вл. Бибихиным как «бытийствование».

Первая маргиналия гласит: «Ontologische Wahrheit ist Enthüllen der Seiendheit — durch die Kategorien — aber Seiendheit als solche bereits eine bestimmte Wahrheit des Seyns, Lichtung seiner Wesung».

Перевод Вл. Бибихина: «Онтологическая истина есть раскрытость существенности — через категории, — но существенность как таковая — это ведь уже какая-то определенная истина бытия, просвет его бытийствования (Wesung)».

Вторая маргиналия: «Erfassens des Seins: a) kategorial-metaphysisch, oder b) ganz anders als Entwurf der Wesung der Wahrheit des Seyns». Перевод Вл. Бибихина: «Схватывание бытия: а) категориально-метафизически или б) совершенно иначе, как набросок бытийствования (Wesung) истины Бытия».

Забегая вперед, скажем, что в «Beiträge zur Philosophie» этот термин будет играть важную роль, но там — применительно к хайдеггеровскому Seyn — Вл. Бибихин переводит его как «осуществление», а сам глагол *wesen* как «осуществляться», что вызывает определенные возражения, которые мы выскажем ниже.

Впрочем, надо отметить, что у Хайдеггера нет жесткой привязки глагола *wesen* непременно к Seyn: в «Истоке художественно творения» мы читаем, что «Sprache *west*», и то же самое видим в докладе «Путь к языку» (где не только «Sprache west», но и «путь» к существу языка: «Der Weg zum Sprechen *west* in der Sprache selbst»). В «Письме о гуманизме» читаем, что «das „In-der-Welt-sein" nennt das Wesen der Ek-sistenz, im Hinblick auf die gelichtete Dimension, aus der das „Ek-" der Ek-sistenz *west*». Здесь же опять читаем, что: «Метафизика отгораживается от того простого и существенного обстоятельства, что человек бытийствует [пребывает] в своем существе (in seinem Wesen *west*) лишь постольку, поскольку слышит требование Бытия». Во Введении к лекции «Что такое метафизика?» читаем, что «Alles Bewußtsein setzt die ekstatisch gedachte Exi-stenz als die essentia des Menschen voraus, wobei essentia das bedeutet, als der Mensch *west*, sofern er Mensch ist», т. е. «всякое сознание заранее предполагает экстатически понятую экзистенцию в качестве essentia человека, причем essentia означает то, в качестве чего человек существует [бытийствует; пребывает] (west), пока он человек». В уже упоминавшейся статье «О существе основания» говорится, что «die Transzendenz west in der Unterscheidung», а в работе «Гегель» подчеркивается, что «„Bewußtsein", Gegenstand und Gegenständlichkeit *west*», т. е. с *wesen* связываются сознание, предмет и предметность. Наконец, в «Европейском нигилизме» читаем, что «nur das eine möchten wir ahnen lernen, daß das Sein durch es selbst als Wille zur Macht *west* und deshalb vom Denken fordert, in Sinne dieses Wesens sich als Schätzen zu vollziehen, d. h. unbedingt mit und auf und aus Bedingungen zu rechnen, d. h. in Werten zu denken». В переводе Вл. Бибихина это звучит так: «Только одному ощущению мы хотели бы научиться — что бытие само собою *бытийствует* (west) как воля к власти и потому требует от мысли осуществить себя, в смысле этого *бытийствования* (Wesen), как оценку, т. е. в абсолютном самоустанавливании считаться с условиями, рассчитывать на условия и калькулировать исходя из условий, т. е. мыслить в ценностях».

Мы видим, что здесь, т. е. в сугубо философских контекстах Хайдеггера (как и в предыдущем литературном экскурсе) глагол *wesen* тоже достаточно динамичен. Есть, например, — и это существенно для нашего изложения — третий вариант перевода глагола wesen (помимо упомянутых «пребывать» и «бытийствовать»). Нередко в его передаче на русский язык Вл. Бибихин стремится сохранить ту его коннотацию, которую мы имеем в *субстантиве* Wesen, когда последний понимается не как традиционная метафизическая «сущность», но как *неметафизически* осмысляемое «существо» (предмета, вопроса и т. д.). При всей расхожей и внешней синонимичности этих слов здесь они принципиально разводятся. Не случайно, например, заголовок Хайдеггеровой работы «Vom Wesen des Grundes», который, казалось бы, звучит совершенно метафизически (коль скоро речь в этой работе заходит о principium rationis, столь дорогом Лейбницу), Вл. Бибихин переводит как «О существе основания» (а не о «сущности»), да и в других местах, где дело касается *неметафизического* рассмотрения природы «предмета», он последовательно переводит Wesen как «существо», а не «сущность» (например, в «Европейском нигилизме» говорится о «существе истины», в переводе работ о языке о «существе языка» и т. д.).

Такое же «существо» он нередко сохраняет и в переводе глагола *wesen*, и тогда тот начинает звучать как «принадлежать своему существу», «открываться в своем существе» «осуществляться» (в смысле «исполнять свое существо»: чтобы подчеркнуть это, переводчик иногда прибегает к дефису: о-существляться), «существовать» (примечательно, что в переводе одной из маргиналий Хайдеггера к «Бытию и времени» — стремясь акцентировать этот момент «существования *по* *существу*», а не простого наличия — он переводит глагол *wesen* как «сущ**е**ствовать», т. е. с ударением на втором слоге: «Das Da-sein, worin der Mensch west» — «Присутствие, в котором человек сущ**е**ствует»). Рассматриваемую нами фразу («Das Seiende ist. Das Sein west»), которая в «Европейском нигилизме» претерпевает инверсию («das Sein west und das Seiende „ist"») Вл. Бибихин переводит как «Бытие открывается в своем существе, а сущее „есть"».

В этой же работе фразу о том, что бытие предстает как «von ihm selbst her Wesende in die Lichtung», Вл. Бибихин переводит как «самим собой о-существляющееся в просвете». Впрочем, иногда соседство синонимичного по смыслу глагола заставляет переводчика привносить в глагол *wesen* иное звучание. У *wesen*, переводимого как «осуществляться», есть целый ряд обычных синонимов (erfüllen sich, vollziehen sich, vollbringen sich, verwirklichen sich и пр.), которые, соседствуя с *wesen*, лишают его своего «голоса». В приведенном выше отрывке о «ценностном» мышлении глагол *wesen* соседствует с *sich vollziehen* («...daß das Sein durch es selbst als Wille zur Macht *west* und deshalb vom Denken fordert, in Sinne dieses Wesens sich als Schätzen zu vollziehen»), и потому теперь он звучит как «бытийствовать» («...что бытие само собою *бытийствует* (west) как воля к власти и потому требует от мысли осуществить себя (sich zu vollziehen)»).

Иногда, правда, возникает рискованное единообразие. Буквально в первых строках «Письма о гуманизме» мы читаем: «Wir bedenken das Wesen des Handelns noch lange nicht entschieden genug. Man kennt das Handeln nur als das Bewirken einer Wirkung. Deren Wirklichkeit wird nach ihrem Nutzen geschätzt. Aber das Wesen des Handelns ist das Vollbringen. Vollbringen heißt: etwas in die Flle seines Wesens entfalten, in diese hervorgeleiten, producere. Vollbringbar ist deshalb eigentlich nur das, was schon ist. Was jedoch vor allem „ist", ist das Sein. Das Denken vollbringt den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen».

Перевод этого отрывка таков: «Мы далеко еще не продумываем существо деятельности с достаточной определенностью. Люди видят в деятельности просто действительность того или иного действия. Его действенность оценивается по его результату. Но существо деятельности в осуществлении. Осуществить значит: развернуть нечто до полноты его существа, вывести к этой полноте, producere — про-из-вести. Поэтому осуществимо, собственно, только то, что уже есть. Но что прежде всего есть, так это бытие. Мыслью о-существляется отношение бытия к человечекому существу». Здесь, как видим, везде «осуществлением» переводится глагол *vollbringen*, хотя далее, когда речь заходит о языке, «осуществлением» переводится *ereignen*: «Diesem gemäß ist die Sprache das vom Sein ereignete und aus ihm durchfügte Haus des Seins». В переводе: «Сообразно этому последнему [т. е. бытийно-историческому существу языка. — *А.* *Ш*.] язык есть о-существляемый бытием и пронизанный его складом дом бытия». Еще дальше, во фразе «Das Geschehen der Geschichte west als das Geschick der Wahrheit des Seins aus diesem» появляется рассматриваемое нами *wesen*, которое тоже переводится «осуществлением»: «События истории осуществляются как посланные истиной Бытия из него самого».

Фразу «Das Seiende ist. Das Seyn west», ставшую в нашем изложении почти ключевой, Ал. Михайлов, конечно же, перевел бы как «Сущее есть. Бытие бытийствует». Вл. Бибихин переводит ее как «Сущее есть. Бытие осуществляется» (в смысле «открывается в своем существе» — именно так вторая часть этой фразы переводится в «Европейском нигилизме»). Какой вариант предпочтительнее? Тавтологическая скудость первого варианта объясняется стремлением передать жизнь *собственно* бытия: оно не *существует* и не *наличествует* (как это делает сущее), а именно *бытийствует* (вспомним приведенную нами цитату из С. Франка о «бытийствовании бытия»). Во втором варианте акцентируется мысль о том, что бытие раскрывается в своей собственной, истинной природе (стремясь это подчеркнуть, иногда глагол *wesen* Вл. Бибихин переводит как *истинствовать* — в том же смысле неотступления от своего «существа»).

По сути дела, между обоими вариантами нет противоречия: они концептуально едины в своем стремлении выразить природу бытия, но подчеркнем, что вариант «о-существляться», понятый как «раскрываться в своем существе», порой ничего не говорит о самом этом «существе», никак его не выражает, хотя и подчеркивает момент некоей совершительности.

Каково существо того *Seyn*, которое высвечивается только через его соотнесение с *Dasein*? Вспомним, что уже в «Бытии и времени» Хайдеггер прослеживает эту связь, которая не исчезает и потом. В § 44 «Бытия и времени» он пишет: «Бытие — не сущее — „имеется" лишь поскольку есть истина. И она *есть* лишь поскольку и пока есть Dasein». Однако условием и способом существования *Dasein* остается непререкаемая *Endlichkeit*, непреложная *конечность*: ведь — вспомним Хайдеггерову лекцию «Что такое метафизика?» — «не будь наше присутствие (Dasein) заранее уже выдвинуто в Ничто, оно не могло бы встать в отношение к сущему, а значит, и к самому себе». И еще: *Dasein* «способно вступать в отношение к сущему, т. е. экзистировать, только благодаря выдвинутости в Ничто».

