

Философия света Иоганна Готлиба Фихте

Г. Гирндт

Статья Гельмута Гирндта является новой интерпретацией принципов фихтевской философии и ее ключевых понятий – «Я», «знание», «Абсолют» и др. Эта новая интерпретация возникает в результате сближения философии Фихте и Платона на основе понятия *света* как духовного единства всего знания. Как и Платон, Фихте искал источник знания в непосредственной интуиции света, в его зримом источнике. Так, в Наукоучении 1794 г. фихтевский первопринцип «Я» есть именно духовный свет, в котором является все познанное. В более поздних вариантах наукоучения тема света получает дальнейшее развитие применительно к проблеме Абсолютного знания в контексте поиска единства всей системы знания. Для того чтобы обосновать единство знания, наукоучение должно было преодолеть все те точки зрения, в основе которых лежит любого рода двойственность. Согласно Фихте, абсолютное единство может быть описано только как *внепонятийное*, *дореклексивное* слияние всех различий, как *абсолютное бытие*, как светоносный *Singulum*, как «Одно» бытия и жизни, тотально замкнутое в себе. Этим ходом Фихте оказался обязан также Платону. В статье рассматриваются сложные отношения интуитивного дореклексивного знания, имеющего светоносный характер, и знания, возникающего в последующей рефлексии.

Статья подготовлена на основе доклада, сделанного Г.Гирндтом в 2015 году перед студентами философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова. Перевод статьи осуществлен Н.В. Громыко. Там, где это было возможно, использованы уже имеющиеся переводы на русский язык произведений Фихте и Канта; отсылки к соответствующим местам помещены в квадратных скобках сразу после отсылок к немецкоязычным изданиям.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: И.Г. Фихте, И. Кант, трансцендентальная философия, Я, Абсолютное Я, наукоучение, свет, интуиция, знание.

ГИРНДТ Гельмут – D 40235 Düsseldorf, Gutenbergstr., 63 (Bundesrepublik Deutschland).

Доктор философии, профессор Университета Дуйсбурга-Эссена (Германия) (1973–1999), президент Международного фихтевского общества (1997–2000)

hgirndt@gmail.com

ГРОМЫКО Нина Вячеславовна – Институт опережающих исследований им. Е.Л. Шифферса, Москва, 123242, М. Конюшковский пер., д. 2.

Доктор философских наук, руководитель направления «Эпистемические технологии».

gromyko_nina@mail.ru

Статья поступила в редакцию 25 мая 2018 г.

Цитирование: *Гирндт Г.* Философия света Иоганна Готлиба Фихте// Вопросы философии. 2019. № 5. С. 159–172.

1. Учение Фихте о Я

1.1. Помните ли вы речь Сократа, произнесенную им в свою защиту? В ней он говорит об изречении дельфийского оракула, будто бы он, Сократ, является самым мудрым из афинян. И Сократ признается перед лицом своих сограждан, что, испытывая себя и других, дабы понять слова оракула, он пришел к одному-единственному выводу: его мудрость состоит в том, что, в отличие от остальных, он точно знает, что ничего не знает. А еще вы, возможно, помните также изречение, которое было написано на фронте святилища в Дельфах: «*Познай самого себя!*» и которым тот же Сократ руководствовался всю жизнь. Таким образом, самопознание и мудрость, как явствует из речей Сократа, идут рука об руку. А кому было посвящено святилище в Дельфах? Аполлону, Богу Света, имя которого, согласно Плотину, означает «Немногое» (Α-λόλλων).