Как такой способ существования *Dasein* сказывается на собственно бытiи (Seyn)? Связь между ними не только не ослабевает, но — через сорок девять лет после написания «Бытия и времени», а именно в 1969 г. на семинаре в Ле Торе — подтверждается самым роковым образом. Вот что там было сказано: «Если бытие таким образом [т. е. призыванием человека, для которого обращенность к Ничто есть онтологическое условие его существования. — *А. Ш*.] требует человека, чтобы быть, то соответственно должна быть принята конечность бытия».

Вывод достаточно радикальный и совершенно *неметафизический*. Следовательно, как говорится далее, «бытие не существует для себя», и в этом — «острейшая противоположность Гегелю». «Ибо хотя Гегель говорит, правда, что абсолюта нет „без нас", он говорит это лишь в ориентации на христианское „Бог нуждается в нас". Для хайдеггеровской мысли, наоборот, бытия нет без его отношения к этому вот бытию (Dasein)».

Да, Хайдеггерово бытие «о-существляется», но это значит, что, взятое в ракурсе *Dasein*, т. е. в горизонте *времени* и *конечности*, без которых оно немыслимо, оно — согласно своему «существу» — *сбывается*, причем сбывается в *неразложимом единстве* двух смыслов, скрытых в этом возвратном глаголе: оно совершается (совершает себя), т. е. «сбывается», так сказать, в положительном смысле (как сбывается событие), но, делая это, оно *одновременно* «сбывает себя» в Ничто, будучи не в силах *пребывать*, т. е. «сбывается» так, как о реке в жаркую погоду говорят, что она «сбывается», т. е. мелеет (и в этом втором, условно отрицательном значении оно *избывается*, т. е., в конечном счете, *сбывается*, *избываясь*). (Ср. поговорку, которая гласит, что «всех бед не сбудешь».)

Бытие *сбывается* (хотя могло бы и не делать этого: достаточно вспомнить старое философское недоумение по поводу того, почему вообще есть сущее, а не ничто), но оно же, сбываясь, сбывается и во *втором* смысле, т. е. *избывается*, ибо только так оно и может *сбываться* в своем первом значении, т. е. бытийствуя в избытии (ср. у Н. Лескова: «Хотят нас гладом избыть»; у А. Грибоедова: «Бед*ы* медленьем не избыть»; у Ю. Левитанского: «Я все забыл, я все избыл» и т. д.).

Seyn как бытiе *сбывается*, ибо его «существо» выражается в той *онтологической пульсации*, благодаря которой оно на какое-то время пробивается из Ничто в себя самое — *сбывается*, чтобы спустя какое-то время, убывая, *сбыться* в Ничто, т. е. *избыться* (избыться), ибо это Ничто, будучи онтологической реальностью (в чем-то напоминающей *Abgrund* Якоба Бёме), а не логическим понятием (напоминающим Ничто «Большой логики» Гегеля), никуда и не уходило, но непрестанно, подобно глухим подземным толчкам, давало знать о себе в самом бытiи. Вспомним, что говорит Хайдеггер в «Основных понятиях метафизики»: «Ничто — это не ничтожная пустота, а непрестанная отталкивающая (abstoßende) сила, которая одна только и вталкивает (hineinstößt) в бытие». Вспомним, что он пишет в своей работе о Гегеле: «Das Nichts ist... die wesentliche Erzitterung des Seyns selbst und deshalb *seiender* als jegliches Seiende», т. е. «Ничто есть... сущностное содрогание самого бытiя, и потому оно *более* *суще*, чем всякое сущее».

Итак, бытiе (Seyn) — не логико-метафизическая данность, лишенная *онтологического биения* и потому неизбежно мыслимая в ракурсе непреложно пребывающей предметности. Вспомним упрек Декарту, брошенный в § 21 «Бытия и времени»: там сказано, что для Картезиевой онтологии характерна «принципиальная онтологическая ориентация на бытие как *постоянную* [курсив наш. — *А. Ш*.] наличность». Хайдеггерово же бытiе не отличается таким постоянством: оно бытийствует в онтологическом *разломе* и потому каждое мгновение именно *сбывается* в нерасторжимом единстве двух упомянутых смыслов.

Коль скоро оно *сбывается*, оно исходным образом *конечно* — ведь иначе оно не могло бы *сбыться*, а просто изначально *пребывало* бы в статусе исконной и непреложной метафизической сущности, которая не знает экзистенциального времени и потому не может *сбываться*, а может просто *быть*, да и то в статусе *наличия*. В своем *сбывании* бытiе, так сказать, конечно с обеих «сторон»: Ничто словно омывает своими темными водами этот островок, это *пронизанное* временем бытiе, становясь *условием* возможности его сбывания, двоякого в своем единстве.

Иллюстрацией сказанного может послужить отрывок из доклада «Вещь», где Хайдеггер, проводя различие между смертью животного и смертью человека и подчеркивая, что *осуществление* смерти в ее *собственном* смысле возможно только для *экзистенции*, осознающей свою *конечность*, пишет:

«Sterben heißt: den Tod als Tod vermögen. Nur der Mensch stirbt. Das Tier verendet. Es hat den Tod als Tod weder vor sich noch hinter sich». В переводе Вл. Бибихина: «Умереть значит: быть способным к смерти как таковой. Только человек умирает. Животное околевает. У него нет смерти ни впереди, ни позади него».

Выше мы писали о том, что, согласно этимологическому словарию Г. Варига, смысловое наполнение устаревшего глагола *wesen* совершается по двум направлениям: *vorhanden sein* и *tätig, wirksam sein*, т. е. одновременно *существовать* и *действовать*, но это и есть «сбываться», если речь заходит о *бытiи*, воспринимаемом в экзистенциально-темпоральном горизонте. Это, на наш взгляд, подтверждается и субстантивом *Wesen*, за которым в философской литературе традиционно закрепилась метафизическая «сущность», заслонившая другие, более «экзистенциальные» его значения, связанные со временем. Достаточно вспомнить, что *das Wesen* — это просто «живое существо», а также «нрав», «характер» и, наконец, «шум», «суматоха», этим «существом» производимые.

Перекликаясь с причастием прошедшего времени *gewesen* («бывший») — вспомним еще раз сказанное у Рильке: «Eine sogenannte Bylina, ein Gewesenes zu deutsch», т. е. «так называемая „былина" — „бывшее", если по-немецки» — итак, перекликаясь с этим «бывшим», глагол *wesen* словно намекает на некую совершительность во времени и этим отличается от статичного *sein* (напомним, что словарно *wesen* и *sein* — синонимы). Эта совершительность слышна даже в соответствующих оборотах и фразеологизмах с отглагольным существительным *Wesen* («sein Wesen treiben» — «действовать», «орудовать»; «viel Wesens machen um etwas», «viel Gewese um etwas machen» — «носиться с чем-либо», т. е. по-своему, на свой лад «сбываться» в какой-то ситуации).

Мы уже говорили о том, что когда *wesen* передается как «осуществляться» — в смысле раскрытия собственного «существа» — сама природа этого «существа» не всегда раскрывается. В этом смысле показателен следующий отрывок из доклада «Вопрос о технике»: «Schon wenn wir „Hauswesen", „Staatswesen" sagen, meinen wir nicht das Allgemeine einer Gattung, sondern die Weise, wie Haus und Staat walten, sich verwalten, entfalten und verfallen. Es ist die Weise, wie sie wesen».

В переводе Вл. Бибихина сказанное звучит так: «Уже когда мы говорим о том, что такое вещь „в сущности", мы имеем в виду не общеродовое понятие, а то, чем вещь держится, в чем ее сила, что в ней обнаруживается в конечном счете и чем она жива, т. е. ее существо». На наш взгляд, в более дословном переводе этого места как раз слышится та совершительность, та временн**а**я динамика, которая в приведенном разъяснительном переводе утрачивается. Дословный перевод звучит так: «Уже когда мы говорим „домовое хозяйство", „государственность" как таковые, мы имеем в виду не общеродовое понятие, а то, как дом и государство господствуют, управляются, развиваются и разрушаются. Это способ, каким они сбываются („Es ist die Weise, wie sie wesen")».

Дословный перевод передает своеобразную историчность, *судьбу* дома и государства *во времени* («развиваются и разрушаются»), каковая и является их «существом», и потому уместнее, наверное, сказать, что они темпорально «сбываются» (в непременном *единстве* двух намеченных нами смыслов). Хотя, с другой стороны, коль скоро глагол *wesen* этимологически перекликается с прилагательным *wahr* («истинный»), можно сказать, что упомянутые дом и государство «истинствуют» или «существуют поистине» (*wesen*), но опять-таки их истина не метафизична: они не *пребывают* в запредельной и непреложной вечности, а *сбываются* во времени в нерасторжимом единстве упомянутых «сбываемостей».

Сбывающееся избытие Хайдеггерова бытiя возможно потому, что у него нет Лейбницева «достаточного основания». Согласимся, что *nihil est sine ratione*, и, стало быть, *omne ens habet rationem* (коль скоро оно, это ens, вообще существует), но какова *ratio*, каково *основание* такого *ens*, как *Dasein*, с которым неразрывно связано Seyn позднего Хайдеггера? В работе «О существе основания» — утверждая, что «трансценденция... делает возможным такую вещь, как экзистенция вообще» — Хайдеггер пишет: «Aber das Dasein muß im weltentwerfenden Überstieg des Seienden sich selbst übersteigen, um sich aus dieser Erhöhung allererst als Abgrund verstehen zu können», т. е. «но вот-бытие должно в миронабрасывающем превосхождении сущего превзойти самого себя, чтобы суметь из этого возвышения прежде всего понять себя как **бездну** [курсив наш. — *А. Ш*.]».

Таково «основание» Dasein. Во избежание излишне «художественных» обертонов, которые начинают звучать в слове «бездна», термин *Abgrund*, каковым в этой работе характеризуется природа *Dasein*, можно перевести и как «безосновность» (тем более что тогда яснее станет его смысловая перекличка с латинской Лейбницевой *ratio*, каковая в только что приведенной формуле достаточного основания переводится именно как «основание» (nihil est sine ratione — ничто не существует без основания).