Свет, а точнее — свет Бога и Духа является также центральной темой философии Иоганна Готтлиба Фихте. Он родился в 1762 году в бедной семье и, хотя умер достаточно рано, в 1814 году, успел сделать блистательную карьеру, получив известность и став профессором новообразованного Берлинского университета. Современник Канта, он увлекся трансцендентальной философией и, находясь под ее глубоким воздействием, посвятил дальнейшую жизнь изучению и завершению кантовского наследия. Великий философ оставил нерешенными несколько серьезных проблем, среди них, в частности, проблему единства познающего разума. Как вы помните, Кант написал важные не только для своего времени, но и на все времена значимые философские «Критики» — «Критику чистого разума» и «Критику практического разума». В «Критике чистого разума» он раскрыл тему объективности познания и его соотношения с познающей субъективностью, а в «Критике практического разума» — соотношения свободы и морали и связанного с ним соотношения реального и идеального. Но поскольку разум *един (является одним и только одним)*, то неизбежно возник вопрос и о едином предмете обеих «Критик», а точнее, вопрос о том, как философски связать друг с другом теоретический и практический разум. Кант осознавал эту проблему и стремился создать всеобъемлющую систему разума, но, несмотря на попытку, осуществленную в его третьей «Критике» — «Критике способности суждения», — оставил проблему до конца не решенной. Еще за пять лет до своей смерти он сетует: «Вообразите, каково мне при довольно сносном состоянии здоровья быть чуть ли не в параличе как раз в умственных своих занятиях: представлять себе полное завершение своего замысла по отношению к философии в целом (касясь как целей, так и средств) и видеть, что все это еще не закончено, несмотря на то что я уверен в выполнимости этой задачи — в сравнении с этим танталовы муки кажутся менее безнадежными». (Brief an Christian Garve, Sept. 1798) [Kant 1922, 257; Кант 1980, 616]. Всеобъемлющая система разума, к которой Кант стремился, фактически так никогда и не была завершена.

1.2. Нерешенная проблема Канта: единство познания разума как отправной пункт философии Фихте

Когда Фихте начал изучать трансцендентальную философию Канта, он не мог не натолкнуться на проблему, оставленную нерешенной Кантом и на вытекающую из нее задачу развить трансцендентальную философию из *единого* принципа. В течение двадцати лет Фихте работал над выполнением поставленной задачи. И ему это удалось. Однако его учение о знании так никогда и не приобрело той завершенной формы, которая бы вполне удовлетворила его самого. «Наукоучение», как он назвал свою философию, обосновывало все отдельные философские дисциплины и должно было, по мысли Фихте, всякий раз сызнова обнаруживаться в мышлении как его основание, его источник. В отличие от ранних публикаций йенского периода, которые сделали его широко известным в тогдашних интеллектуальных кругах Германии, позднее учение Фихте — за исключением немногих опубликованных произведений — обрело поддержку лишь малого круга заинтересованных слушателей и студентов в Берлине. И к тому времени, когда сын Фихте, через двадцать лет после смерти отца, издал (в неполном и несовершенном виде) и ранее опубликованные произведения Фихте, и часть его рукописного наследия, общий интерес к наукоучению практически пропал.

Ситуация изменилась только после выхода в свет полного собрания сочинений Фихте в 42-х томах, подготовленного Баварской академией наук (проект, завершённый всего несколько лет назад) и снабженного обширным критическим аппаратом. Несколько сотен исследователей в Европе и за ее пределами – в Японии, в Северной и Южной Америке – стали переводить, изучать и пропагандировать философию Фихте. На последнем Международном фихтевском конгрессе в сентябре 2015 г. в Мадриде было сделано около 150 докладов. И все же философские произведения Фихте до сих пор остаются наименее известными в сравнении с трудами других философов немецкой классической традиции. Не только потому, что трудны для понимания, в том числе в силу необычного философского метода Фихте, но, главным образом, из-за предубеждения относительно его философии, возникшего в первую очередь под влиянием Гегеля и Шеллинга, называвших учение Фихте «субъективным идеализмом». Такие значительные философы XX столетия, как Николай Гартман, Мартин Хайдеггер и Рихард Кронер разделяли это предубеждение¹.

1.3. Как должно мыслиться единство разума?

Спросим себя теперь, как в интересах дела следовало философски действовать после обеих «Критик» Канта? На основе их результатов должна была быть создана система, в которой все установленные философией различия задавались бы принципом единства разума. Что же следовало понимать под этим единством?