Именно без этого «основания» и существует, а точнее «сбывается» Хайдеггерово бытiе (Seyn), и именно поэтому оно «сбывается» — и не может не сбываться — в двух упомянутых смыслах: одновременного свершения себя самого и избытия себя самого же. Ведь оно *не субстанциально*, оно не таково, каково метафизическое бытие, к примеру, Декарта (вспомним, что в § 21 «Бытия и времени» Хайдеггер пишет: «Бытие Dasein... Декарт схватывает опять тем же способом, что и бытие res extensa, — как субстанцию»). Лишенное субстанциальной опоры, оно открыто для Ничто, в каковое оно и *избывается*, и если варианту «безосновность» всетаки предпочесть «бездну», тогда опять вспомнится С. Франк, сказавший в своем «Непостижимом»: «Все наше бытие совершается, как бы подхваченное вихрем, [оно] есть бегство — бегство из одной непостижимой бездны в другую».

Появление такого бытия по-своему скандально—в уже упомянутой работе «О существе основания» Хайдеггер прямо заявляет: «Principium rationis существует, потому что без его наличия было бы сущее, вынужденное не иметь основания» — а ведь это и есть Хайдеггерово бытие. В другой работе, посвященной анализу природы основания, а именно в «Положении об основании», он столь же категорично заявляет, что у Лейбница даже Бог существует потому, что этого *требует* принцип основания. Но у Dasein и Seyn иная — совершенно парадоксальная — *каузальность*, если о таковой вообще можно говорить: они утверждаются на безосновности, на бездне, и потому они неизбежно *распахнуты* в Ничто, становящееся внутренним условием их двухполюсного сбывающегося избытия.

«Ничто есть безосновное *противостояние* бытiю, но из *его же существа*», — пишет Хайдеггер в своем трактате о Гегеле; «бытiе как безосновность есть Ничто», — добавляет он чуть ниже («Das Seyn als Abgrund ist das Nichts»); «Бытие, в отличие от сущего, не предлагает нам никакого основания и почвы, — продолжает он в „Европейском нигилизме". — Бытие без-основно, оно без-дна (ab-gründig)».

А теперь, удерживая намеченный ракурс видения, вернемся к тем отрывкам, посвященным анализу природы абсолютного субъекта Фихте, которые мы привели в начале нашего послесловия и где на время оставили глагол *wesen* без перевода. В первом отрывке говорится: «Um Ich sein zu können, muß es *in* *Ichheit*, d. h. dieses Wesens und dieses Wesen sein. („Wesen" (Infinitiv): das Wesen *selbst sein*, nicht nur ein Wesen „haben"... „Wesen" überhaupt für „Sein". *Es west*, ist das, was es ist)».

Итак: «Чтобы Я могло быть Я, оно должно быть *в яйности*, т. е. быть по этой сущности и этой сущностью. („Сущность" (инфинитив): *быть самой* сущностью, а не только „иметь" какую-то сущность... „Wesen" вообще для „бытия". *Es west*, есть то, что оно есть)». Акцент здесь делается на том, чтобы *быть* сущностью, а не просто *иметь* ее, т. е. именно *быть* той «яйностью», которая отличает природу Я (каковая, как мы видели, почти тождественна природе *Dasein*). Но что значит *быть* для Dasein? Учитывая перечисленные черты (конечность, безосновность и распахнутость в Ничто), можно сказать, что это означает *сбываться* все в той же *двунаправленности* одновременного самосовершения и самоизбытия.

Второй отрывок гласил: «Das Ichheit ist mein Wesen, es gehört zu mir, aber in einer ganz anderen Weise, als das Sein des Steins zum Stein gehört. Ich bin mein Wesen selbst. Oder: ein Stein hat das Wesen eines materielles Dinges, ein Mensch hat aber nicht nur das Wesen der Ichheit, sonder er *west* in dieser».

В переводе это звучит так: «„Яйность" есть моя сущность, она принадлежит мне, но совсем не так, как бытие камня принадлежит камню. Я есмь сама моя сущность. Или: камень имеет сущность материальной вещи, человек же не просто имеет сущность „яйности": он *west* в ней».

Здесь опять противопоставляются глаголы *haben* и *wesen*, и подчеркивается, что «сущность» Я «наличествует» по-особому: Я пронизано этой «сущностью» как своим повседневным *бытием*, оно ежечасно вынуждено *иметь* *дело* с этой своей «сущностью», своим выбором и решением оно словно *растворяет* ее в своей плоти и крови и *претворяет* ее в них, и, наверное, *west* здесь можно перевести как «осуществляется» (т. е. человек «осуществляется в ней», своей «яйности»). Но это только половина пути. Что значит «осуществляется»? Если в намеченном онтологическом ракурсе переводить *wesen* как «сутствовать» или «осуществляться» (т. е. наличествовать по своей «сути» или согласно своему «существу», не отступая от него), то, в конце концов, можно сказать, что это делает и упомянутый камень: он материально «верен себе» и, значит, посвоему самотождествен («камень тождествен себе самому: по отношению к себе он есть то же самое (das Selbe)», — пишет Хайдеггер).

Все дело в том, что камень не существует в экзистенциальном времени, он *не событиен* и *не сбывается* в двух намеченных нами смыслах «сбывания», потому что Ничто ему *не открыто*. Непрестанно сбываться в единстве двух смыслов, т. е. постоянно *сбываться* как событие жизни и тут же *избываться* и уходить в Ничто может только Я как самотождественная самостность (identische Selbigkeit). Но у этой самотождественности нет жестких метафизических скреп, она *не статична*: постоянно трансцендируя (ибо только так экзистенция и обретает себя самое) такое Я непрестанно вынуждено собирать себя воедино перед лицом Ничто (ибо всякое трансцендирование — уже выход в Ничто) и всякий раз видеть, как неумолимо — на фоне Ничто — вычерчивается абрис его собственной конечности.

Применительно к Фихтеву Я, увиденному в том онтологическом ракурсе, который намечает Хайдеггер, можно сказать, что оно исполняет свою «яйность» *способом* своего конечного, смертного бытия, бытийствующего в избытии. Получается, что — согласно Хайдеггеру — Фихте так и не увидел, что за его абсолютным Я скрывается конечное *Dasein*, — не увидел, как этого не увидел Гегель и весь немецкий идеализм, субъективным актом помысленности растворивший в сознании абсолютного субъекта онтологическую инаковость конечного бытия.

В завершение позволим себе привести относительно пространный отрывок из раздела о Гегеле, в котором Хайдеггер говорит о методологическом (но прежде всего *онтологическом*) «промахе» в его метафизических построениях, поскольку это в немалой степени касается всего немецкого идеализма:

«Гегель говорит: мы совсем не можем рассуждать только о человеческом конечном разуме, так как, делая это, мы уже выходим за пределы конечности и знаем о бесконечном — ведь в противном случае мы не могли бы осмысленно говорить о конечности. Поскольку мы знаем об этом пределе, мы уже за ним. Эта аргументация молчаливо лежит в основе всей философии Гегеля.

Но в нашем разбирательстве мы именно это положение берем на мушку и хотим показать, что оно, собственно, означает. Итак, если мы знаем свои пределы, тогда конечность становится бесконечностью. Да, но совсем другой вопрос, *существуем* ли мы за этими пределами, коль скоро знаем о них. Таково ли это знание о бесконечности, что оно уже говорит о *бытии*-за-пределами (Hinaus-*sein*), таково ли оно само, что, как знание (в отношении своего способа бытия) покидает наше существование и принимает существование бесконечного. Да, мы — за пределами познанного нами конечного, но — в своем знающем бытии-за — мы все-таки не существуем как некое бесконечное. И если мы утверждаем обратное, значит, мы совсем не видим проблемы. Но тогда почему эта аргументация воспринимается как нечто само собой разумеющееся? Дело в том, что наше собственное бытие мы прежде всего и единственно понимаем как сознание, понимаем в том смысле, что Я — это res cogitans и что знания как сознания достаточно для описания бытия. На самом же деле знание может быть таким, каково оно есть, только на основании его собственной самости, которая, в свою очередь, должна определяться как бытие. Да, этому бытию свойственна открытость, но ее надо понимать только из того специфического способа бытия, которое характерно для вот-бытия. Аргумент, согласно которому знание о пределах уже есть бытие-*за*-пределами, имеет смысл только при том допущении, что Я — это прежде всего сознание. Фундаментальный же вопрос о самом бытии совсем не ставится».

И затем следует решающий вывод: «Знание о конечности не является залогом того, что знающий субъект — на основании этого знания и через него — существует как бесконечный. Может быть, знание о конечности еще острее указывает на его собственную конечность».

Итак, «бытию свойственна открытость», но это не означает, что тем самым оно возносится в бесконечность: его открытость, как только что сказал Хайдеггер, надо понимать «из того специфического способа бытия, которое характерно для вот-бытия», для конечного Dasein, и потому она, эта открытость, не переставая быть таковой, тем не менее не утверждает Dasein на просторах метафизически помысленной бесконечности, а распахивается в Ничто.

«Не могу примириться с конечностью человеческого существования, которую Гейдеггер считает последней истиной», — заявил как-то Н. Бердяев, но, воспользовавшись фразой М. Мамардашвили, скажем, что *Dasein* «бытийствует внутри исполнения своего же бытия», а потому и das Seyn, словно исповедуя тайное единство с ним, не покидает пределов *неметафизической* онтологии.

«Когда нечто исполняется, то оно существует в момент исполнения и пока исполняется, — продолжает Мамардашвили. — Например... музыкальная симфония существует, пока исполняется». Увы, вопреки протесту Бердяева, Хайдеггерово бытие — тоже своеобразная «музыкальная симфония», и, пронизанное временем, оно «исполняется» в бытийствующем, сбывающемся избытии себя самого, заставляя по-новому воспринимать природу и судьбу абсолютного Я, торжествующего в немецком идеализме.