Было ясно, что оно должно включать в себя постулаты как теоретической, так и практической философии, выражать как единство субъекта и объекта, так и единство реального и идеального. Правда, такое требование ограничивает поставленную задачу понятийным конструированием единства, синтезом застывших понятий. Фихте, однако, хотел схватить и познать эти понятийные различия в их живом движении. Ему требовался не фиксирующий, но генетический метод, благодаря которому познающий смог бы увидеть искомые понятийные различия возникающими в его собственном духе. Нужно было опосредовать умозрение, реконструировав некоторое изначальное знание в его основополагающих аспектах. Но такая реконструкция была невозможна без выхода за пределы понятийного, фиксирующего мышления: как иначе вырваться к непосредственному постижению, к очевидности непостижимого? Ведь непосредственность переживания *очевидности*, то есть интуитивное прозрение, наступает лишь тогда, когда постижение в понятиях заканчивается и каким-то необъяснимым образом взгляду открывается высшее единство знания. И таким способом мы приходим к непосредственному узрению не только высшего единства, но также и всех истекающих из него различий: открывается их *генезис*.

В сжатом виде ход мысли Фихте можно сформулировать так: чтобы прийти к истинному единству и непосредственному знанию (или, как еще говорит Фихте, к *чистому свету*, в котором все различия знания становятся видны), понятие сначала нами полагаемо, а затем должно быть уничтожено, и только тогда бытие предстанет как нечто в себе непостижимое².

1.4. Дельфийский оракул

В этом месте вспомним снова о дельфийском изречении. Оно относится не к тому, что установлено, но к *императиву*, а именно к «*Познай самого себя!*». Так звучит требование бога света Аполлона, чье имя дословно означает «Не-множественное».

Так вот, примечательно, что и трансцендентальная философия Фихте тоже начинается не с констатации, но с требования: *единство* разума следует мыслить как *энергию*. Но это то самое требование, которое заключено в изречении оракула «*γνώθι σεαυτόν*» и которое трансцендентальная философия взяла на вооружение, опираясь на новый – критический – метод.

В самом начале своего «Первого введения в наукоучение» Фихте призывает: «Вникни в самого себя, отвори твой взор от всего, что тебя окружает, и направь его внутрь себя – таково первое требование, которое ставит философия своему ученику. Речь идет не о чем-либо, что вне тебя, а только о тебе самом» [Фихте 1993, 448]. Это

предложение удачно выражает самый дух трансцендентальной философии Фихте. Речь идет не о выстраивании теоретического знания, но о понимании, которое может состояться только как результат живого акта познания.

Здесь стоит сказать о недоразумении, возникшем еще при жизни Фихте: полагали, что под «самостью» тот имеет в виду индивидуальную личность, чуть ли не свою собственную³. Разумеется, это не так. Однако указывает на проблему, которую можно сформулировать так: что остается, если произвести отвлечение от всякой индивидуальности?

Остается императив, нацеливающий на всеобщность. И следовать ему можно лишь в том случае, если удастся отвлечься от всего, что относится к индивиду как таковому. Такие императивы известны, например, из геометрии.

1.5. Декартовское *cogito, ergo sum*

Следовательно, универсальным разумом является разум, который соответствует требованию самопознания, и общее понимание, которое рождается из него, соответствует данному требованию. Об этом же речь идет у Декарта с его знаменитой формулой *cogito, ergo sum*: во всем можно усомниться, но только не в существовании самого сомневающегося как разумного существа. Такого рода сомнение совершенно невозможно. «Я мыслю, следовательно, я есмь» значимо для *всех* разумных существ. Во мне познающем неразрывно связаны индивидуальное существование и универсальное познание.

Однако в случае аполлоновско-фихтевского требования самопознания речь не идет ни об индивидуальном, ни о всеобщем самопознании. Это требование касается *безусловного* в нас, существующего по ту сторону как индивидуального, так и всеобщего. Но к чему тогда относится указанное требование, к кому оно обращено?

Если к чему и относится, то к истоку философии, к осознанию интуитивно достижимой непосредственности высшего единства познания. К *этому* абсолютному единству духа, к духу как Одному апеллирует аполлоновский и фихтевский императив «Познай самого себя!». И такому пониманию соответствует ответ на вопрос, может ли Аполлон (Не-множественное) относиться к чему-то внешнему по отношению к себе: разумеется, *не* может, поскольку светоносное постижение единства *по ту сторону* понятий, должно вырастать изнутри – в этом смысл требования «Познай самого себя!» и у оракула, и у Фихте.