А. П. Шурбелёв

1. «Объект» — два субъекта. [↑](#footnote-ref-1)
2. Gemüt — Кант действительно употребляет этот термин как аналог латинскому animus, но изначально Gemüt скуднее его по содержанию: это прежде всего «нрав», «характер» (и в этом смысле — «душа», хотя и не Seele), тогда как animus вбирает в себя как интеллектуальное, так и чувственное и волевое начала и потому в нем, как говорится, есть место и для Gemüt (например, у Теренция: Novi ego amantium animos (*лат*.). — Я узнал нравы любящих). — *Примеч. перев.* [↑](#footnote-ref-2)
3. Математика, например, тоже соотносится с имеющимся, налично данным, но она не эмпирична. [↑](#footnote-ref-3)
4. Связь со второй тенденцией; не внешняя — вопрос о сущем в целом! Через вопрос о человеке. [↑](#footnote-ref-4)
5. Положительное в антропологической критике: Ницше, хотя именно психолог — не настоящий; недоразумение сегодняшней интерпретации Ницше. [↑](#footnote-ref-5)
6. Работы Макса Шелера по антропологии. См. Франкфуртский доклад. С. 3. Примеч. ред.: *Heidegger M.* Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins. Vortrag in der Kantgesellschaft zu Fr./M. Am 24. Januar 1929. (*Хайдеггер M.* Философская антропология и метафизика вот-бытия. Доклад, читанный во Франкфуртском Кантовском обществе 24 января 1929 г. Третья страница рукописи (Публикуется в 80 томе Полного собрания)). [↑](#footnote-ref-6)
7. a priori! [↑](#footnote-ref-7)
8. Свойства, позиции, требования, возможности. [↑](#footnote-ref-8)
9. «Жизненный уклад», «жизненный порыв». [↑](#footnote-ref-9)
10. Всеобщность этих познаний. Их предпосылки: a priori. — Кантова «Антропология в прагматическом отношении», все, что угодно, только не нечто однозначное (антропологическая дидактика: способность души; антропологическая характеристика: характер лиц, рода, народа, расы). [↑](#footnote-ref-10)
11. См. Франкфуртский доклад! Примеч. ред.: см. выше примеч. 4. [↑](#footnote-ref-11)
12. В антропологической тенденции — необходимость метафизики; все отношения в человеке сосуществуют; поэтому — внутри них же — перемещение в целое. Многое: почти все в вопросах и ответах оценивается в ракурсе того, что это значит антропологически. [↑](#footnote-ref-12)
13. Ср. улучшенное изложение WS 29/30. S. 12ff. — Примеч. ред.: Die Grundbegriffe der Metaphysik, Freiburger Vorlesung WS 1229/30, GA Bd 29/30, Fr./M, 1983. S. 36ff. [↑](#footnote-ref-13)
14. «Природа»: рассмотрение природы, исследование природы. — Φιλοσοφία в более широком смысле: теоретически исследующее познание самого сущего. [↑](#footnote-ref-14)
15. Природа: 1) как область природы — одно среди прочего; 2) как сущность всякого сущего как такового. [↑](#footnote-ref-15)
16. Принятие традиции — величие греков — действительное наследие. [↑](#footnote-ref-16)
17. Куда такое отнести? Как раз для настоящей философии и нет отдела! [↑](#footnote-ref-17)
18. *Heinze M.* Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern // Kant's gesammelte Schriften. Bd XXVIII. S. 174. См. также: *Kant I.* Über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff // Kant's gesammelte Schriften. Bd III. S. 590. [↑](#footnote-ref-18)
19. См. ниже, с. 158. [↑](#footnote-ref-19)
20. Regula IV. René Descartes' Regulae ad directionem ingenii. Leipzig, 1907. S. 8. [↑](#footnote-ref-20)
21. Per methodum autem intelligo régulas certas et faciles, quas quicumque exacte servaverit, nihil unquam falsum pro vero supponet, et nullo mentis conatu inutiliter consumpto, sed gradatim semper augendo scientiam, perveniet ad veram cognitionem eorum omnium quorum erit capax (*лат*.). — Под методом я понимаю достоверные и легкие правила, строго соблюдая которые никто никогда не примет ничего ложного за истинное и, не затрачивая напрасно никакого умственного усилия, но постоянно и постепенно приумножая знание, придет к истинному познанию всего того, что будет способен познать. — *Примеч. перев*. [↑](#footnote-ref-21)
22. cogito me cogitare — «ego». [↑](#footnote-ref-22)
23. Достоверность: aliquid certi, certum et inconcussum, fundamentum simplex. [↑](#footnote-ref-23)
24. Metaphysica generalis из понятий. Что за понятия? «Категории». Сущность категорий, познания бытия. Metaphysica specialis: необходимое свидетельство — трансцендентальное употребление, т. е. брать онтологическое как онтическое. [↑](#footnote-ref-24)
25. *Hegel G. W. F.* Wissenschaft der Logik. Erster Teil: Die objektive Logik. Einleitung // Sämtliche Werke, 1927ff. Bd IV. S. 45f. [↑](#footnote-ref-25)
26. Но где, собственно, метафизика становится проблемой? Кант — вот здесь обнаруживается нечто Примечательное! [↑](#footnote-ref-26)
27. Особенно ехр. — абсолютная метафизика. [↑](#footnote-ref-27)
28. «Цель». [↑](#footnote-ref-28)
29. *Kant I.* Kritik der reinen Vernunft. А 804/B 832. [↑](#footnote-ref-29)
30. A. a. Ο. A 804f./B 832f. [↑](#footnote-ref-30)
31. Kant's Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen // Kant's gesammelte Schriften. Bd IX. S. 25. [↑](#footnote-ref-31)
32. Ebd. [↑](#footnote-ref-32)
33. Конечные субъекты. [↑](#footnote-ref-33)
34. Позднее: вопрос о внутренней форме философии. [↑](#footnote-ref-34)
35. а) исходный вопрошающий мотив этих вопросов; b) их общая сущность, так что их можно свести к единому; с) как этот единый — четвертый вопрос — и тем самым исходный вопрос сказывается на а) и b)! [↑](#footnote-ref-35)
36. См. выше, с. 55. [↑](#footnote-ref-36)
37. Письмо к Марку Герцу (от 11 мая 1781 г.). См. Kant's Werke. Berlin, 1918. Bd IX. S. 198. См. также: Kant's gesammelte Schriften. Bd X. S. 269. [↑](#footnote-ref-37)
38. «Разложение всего нашего трансцендентного знания на его элементы» есть «исследование нашей внутренней природы», и «даже долг философа» (*Kant I.* Кг. d. г. V. 703/В 731). [↑](#footnote-ref-38)
39. NB относительно Канта: не только онтология как уже данная дисциплина, не только сущее, природа, но исходная широта проблемы четко. Связать с вышеупомянутым проблемным понятием. Метафизика. См. выше, с. 24 и след. [↑](#footnote-ref-39)
40. «Бытие-истинным». [↑](#footnote-ref-40)
41. Дополнение цитаты редактором: философия «как самодержица своих собственных законов» (*Kant I.* Grundlegung zur Metaphysik der Sitten // Kant's gesammelte Schriften. Bd IV. S. 425). [↑](#footnote-ref-41)
42. Общий характер понимания бытия: широта, постоянство, неопределенность, бесспорность и неясность. [↑](#footnote-ref-42)
43. Примеч. ред.: цветным карандашом проведена дуга, соединяющая «человека» и «временность», и добавлено: «известно!» «и все-таки» [не *как* временность]. [↑](#footnote-ref-43)
44. Нет — διαπορεύεσθαι. [↑](#footnote-ref-44)
45. Новая гигантомахия! [↑](#footnote-ref-45)
46. Кг. d. V. А 233/В 294. [↑](#footnote-ref-46)
47. Intuitus intellectualis originarii, т. е. «интеллектуальное созерцание», абсолютное познание. [↑](#footnote-ref-47)
48. Как раз у него [Фихте?] напрашивающееся. [↑](#footnote-ref-48)
49. *Fichte J. G.* Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie (1794, 21798) // J. G. Fichte's sämmtliche Werke, hrsg. V. Immanuel Hermann Fichte, Berlin, 1845-1846. Bd I. S. 46. [↑](#footnote-ref-49)
50. Ebd. [↑](#footnote-ref-50)
51. А. а. О. 48. [↑](#footnote-ref-51)
52. Абстрактно-формальные рассуждения! (Наукоучение и «логика» позднее!) [↑](#footnote-ref-52)
53. *Fichte J. G*. Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie // SW I. S. 43. [↑](#footnote-ref-53)
54. Ср. а. а. О. S. 50, 57. [↑](#footnote-ref-54)
55. Не тотчас: содержание! Хотя «Основа» 1794 года решающа, именно она легко вводит в заблуждение. [↑](#footnote-ref-55)
56. *Berger S.* Über eine unveröffentlichte Wissenschaftslehre J. G. Fichtes. Marburg a. d. L., 1918. S. 15. [↑](#footnote-ref-56)
57. Отсюда решающее значение имеет: *что* прилагается и *как*: факт. [↑](#footnote-ref-57)
58. *Fichte J. G*. Grundlage des Naturrechts. SW III. S. 5. [↑](#footnote-ref-58)
59. Что за очевидность? [↑](#footnote-ref-59)
60. Цит. по: *Medicus F.* Fichtes Leben. Leipzig, 1914. S. 58. Anm. [↑](#footnote-ref-60)
61. *Kant I.* Kr. d. г. V., А 598/9, В 626/7. [↑](#footnote-ref-61)
62. *Kant* *I.* Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins // Kant's gesammelte Schriften. Bd II. S. 73. [↑](#footnote-ref-62)
63. *Kant* *I.* Kr. d. r. V., A 598 / В 626. [↑](#footnote-ref-63)
64. Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins // Kant's gesammelte Schriften. Bd II. S. 73. [↑](#footnote-ref-64)
65. «poni» в логике, ср. *Wolff Ch*. Philosophia rationalis sive Logica § 406. [↑](#footnote-ref-65)
66. Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins // Kant's gesammelte Schriften. Bd II S. 73. Ho cp. *positio* у Баумгартена, прежде всего § 406 об *ens*. [↑](#footnote-ref-66)
67. Ср. *Fichte J. G.* Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. SW I. S. 85—328, здесь: S. 96 Примеч. — Примеч. ред.: в качестве рабочего экземпляра Хайдеггер использовал новое издание «Основы общего наукоучения», подготовленном Фрицем Медикусом и вышедшее в издательстве Фрица Экхардта в Лейпциге в 1911 г. В основу этого издания положен текст второго, исправленного издания, вышедшего в 1802 г. (Йена и Лейпциг). При указании соответствующих мест Хайдеггер использовал приведенную в новом издании Медикуса пагинацию первого тома из полного собрания. [↑](#footnote-ref-67)
68. Положенное как таковое (но не как А). [↑](#footnote-ref-68)
69. Но этим не исчерпывается. [↑](#footnote-ref-69)
70. Если «А» есть — «есть» как абсолютное полагание? Т. е. если А есть сущее, т. е. А как Α-бытие «есть» А. [↑](#footnote-ref-70)
71. Если А = А, то также «Я есмь Я». [↑](#footnote-ref-71)
72. NB: в соотнесении с п. 7. [↑](#footnote-ref-72)
73. И все-таки условие — «яйность»; я сам в своему существе. — Я есть возможность чего-то наподобие условия вообще. [↑](#footnote-ref-73)
74. Делание, дело — черта этого дела. [↑](#footnote-ref-74)
75. В себе это действование как полагание является «есть-сказыванием» (Ist-Sagen). Понимать бытие! Для этого необходимо установление правила! [↑](#footnote-ref-75)
76. Характер — ср. закон причинности действующей причины у Канта. Кг. d. г. V, А 539/В 567. [↑](#footnote-ref-76)
77. genetivus obiectivus. [↑](#footnote-ref-77)
78. Делание — дело как дело-действие. — Существо бытия сущего как действующего. [↑](#footnote-ref-78)
79. Не просто одно лишь содержание этого тезиса, но одновременно и *Как* положено, т. е. онтологическая проблема этой сущности (абсолютно безусловное основоположение — действительно как основная проблема!). [↑](#footnote-ref-79)
80. Не зря Фихте говорит здесь: «К пояснению» (SW I. S. 97). [↑](#footnote-ref-80)
81. Бытие — собственное. [↑](#footnote-ref-81)
82. Оно есть оно само, так, как какое-нибудь другое, неяйное (nicht-ichliches) сущее никогда не может быть тождественным с самим собой; тождественный с «собой» — по сути дела, так даже нельзя говорить. [↑](#footnote-ref-82)
83. Основание его возможности — оно само qua «яйность». [↑](#footnote-ref-83)
84. Примеч. ред.: здесь и далее Хайдеггер для экспликации значений использует свой корректурный знак для опускания пробела: это всегда дуга вверху или внизу смыкаемых пробелов. [↑](#footnote-ref-84)
85. Примеч. ред.: здесь нет никакой двойной дуги. Но ср. под n. 3 различение: - А естьне: А (1) и -А есть: неА (2)! [↑](#footnote-ref-85)
86. Доказуемое из..., сводимое к...! [↑](#footnote-ref-86)
87. См. выше, с. 97. [↑](#footnote-ref-87)
88. Фихте не ясен. [↑](#footnote-ref-88)
89. Но не-яйность тоже брать для этого! [↑](#footnote-ref-89)
90. Полагание

    само положенное

    *Как* (das Wie) положенного в полагании («предвидеть»). [↑](#footnote-ref-90)
91. Quod aut ponitur esse A, aut ponitur non esse A, *determinatur*. (Ср. «Наукоучение», § 3) § 36: Quae determinando ponuntur in aliquo (notae et praedicata) sunt *determinationes*, altera positiva, et affirmativa, quae si vere sit, est *realitas*, altera negativa, quae si vere sit, est *negation* (*лат*.). — To, что, определяясь, полагается (как известное и поименованное), суть определения; полагаемое утвердительно, если таковое истинно, есть реальность, полагаемое отрицательно, если таковое истинно, есть отрицание. — *Примеч. перев*. [↑](#footnote-ref-91)
92. Конечность. [↑](#footnote-ref-92)
93. См. выше! [↑](#footnote-ref-93)
94. Не от толкова[теля]. — Безусловно противоположенное — ничто. [↑](#footnote-ref-94)
95. Примеч. ред.: на полях знак вопроса. [↑](#footnote-ref-95)
96. Примеч. ред.: здесь Хайдеггер использует следующие символы: ) ( — для «исключать» и ( ) — для «о-граничивать». [↑](#footnote-ref-96)
97. Примеч. ред.: Хайдеггер по ошибке вместо «реальности» (Realität) пишет «отношение» (Relation). [↑](#footnote-ref-97)
98. Метод истолкования. [↑](#footnote-ref-98)
99. Примеч. ред: см. выше. [↑](#footnote-ref-99)
100. 1 Eine neue Beleuchtung der ersten Prinzipien der metaphysischen Erkenntnis // Immanuel Kant's Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik. Zweite Auflage. Erste Abteilung. Die Schriften von 1755-65. Leipzig, 1905. S. 11. [↑](#footnote-ref-100)
101. A. A. O. S. 12. [↑](#footnote-ref-101)
102. Ср. работу автора: Vom Wesen des Grundes. Festschrift f. E. Husserl (Ergänzungsbd. Z. Jahrb. F. Philos. U. Phänomenolog. Forsch.). Halle, 1929. [↑](#footnote-ref-102)
103. Philosophia prima sive Ontologia. § 56. Frankfurt; Leipzig, 1737. S. 39. [↑](#footnote-ref-103)
104. Per *Rationem* *sufficientem* intelligimus id, unde intelligitur, cur aliquid sit (*лат*.). — Под достаточным основанием мы понимаем то, откуда понимается, почему нечто есть

     Esse — verum esse — Veritas — connexio (*лат*.). — Быть — быть истинным — истина — связь. — *Примеч. перев.* [↑](#footnote-ref-104)
105. Нечто пред-данное субъекту и предикату. [↑](#footnote-ref-105)
106. Ср. первую часть этого курса. [↑](#footnote-ref-106)
107. Но почему вообще «суждение»: «S» → Р? [↑](#footnote-ref-107)
108. Откуда берется отличие этого суждения? — «О чем». Эта форма, всегда для сущего; оно само как бы до-дано (wie hinzugegeben). Потому сама эта данность (Gegebenheit) — как сущая. [↑](#footnote-ref-108)
109. Я — разумеющий себя как Я, как «о чем» высказывания — ... есмь. [↑](#footnote-ref-109)
110. NB: здесь сущностное высказывание о Я. [↑](#footnote-ref-110)
111. Ср. протокол зимнего семестра 1928—1929 гг. для начинающих: «Основы метафизики нравственности» Канта. Ср. также летний семестр 1927 г. по «основным проблемам»: «Основные проблемы феноменологии», марбургский лекционный курс летнего семестра 1927 г., изданный Фридрихом-Вильгельмом фон Херманном. GA Bd 24. Fr./M., 1975. [↑](#footnote-ref-111)
112. «Брошенность». [↑](#footnote-ref-112)
113. Id quod substat accidentibus (*лат*.). — To, что существует в акциденциях.

     Substantia prima, substantia secunda (*лат*.). — Первая субстанция, вторая субстанция — *Примеч. перев.* [↑](#footnote-ref-113)
114. См. выше. [↑](#footnote-ref-114)
115. Per se, a se (*лат*.). — через себя, от себя. — *Примеч. перев*. [↑](#footnote-ref-115)
116. Supersubstantialis (*лат*.). — Сверхсубстанциальный. — *Примеч. перев*.

     Deus non est in genere substantiae. Dionysius Areopagita (*лат*.). — Бог — не в виде субстанции. Дионисий Ареопагит. — *Примеч. перев.*  [↑](#footnote-ref-116)
117. Substantia infinita, substantia finita (*лат*.). — Бесконечная субстанция, конечная субстанция. — *Примеч. перев*. [↑](#footnote-ref-117)
118. См. выше. [↑](#footnote-ref-118)
119. Id quod dubitari non potest (*лат*.). — В чем невозможно усомниться. — *Примеч. перев*. [↑](#footnote-ref-119)
120. Ср. приложение к § 11b. См. ниже, с. 308. [↑](#footnote-ref-120)
121. Из этого Я берется способ возможного определения. Здесь есть логика. [↑](#footnote-ref-121)
122. Ср. *Fichte J. G*. «Erste Einleitung in die Wissenschftslehre» («Первое введение в наукоучение» (1797). SW I. S. 417ff.). [↑](#footnote-ref-122)
123. [На приложенной записке]: «Полемика с критикой Миша в «Философском вестнике». [↑](#footnote-ref-123)
124. [На приложенной записке]: Вторая часть § 3: принципиальное значение для этих параграфов, для наукоучения (§ 5), для немецкого идеализма. [↑](#footnote-ref-124)
125. *Misch G.* Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung mit Heidegger // Philosophischer Anzeiger. III. Jahrgang. 1928-1929. S. 267-368. Примеч. ред.: ссылки на те или иные места Хайдеггер дает уже по книжному изданию. Это издание появилось у Фридриха Когена, в Бонне в 1930 г. под заголовком: «Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl». В 1967 г. в Книжном научном обществе Дармштадта было переиздано второе стереотипное издание 1931 года. [↑](#footnote-ref-125)
126. Ср. Misch, а. а. О. S. 10. [↑](#footnote-ref-126)
127. Ср. Misch, а. а. О. S. 3f. [↑](#footnote-ref-127)
128. Misch, а. а. О. S. 5. [↑](#footnote-ref-128)
129. Misch, а. а. О. S. 6. [↑](#footnote-ref-129)
130. Misch, а. а. О. S. 3. [↑](#footnote-ref-130)
131. Misch, а. а. О. S. 6. [↑](#footnote-ref-131)
132. [Одно слово неразборчиво.] [↑](#footnote-ref-132)
133. [Два слова неразборчивы.] [↑](#footnote-ref-133)
134. «Спекулятивная философия» (I, 155), «Теория человеческого знания» (I, 226). — Третья часть: Основание знания практического. [↑](#footnote-ref-134)
135. Письмо Маркусу Герцу от 21.11.1772. См. Kant's Werke. Berlin, 1918. Bd IX. S. 103. См. также: Kant's gesammelte Schriften. Bd X. S. 129. [↑](#footnote-ref-135)
136. Почему? Ср. потом через развитие ведущего тезиса! — Абсолютные возможности — предельные! Тогда остается лишь удерживать! [↑](#footnote-ref-136)
137. См. ниже, с. 204. [↑](#footnote-ref-137)
138. Они даже «должны» в них полагаться, если присутствует властное веление! [↑](#footnote-ref-138)
139. См. выше. [↑](#footnote-ref-139)
140. Т. е. как будто имеет место объективное, вещное (dinghaftes) взаимоотношение, на которое мы смотрим со стороны, то взаимоотношение, которое существует для какого-нибудь разумного существа. [↑](#footnote-ref-140)
141. Я — через...; мне — со стороны... [↑](#footnote-ref-141)
142. [Одно слово неразборчиво.] [↑](#footnote-ref-142)
143. Логика и метафизика. [↑](#footnote-ref-143)
144. Онтологическая дифференция! [↑](#footnote-ref-144)
145. Примеч. изд.: *Schlegel F*. Charakteristiken und Kritiken I (1796-1801) // Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, 2. Bd 1967. S. 198. [↑](#footnote-ref-145)
146. «О возможности формы философии» (1794), «О Я как начале философии» (1795), «Философские письма о догматизме и критицизме» (1795), «Статьи к разъяснению идеализма наукоучения» (1796 и 1797). [↑](#footnote-ref-146)
147. Защита докторской диссертации в 1792 г. (по Ветхому Завету), «Критико-философский опыт разъяснения древнейшего философствования о первоистоке человеческого зла». — Antiquissimi de prima malorum origine philosophematis explicandi tentamen criticum. (Миф! Здесь еще имеет место осуществляющееся задним числом утаивание того, что уже было познано ранее. Философия мифологии. «О мифах, исторических сказаниях и философемах древнейшего мира», 1793). [↑](#footnote-ref-147)
148. Спинозизм, Шеллинг, Плотин, романтизм. [↑](#footnote-ref-148)
149. К характеристике Шеллинга [см. высказывания о нем в письмах] Новалиса, Фр. Шлегеля, Каролины. [↑](#footnote-ref-149)
150. «Не-Я» [в Я]. [↑](#footnote-ref-150)
151. Von der Weltseele // Friedrich Wilhelm Joseph von Schilling's sämmtliche Werke. Erste Abtheilung. Stuttgart; Augsburg, 1856ff. Bd II S. 348. [↑](#footnote-ref-151)
152. А. а. О. S. 349. [↑](#footnote-ref-152)
153. Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. SW III. S. 161 Anm. 1. [↑](#footnote-ref-153)
154. Примеч. ред.: Ср. *Schelling F. W. J.* Von der Weltseele. SW II. S. 369: «Только вместе темнота тяжести и блеск света рождают прекрасное сияние жизни и превращают вещь в подлинно реальное, каковое мы так и зовем. Свет — это взор жизни в вездесущем средоточии природы, и подобно тому как — благодаря тяжести — вещи внешним образом суть одно, в свете они соединены как во внутреннем средоточии и изнутри присутствуют друг для друга в той мере, в какой тот фокус — совершенным или несовершенным образом — заключен в них самих». [↑](#footnote-ref-154)
155. «Натурфилософ трактует природу так, как трансцендентальный философ трактует Я» (Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. SW III. S. 12).