Здесь следует еще раз вернуться к той философской дискуссии, которая развернулась после публикации двух (позднее – трех) Кантовых «Критик». В «Критике чистого разума» Кант добрался до вершины теоретического познания – Я чистой трансцендентальной апперцепции, поскольку все многообразие познания, как доказал Кант, необходимым образом имеет отношение к «я мыслю», сопровождающему все мои представления. А в «Критике практического разума» говорилось: «нравственный закон разума, свободный от чувственной склонности, лишь постольку может быть практическим разумом, поскольку нравственный закон берет начало в нашей воле как интеллигенции, а значит, возникает из нашей собственной самости» [Kant 1965, 457; Кант 1963–1966 IV (1), 228–229].

Введя понятие «Я», которое обозначает основание единства всего теоретического познания, и понятие «самость», которое указывает на источник практического требования, Кант, следовательно, уже достаточно ясно показал безусловное единство разума. Поэтому вполне логично, что собственную трансцендентальную философию Фихте следовало начать с этого первопринципа, с *абсолютного Я*, как он его называл, источника и теоретической, и практической философии. На это Я, или Самость, и направлено требование Фихте «Познай самого себя!». В соответствии с этим требованием философ заявляет в своем «Первом введении в наукоучение»: «Я всегда говорил и повторяю здесь, что моя система – не что иное, как система Канта, то есть она содержит тот же взгляд на предмет, но в своем способе изложения совершенно не зависит от изложения Канта» [Fichte 1964–2011 I (4), 184; Фихте 1993 I, 446]. «Итак, философия должна указать основание всякого опыта; ее объект, следовательно, необходимо лежит *вне всякого опыта*. Это

положение имеет значение для всякой философии и, действительно, имело всеобщее значение до эпохи кантианцев и их фактов сознания и, следовательно, внутреннего опыта» [Ibid., 187; Там же, 451].

В более позднем произведении Фихте возвращается к данной теме и рассматривает ее подробнее. «Кант был счастливым первооткрывателем этого источника всех заблуждений и противоречий. Он вознамерился “закупорить” его единственным научным образом, посредством систематического исчерпания тех самых модификаций и, как он это назвал, “вымерения” всех областей разума. Реализация этого замысла в то время не состоялась: разум, или знание, был подвергнут исследованию не в своем абсолютном единстве, а уже в разделении на различные ветви: теоретический разум, практический и высказывающий суждения... При таком положении вещей наукоучение постигло задачу, поставленную человечеству кантовским открытием: оно показало, чем является путь науки в его единстве, уверенно зная и рассчитывая на то, что исходя из этого единства могут сами собой получаться и характеризоваться особые ветви научного пути» [Fichte 1964–2011 II (10); Фихте 2015, 28].

1.6. Знание знания

Мы ясно видим, что и у Аполлона, и у Фихте призыв познать самого себя не имел отношения ни к индивидуальному Я, ни к Я разумной всеобщности. Божественному требованию Аполлона, как и требованию философа, можно следовать только в том случае, если оно затрагивает центр нашей самости, который находится по ту сторону индивидуального и всеобщего *представления* о Я. Да и как может быть иначе, если речь идет о *безусловном* требовании Аполлона – о Не-множественном, о свете – и о фихтевском требовании познания Я как единства разума по ту сторону дискурсивных понятий?

Само собой разумеется, следует спросить, что же остается, если в самом деле абстрагироваться от всякого представления – как индивидуального, так и всеобщего? И не оказывается ли аполлоновско-фихтевское требование вариантом нигилизма? Ответ сводится к простому соображению: если отвлечься от всего индивидуального и всеобщего, то останется не Ничто, но *сознание Ничто*. А сознать Ничто, то есть не иметь знания о чем бы то ни было, подразумевает *быть*, а именно *быть знающим и осознающим* то, что нет ничего иного, кроме собственного знания. Следовательно, ничего не знать значит *быть осознающим собственное незнание*, а осознание собственного незнания есть знание знания; ведь знание Ничто осознается как знание. Знание знает само себя, и это знание – раньше, чем знание чего-либо или ничего. Всякое знание таково, что знает себя *непосредственно*, – в противном случае знание не могло бы отличить себя от положения вещей, осознаваемого в знании. Отсюда ясно, что «ничего не знать» тоже означает «*знать*», «знать о своем незнании». Пример такого знающего незнания – случай Сократа, утверждавшего, что ничего не знает, однако дельфийским оракулом названного мудрейшим из афинян; и это потому, что мудрость в том и состоит, чтобы осознать собственное невежество – свои реальные знания. Этим Сократ отличался от всех других афинян, которые полагали, что что-то знают, но не осознавали самого знания как того единственного, что достоверно. Об этом же говорит Фихте: «Относитесь к словам строго! <...> Мира вовсе не существует; это абсолютное Ничто» [Fichte 1977, 112].