     *Природа как объект: Природа как субъект*:

     Косность Деятельность

     Определенность и задержанность Неудержимое движение вперед

     Продукт Продуктивность

     Natura naturata Natura naturans [↑](#footnote-ref-155)
156. Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. SW III. S. 273. [↑](#footnote-ref-156)
157. Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. SW III. S. 272. [↑](#footnote-ref-157)
158. Ebd. [↑](#footnote-ref-158)
159. См. примеч. 6. [↑](#footnote-ref-159)
160. Примеч. ред.: в рукописи этого лекционного курса вверху справа приводится схема сравнения философских положений Шеллинга и Фихте. Мы поместили ее в приложениях (см. ниже, с. 318—319). [↑](#footnote-ref-160)
161. *Schmidt Ε.* Caroline. Briefe aus der Frühromantik. Leipzig, 1913. Bd II. S. 5. [↑](#footnote-ref-161)
162. Ср. примеч. 12 [?]. [↑](#footnote-ref-162)
163. SW IV. S. 107. [↑](#footnote-ref-163)
164. А. а. О. S. 113. [↑](#footnote-ref-164)
165. Deus — res extensa — corpus — res cogitans — mens; modi (т. e. expressionis Dei essentium. Pars secunda, Def.) — Примеч. ред.: рабочий экземпляр Хайдеггера: Die Ethik von В. Spinoza. Leipzig, 1887 (в новом переводе и с предисловием Й. Штерна). [↑](#footnote-ref-165)
166. Я --- Не-Я

     Субъект — Объект

     Человек — Природа

     (История) [↑](#footnote-ref-166)
167. Кроме названного трактата см. статьи йенского периода в «Критическом журнале философии» Шеллинга и Гегеля: 1. Кроме названного трактата см. его статьи йенского периода, напечатанные в «Критическом журнале философии», который он издавал вместе с Шеллингом: 1) «О сущности философской критики вообще и ее отношении к современному состоянию философии в частности»; 2) «Как обычный человеческий рассудок воспринимает философию — изложено на материале трудов г. Круга»; 3) «Об отношении скептицизма к философии»; 4) «Вера и знание, или рефлексивная философия субъективности в полноте своих форм как философия Канта, Якоби и Фихте»; 5) «О научных способах исследования естественного права, его месте в практической философии и его отношении к науке о позитивном праве». Более пространное резюме всего этого — в предисловии к «Феноменологии духа»! [↑](#footnote-ref-167)
168. Ср., например, письмо Гёльдерлина Гегелю от 26.01.1795 (WW. IV. S. 204ff.). [↑](#footnote-ref-168)
169. *Hegel G. W. F.* Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosiphie // Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in 20 Bänden. 1927ff [zit: SW]. Bd I. S. 33, издано Германом Глокнером. [↑](#footnote-ref-169)
170. План: вводные замечания (I, 33—38), разнообразные формы теперешнего философствования (I, 39—76). Некоторые абзацы весьма саркастичны и поучительны: 1) исторический вид философских систем; 2) потребность в философии; 3) рефлексия как инструмент философствования; 4) отношение спекуляции к здравому смыслу; 5) принцип философии в форме абсолютного основоположения; 6) трансцендентальное созерцание; 7) постулаты разума; 8) отношение философствования к философской системе. — Две основные части: изложение системы Фихте (I, 77—121), сравнение Шеллингова принципа философии с принципом Фихте (I, 122—144). Заключение: взгляд Рейнгольда на философию Фихте и Шеллинга (I, 145—168). [↑](#footnote-ref-170)
171. *Hegel G. W. F.* Phänomenologie des Geistes (Vorrede). SW II S. 21. [↑](#footnote-ref-171)
172. Ebd. [↑](#footnote-ref-172)
173. *Hegel G. W. F.* Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosiphie. SW I. S. 46. [↑](#footnote-ref-173)
174. См. ниже приложение, «О понятии абсолюта», с. 332. [↑](#footnote-ref-174)
175. А. а. О. SW I. S. 33f. [↑](#footnote-ref-175)
176. А. а. О. SW I. S. 34f. См. в этой связи: Glauben und Wissen (1802): Α. Kantische Philosophie. SW I. S. 294. [↑](#footnote-ref-176)
177. Ср. Glauben und Wissen. SW I. S. 296. [↑](#footnote-ref-177)
178. А. а. О. S. 297. [↑](#footnote-ref-178)
179. Ср. а. а. О. S. 300. [↑](#footnote-ref-179)
180. Ср. ebd. [↑](#footnote-ref-180)
181. А. а. О. S. 301. [↑](#footnote-ref-181)
182. Не стесненного, т. е. не определенного основной проблемой метафизики как таковой; скорее направляемого или влекомого идеей абсолютной достоверности (Декарт); Перелом: к достоверности абсолюта (Гегель). [↑](#footnote-ref-182)
183. Ср. Гегелеву интерпретацию проблемной формулы. [↑](#footnote-ref-183)
184. (От которой немецкая — лишь ответвление — Декарт, система.) [↑](#footnote-ref-184)
185. *Hegel G. W. F.* Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosiphie. SW I. S. 34. [↑](#footnote-ref-185)
186. Ebd. [↑](#footnote-ref-186)
187. Ebd. [↑](#footnote-ref-187)
188. Ср. Glauben und Wissen. SW I. S. 295f. [↑](#footnote-ref-188)
189. *Hegel G. W. F*. Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosiphie. SW I. S. 52. [↑](#footnote-ref-189)
190. Ebd. [↑](#footnote-ref-190)
191. Система—сюн-стасис—синтез. Система как таковая возможна только как абсолютное тождество. [↑](#footnote-ref-191)
192. А. а. О. SW I. S. 61. [↑](#footnote-ref-192)
193. Кант: «Под системой я понимаю единство многообразных знаний, объединенных одной идеей» (Kr. d. г. V. А 832/В 860). — Представление о тотальности — регулятивное! [↑](#footnote-ref-193)
194. SW I. S. 61. [↑](#footnote-ref-194)
195. Антитезис

     ↔

     А В

     =

     Тождество [↑](#footnote-ref-195)
196. SW I. S. 64. [↑](#footnote-ref-196)
197. Конечность! [↑](#footnote-ref-197)
198. Против Шеллинга! [↑](#footnote-ref-198)
199. SW I. S. 71. [↑](#footnote-ref-199)
200. Ebd. [↑](#footnote-ref-200)
201. SW I. S. 72f. [↑](#footnote-ref-201)
202. SW I. S. 73. [↑](#footnote-ref-202)
203. SW I. S. 74. [↑](#footnote-ref-203)
204. SW I. S. 75. [↑](#footnote-ref-204)
205. Ebd. [↑](#footnote-ref-205)
206. Ср. SW I. S. 76. [↑](#footnote-ref-206)
207. Резюме. Ср. SW I. S. 139f. [↑](#footnote-ref-207)
208. Бытие — ens

     | Бытие (фундаментальная онтология!)

     Познание — ego

     (Беспочвенность, несмотря на абсолютное!) [↑](#footnote-ref-208)
209. Абсолютное, бесконечность, вечность. — Абсолютный идеализм — все вопросы — но именно в его специфической абсолютности становится возможным то, что он выбрасывает вопрос о бытии, а лучше сказать, вообще его не знает. В силу этого забвения становится возможным упомянутое упущение, которое абсолютизируется и в силу этого забвение санкционируется. [↑](#footnote-ref-209)
210. Но в силу какого соображения? Чисто методического, формально диалектического (ср. ниже Приложение к § 20). Снова из того же самого корня: «достоверность». [↑](#footnote-ref-210)
211. Ср. ниже: бытие и сущее, действительность и действительное, «понятие» и «действительность». [↑](#footnote-ref-211)
212. Но так, что при этом оно обрело также тотальность действительного и удерживает ее перед самим собой как знаемое и даже как *его* знаемое. [↑](#footnote-ref-212)
213. Enzyklopädie, § 258, zit.: System der Philosophie. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie § 258. SW IX. S. 80. [↑](#footnote-ref-213)
214. Ebd. (дополнения к лекции, Bolland, 1906. S. 323.). [↑](#footnote-ref-214)
215. Конъектура издателя: «в ее абсолютности» или «в его [духа] абсолютности». [↑](#footnote-ref-215)
216. См. выше! [↑](#footnote-ref-216)
217. Теперь — однако [?] говоря так и в соответствии с многообразной сущностью времени — совершенно внешним образом. [↑](#footnote-ref-217)
218. Enzyklopädie, System der Philosophie. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie § 258 Zusatz. SW IX. S. 81. [↑](#footnote-ref-218)
219. Cp. a. a. O. SW IX. S. 81. [↑](#footnote-ref-219)
220. *Действительность* абсолютного. [↑](#footnote-ref-220)
221. Enzyklopädie, System der Philosophie. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie § 258 Zusatz. SW IX. S. 81. [↑](#footnote-ref-221)
222. Totam philosophiae scientiam (*лат*.). — Вся наука философии. — *Примеч. перев.* [↑](#footnote-ref-222)
223. Но и не в обычной внешней форме как соотнесенные друг с другом дисциплины. [↑](#footnote-ref-223)
224. Phänomenologie des Geistes (Vorrede). SW II. S. 30. [↑](#footnote-ref-224)
225. Philosophische Propädeutik. Zweiter Cursus. Erste Abtheilung. Phänomenologie des Geistes, oder Wissenschaft des Bewußtseins § 1. SW III. S. 101. [↑](#footnote-ref-225)
226. А. а. О. § 9. SW III. S. 103. [↑](#footnote-ref-226)
227. Ebd. [↑](#footnote-ref-227)
228. Ebd. [↑](#footnote-ref-228)
229. Ср. а. а. О. § 42. SW III. S. 112. [↑](#footnote-ref-229)
230. Wissenschaft der Logik, von D. Ge. Wilh. Friedr. Hegel, Professor und Rector am Königl. Bayerischen Gymnasium zu Nürnberg. Erster Band: Die objective Logik. 1812 (2. Aufl. 1831; Nov. 1831 die Vorrede). — Zweiter Band: Die subjective Logik oder Lehre vom Begriff. 1816. (Далеко не обширная, но решающая часть). — После 1806 г. в сложившейся общей политической ситуации [?] Гегель больше не мог оставаться в Йене. Ища средств к существованию, он становится редактором одной газеты; в 1808 г. получает место в гимназии, в 1816 г. его приглашают в Гейдельберг, в 1818 г. — в Берлин, где в 1814 г. оставалась незанятой кафедра, в свое время возглавляемая Фихте. Здесь он преподавал в течение тринадцати лет, где 14 ноября 1831 г. умер от холеры. [↑](#footnote-ref-230)
231. Kant's Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen // Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd IX. Berlin 1923. S. 13. [↑](#footnote-ref-231)
232. Philosophia rationalis sive Logica. § 61. Frankfurt; Leipzig, 1740. S. 30. [↑](#footnote-ref-232)
233. Ea philosophiae pars, quae usum facultatis cognoscitivae in cognoscenda veritate ac vitando errore tradit, Logica dicitur: quam adeo definimus per scientiam dirigendi facultatem cognoscitivam in cognoscenda veritate (*лат*.). — Та часть философии, которая tradit использование познавательной способности в познании истины и избежании заблуждения, называется логикой, которую поэтому мы определяем как науку управления познавательной способностью в познании истины. — *Примеч. перев.* [↑](#footnote-ref-233)
234. Wissenschaft der Logik. SW IV. S. 48. [↑](#footnote-ref-234)
235. А. а. О. SW IV. S. 481. [↑](#footnote-ref-235)
236. А. а. О. SW IV. S. 62. Отличие от традиционной логики, см. выше! [↑](#footnote-ref-236)
237. А. а. О. SW IV. S. 64f. [↑](#footnote-ref-237)
238. А. а. О. SW IV. S. 69ff. [↑](#footnote-ref-238)
239. [в] философии. [↑](#footnote-ref-239)
240. А. а. О. SW IV. S. 71. [↑](#footnote-ref-240)
241. Ebd. [↑](#footnote-ref-241)
242. А. а. О. SW IV. S. 72. [↑](#footnote-ref-242)
243. А. а. О. SW IV. S. 73. [↑](#footnote-ref-243)
244. Ebd. [↑](#footnote-ref-244)
245. Но чем она не решение? [↑](#footnote-ref-245)
246. А. а. О. SW IV. S. 75. [↑](#footnote-ref-246)
247. См. выше: дифференция. [↑](#footnote-ref-247)
248. А. а. О. SW IV. S. 80. [↑](#footnote-ref-248)
249. А. а. О. SW IV. S. 83f. [↑](#footnote-ref-249)
250. Wissenschaft der Logik, Wissenschaft der subjectiven Logik oder die Lehre vom Begriff. SW V. S. 236. [↑](#footnote-ref-250)
251. A. a. O. SW V S. 327. [↑](#footnote-ref-251)
252. Ebd. [↑](#footnote-ref-252)
253. A. a. O. SW V. S. 328. [↑](#footnote-ref-253)
254. А. а. О. SW V. S. 328. [↑](#footnote-ref-254)
255. Ebd. [↑](#footnote-ref-255)
256. Примеч. ред.: использовано для восьмой лекции от 16.05.1929. [↑](#footnote-ref-256)
257. Примеч. ред.: взято из восьмой лекции от 16.05.1929 (запись). [↑](#footnote-ref-257)
258. подлинная философия [?]. [↑](#footnote-ref-258)
259. Резюме и историческое напоминание: νούς, ψυχή, λόγος — причина неудачи, необходимость повторения. [↑](#footnote-ref-259)
260. Примеч. ред.: использовано как переход к началу десятой лекции от 31.05.1929. [↑](#footnote-ref-260)
261. *Fichte J. G.* SW I. S. 13. [↑](#footnote-ref-261)
262. Fundamentum simplex absolutum inconcussum (*лат*.). — Простое основание, совершенно непотрясаемое. *— Примеч. перев.* [↑](#footnote-ref-262)
263. Примеч. ред.: использовано для начала двадцать шестой лекции от 28.06.1929. [↑](#footnote-ref-263)
264. Ср. выше, с. 183 и след. [↑](#footnote-ref-264)
265. [Одно слово неразборчиво.] [↑](#footnote-ref-265)
266. [Конец слова неразборчив.] [↑](#footnote-ref-266)
267. Ср. SW I. S. 115: Заранее знать, что мы не можем заблуждаться. [↑](#footnote-ref-267)
268. [Одно слово неразборчиво.] [↑](#footnote-ref-268)
269. Fundamentum et origo privationis (*лат*.). — Основание и источник отъятия. — *Примеч. перев.* [↑](#footnote-ref-269)
270. Вступление, приступ и пред-имение-вот-бытия. [↑](#footnote-ref-270)
271. [Два слова неразборчиво.] [↑](#footnote-ref-271)
272. «Вся философия исходит и должна исходить из того начала, которое как абсолютное начало одновременно есть безусловно тождественное (Identische). Абсолютно простое, тождественное нельзя понять или сообщить через описание, да и вообще через понятия. Его можно только созерцать. Такое созерцание есть орган всякой философии. — Но это созерцание, которое не есть чувственное, но интеллектуальное; которое имеет своим предметом не объективное или субъективное, но абсолютно тождественное, каковое в себе ни субъективно, ни объективно, — это созерцание само есть только внутреннее, которое для себя самого не может снова стать объективным: объективным оно может стать только через второе созерцание. Это второе созерцание — эстетическое» (SW II. S. 625). [↑](#footnote-ref-272)
273. «Эти потенции представляют собой нечто такое, что пробегает объект философии, чтобы возвести все здание самосознания. — Акт самосознания, в котором поначалу разделяется то абсолютно тождественное, есть не что иное, как самосозерцание вообще. ... В этом первом акте упомянутое тождественное становится одновременно субъектом и объектом... — Второе самосозерцание есть то, в силу которого Я созерцает определенность, положенную в объективное (das Objektive) его деятельности, каковая определенность совершается в восприятии. В этом созерцании Я — объект для самого себя, тогда как в предыдущем он был объектом и субъектом только для философа. — В третьем самосозерцании Я, опять же как воспринимающее, становится объектом, т. е. прежде субъективное, что было в Я, превращается в объективное; таким образом, теперь всё в Я объективно или [само] Я совершенно объективно, и как объективное — субъект и объект одновременно» (SW II. S. 631). [↑](#footnote-ref-273)
274. Ср. § 19 b. [↑](#footnote-ref-274)
275. Подступ к этому? [↑](#footnote-ref-275)
276. Как принцип единения, а именно тождества. [↑](#footnote-ref-276)
277. Ср. SW I. S. 34f. [↑](#footnote-ref-277)
278. И потому I. 19f. (I, 295) — теория познания. [↑](#footnote-ref-278)
279. [Три слова неразборчиво.] [↑](#footnote-ref-279)
280. [Одно слово неразборчиво.] [↑](#footnote-ref-280)
281. [Одно предложение неразборчиво.] [↑](#footnote-ref-281)
282. SW III. S. 143. [↑](#footnote-ref-282)
283. SW IV. S. 148. [↑](#footnote-ref-283)
284. Ср. WS 1926-1927 о Фоме. [↑](#footnote-ref-284)
285. Aeternitas: interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio; totum esse suum simul habens.

     Aeternitas: mensura esse permanentis.

     Interminabilis possessio (*лат*.). — Вечность: нескончаемое полное и совершенное обладание жизнью. Одновременно владеющая всем своим бытием. Вечность: мера непрестанного. Бесконечное обладание — *Примеч. перев.* [↑](#footnote-ref-285)
286. Ср. § 18 а. [↑](#footnote-ref-286)
287. Примеч. ред.: из рукописи нельзя понять, сравниваются ли эти два столбца между собой или нет. Между ними проведена вертикальная черта. [↑](#footnote-ref-287)
288. Примеч. ред.: из первой лекции от 02.05.1929. [↑](#footnote-ref-288)
289. Примеч. ред.: конец третьей лекции от 06.05.1929. [↑](#footnote-ref-289)
290. Примеч. ред.: из четвертой лекции от 07.05.1929. [↑](#footnote-ref-290)
291. Примеч. ред.: конец шестой лекции от 13.05.1929. [↑](#footnote-ref-291)
292. Примеч. ред: в машинописи есть рукописная помета «непостоянство», которую едва ли можно счесть обоснованным исправлением. [↑](#footnote-ref-292)
293. См. Платон. Федр 249b5f. [↑](#footnote-ref-293)
294. Примеч. ред.: девятая лекция от 17.05.1929. [↑](#footnote-ref-294)
295. Примеч. ред.: из десятой лекции от 31.05.1929. [↑](#footnote-ref-295)
296. Примеч. ред.: рукописная вставка «собирание; и» (по-видимому, сделанная не в том месте). Ср. с. 76. [↑](#footnote-ref-296)
297. Примеч. ред.: из одиннадцатой лекции от 03.06.1929. [↑](#footnote-ref-297)
298. Примеч. ред.: конец тринадцатой лекции от 06.06.1929. [↑](#footnote-ref-298)
299. *Fichte J. G.* Rezension des Aenesidemus. SW I. S. 13. [↑](#footnote-ref-299)
300. Fichte J. G. Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre // SW I. S. 421. [↑](#footnote-ref-300)
301. Примеч. ред.: начало четырнадцатой лекции от 07.06.1929. [↑](#footnote-ref-301)
302. Примеч. ред.: из четырнадцатой лекции от 07.06.1929. [↑](#footnote-ref-302)
303. Примеч. ред.: из четырнадцатой лекции от 07.06.1929. [↑](#footnote-ref-303)
304. Примеч. ред.: из пятнадцатой лекции от 10.06.1929. [↑](#footnote-ref-304)
305. SW I. 103. [↑](#footnote-ref-305)
306. Примеч. ред.: из пятнадцатой лекции от 10.06.1929. [↑](#footnote-ref-306)
307. Примеч. ред.: конец пятнадцатой лекции от 10.06.1929. [↑](#footnote-ref-307)
308. Примеч. ред.: из шестнадцатой лекции от 11.06.1929. [↑](#footnote-ref-308)
309. Примеч. ред.: из семнадцатой лекции от 13.06.1929. [↑](#footnote-ref-309)
310. Примеч. ред.: начало восемнадцатой лекции от 14.06.1929. [↑](#footnote-ref-310)
311. Примеч. ред.: из семнадцатой лекции от 13.06.1929. [↑](#footnote-ref-311)
312. Примеч. ред.: из восемнадцатой лекции от 14.06.1929. [↑](#footnote-ref-312)
313. Примеч. ред.: из восемнадцатой лекции от 14.06.1929. [↑](#footnote-ref-313)
314. Примеч. ред.: из восемнадцатой лекции от 14.06.1929. [↑](#footnote-ref-314)
315. Примеч. ред.: из восемнадцатой лекции от 14.06.1929. [↑](#footnote-ref-315)
316. Примеч. ред.: из восемнадцатой лекции от 14.06.1929. [↑](#footnote-ref-316)
317. Примеч. ред.: из девятнадцатой лекции от 17.06.1929. [↑](#footnote-ref-317)
318. Примеч. ред.: из девятнадцатой лекции от 17.06.1929. [↑](#footnote-ref-318)
319. Примеч. ред.: из девятнадцатой лекции от 17.06.1929. [↑](#footnote-ref-319)
320. Примеч. ред.: из девятнадцатой лекции от 17.06.1929. [↑](#footnote-ref-320)
321. Примеч. ред.: из двадцать первой лекции от 20.06.1929. [↑](#footnote-ref-321)
322. Примеч. ред.: из двадцать второй лекции от 21.06.1929. [↑](#footnote-ref-322)
323. Примеч. ред.: из двадцать третьей лекции от 24.06.1929. [↑](#footnote-ref-323)
324. Примеч. ред.: вставка от руки: «Таким образом, для определенного тетического суждения нельзя привести никакого основания» (ср. *Fichte J. G.* SW I. 118). [↑](#footnote-ref-324)
325. Примеч. ред.: конец двадцать третьей лекции от 24.06.1929. [↑](#footnote-ref-325)
326. Примеч. ред.: из двадцать четвертой лекции от 25.06.1929. [↑](#footnote-ref-326)
327. Примеч. ред.: из двадцать четвертой лекции от 25.06.1929. [↑](#footnote-ref-327)
328. Примеч. ред.: начало двадцать пятой лекции от 27.06.1929. [↑](#footnote-ref-328)
329. Примеч. ред.: из двадцать четвертой лекции от 25.06.1929. [↑](#footnote-ref-329)
330. Примеч. ред.: из двадцать пятой лекции от 27.06.1929. [↑](#footnote-ref-330)
331. Примеч. ред.: из двадцать пятой лекции от 27.06.1929. [↑](#footnote-ref-331)
332. Конъектура редактора. [↑](#footnote-ref-332)
333. Примеч. ред.: На этом месте требуется сделать рукописную вставку. Оно в точности согласуется с отрывком, который имеется в конспекте Герберта Маркузе, причем в соответствующем лекционном контексте. Кроме того, в рукописи этой лекции есть одно побочное Примечание, которое соответствует смыслу данной вставки (см. выше, конец §12). Что касается образа пропасти, который как будто уводит в иное смысловое направление, то у него нет параллельного места. [↑](#footnote-ref-333)
334. Примеч. ред.: из двадцать пятой лекции от 27.06.1929. [↑](#footnote-ref-334)
335. Примеч. ред.: из двадцать пятой лекции от 27.06.1929. [↑](#footnote-ref-335)
336. Примеч. ред.: конец двадцать пятой лекции от 27.06.1929. [↑](#footnote-ref-336)
337. Примеч. ред.: из двадцать шестой лекции от 28.06.1929. [↑](#footnote-ref-337)
338. Примеч. ред.: из двадцать шестой лекции от 28.06.1929. [↑](#footnote-ref-338)
339. Примеч. ред.: из двадцать седьмой лекции от 01.07.1929. [↑](#footnote-ref-339)
340. Примеч. ред.: из двадцать седьмой лекции от 01.07.1929. [↑](#footnote-ref-340)
341. Примеч. ред.: из двадцать восьмой лекции от 02.07.1929. [↑](#footnote-ref-341)
342. Примеч. ред.: начало двадцать девятой лекции от 04.07.1929. [↑](#footnote-ref-342)
343. Примеч. ред.: из двадцать девятой лекции от 04.07.1929. [↑](#footnote-ref-343)
344. Примеч. ред.: конец двадцать девятой лекции от 04.07.1929. [↑](#footnote-ref-344)
345. Примеч. ред.: из тридцатой лекции от 05.07.1929. [↑](#footnote-ref-345)
346. Примеч. ред.: из тридцатой лекции от 05.07.1929. [↑](#footnote-ref-346)
347. Примеч. ред.: начало тридцать первой лекции от 08.07.1929. [↑](#footnote-ref-347)
348. Примеч. ред.: конец тридцать первой лекции от 08.07.1929. [↑](#footnote-ref-348)
349. Примеч. ред.: из тридцать второй лекции от 09.07.1929. [↑](#footnote-ref-349)
350. Примеч. ред.: окончание тридцать второй лекции от 09.07.1929. [↑](#footnote-ref-350)
351. Примеч. ред.: из тридцать третьей лекции от 11.07.1929. [↑](#footnote-ref-351)
352. Примеч. ред.: из тридцать третьей лекции от 11.07.1929. [↑](#footnote-ref-352)
353. Примеч. ред.: из тридцать третьей лекции от 11.07.1929. [↑](#footnote-ref-353)
354. Примеч. ред.: начало тридцать четвертой лекции от 12.07.1929. [↑](#footnote-ref-354)
355. Примеч. ред.: начало тридцать пятой лекции от 15.07.1929. [↑](#footnote-ref-355)
356. Примеч. ред.: из тридцать четвертой лекции от 12.07.1929. [↑](#footnote-ref-356)
357. Примеч. ред.: По-видимому, тот, кто записывал эту лекцию, в этом слове ослышался или сделал описку. См. в этой связи § 18 и в нем же — цитату из Шеллинга, данную в примечании 5. Шеллинг сам говорит о «тьме тяжести». [↑](#footnote-ref-357)
358. Примеч. ред.: из тридцать четвертой лекции от 12.07.1929. [↑](#footnote-ref-358)
359. *Dilthey W.* Die Jugendgeschichte Hegels. Gesammelte Schriften. Bd IV. S. 1-187. [↑](#footnote-ref-359)
360. Примеч. ред.: из тридцать седьмой лекции от 18.07.1929. [↑](#footnote-ref-360)
361. Примеч. ред.: из тридцать восьмой лекции от 19.07.1929. [↑](#footnote-ref-361)
362. Ср. «Кант и проблема метафизики». [↑](#footnote-ref-362)
363. Примеч. ред.: из тридцать восьмой лекции от 19.07.1929. [↑](#footnote-ref-363)
364. Примеч. ред.: из тридцать девятой лекции от 22.07.1929. [↑](#footnote-ref-364)
365. Примеч. ред.: из тридцать девятой лекции от 22.07.1929. [↑](#footnote-ref-365)
366. Примеч. ред.: из сороковой лекции от 23.07.1929. [↑](#footnote-ref-366)
367. Примеч. ред.: из сорок первой лекции от 25.07.1929. [↑](#footnote-ref-367)
368. Примеч. ред.: из сороковой лекции от 23.07.1929. [↑](#footnote-ref-368)
369. Примеч. ред.: из сороковой лекции от 23.07.1929. [↑](#footnote-ref-369)
370. Примеч. ред.: из сорок первой лекции от 25.07.1929. [↑](#footnote-ref-370)
371. Примеч. ред.: из сорок третьей лекции от 30.07.1929. [↑](#footnote-ref-371)
372. Примеч. ред.: из сорок третьей лекции от 30.07.1929. [↑](#footnote-ref-372)
373. Примеч. ред.: окончание сорок третьей лекции от 30.07.1929. [↑](#footnote-ref-373)
374. Т. е. Герберт Маркузе. — *Примеч. перев.* [↑](#footnote-ref-374)