1.7. Я (Das Ich)

Можем ли мы еще как-то охарактеризовать Я, к которому обращен императив познания самого себя? И Сократ, и Фихте поняли Я как основу всякого знания. «Наукоучение должно проникнуть в это абсолютное, существующее в самом себе и для самого себя бытие знания одним словом языка, которое оно нашло выразительным, обозначаемым как “Яйность”, так как с того чистого Я, или созерцания в его высшей отвлеченности, и начинается наукоучение» [Fichte 1964–2011 I (7), 230; Фихте 1993 I, 622]; «...оно есть не что иное, как тождество сознающего и осознаваемого, и до этого отвлечения можно возвыситься лишь посредством абстракции от всего

остального в личности» [Ibid., 235; Там же, 627]. Соответственно, «...сущность ранее изложенного наукоучения состояла в утверждении, что форма Я, или абсолютная форма рефлексии, — основа и корень всего знания; и в том, что только из этой формы следует все, что когда-либо могло происходить и происходит в знании» [Fichte 1964–2011 II (10), 29; Фихте 2015, 34]. Напротив, «...все то, от чего я могу отвлечься... не есть мое Я. И я противопоставляю его моему Я только потому, что рассматриваю его как такое, что я могу отмыслить прочь. Чем больше в состоянии какой-нибудь эмпирический индивидуум отмыслить себя, тем более приближается его эмпирическое самосознание к чистому...» [Fichte 1964–2011 I (2), 383; Фихте 1993 I, 241]. И далее Фихте уверяет: «Я, конечно, является абсолютным; но не *в качестве* персонального Я, а по ту сторону и т.д. Именно потому, что оно *как Я* никогда... не может стать абсолютным, оно является бесконечным» [Fichte 1964–2011 II (10), 119] ⁴.

1.8. Индивидуальное и универсальное Я

«Поскольку каждое индивидуальное лицо является в корне своем *Я вообще, абсолютным Я*, то истина, бытие, жизнь и разумное понимание являются обязательными для каждого отдельного индивидуального Я в качестве несущего его основания» [Ibid.]⁵. Это Я в его абсолютном единстве является не чем иным, как *образом абсолютной жизни*, которую мы именуем Богом, — так Фихте толковал Я в своем позднем учении. Ибо Бог есть бытие как таковое, из которого только и происходят жизнь и свет. И в качестве этого света есть Я, в том отношении, в каком я есмь Я, но не как индивидуальное лицо, поскольку как лицо я остаюсь отличен от *абсолютного Я* как первоначального образа Бога. Оставаясь в форме понятия, я остаюсь только индивидуальным Я. Однако основание индивидуального Я находится не вне его и не над ним, но *в* нем самом как непосредственное проявление божественного бытия.

1.9. Знание как видение

Знание издавна характеризовалось как духовное видение. Уже индийские Упанишады обозначают его именно так. И как физическое зрение возможно лишь благодаря физическому свету, зрение духовное осуществимо только благодаря духовному свету. «Знание является и бытием для себя, и бытием в себе, и жизнью в себе, и управлением, и соединением. И именно это *бытие для себя* является живым состоянием света и источником всех явлений в свете, абсолютным субстанциальным внутренним видением, видением как таковым...» [Fichte 1977, 42]. Применительно к теме основания единства теоретического и практического разума — теме, из которой вырастают системы философии после Канта и Фихте — это означает следующее: знание о субъекте и объекте теоретического разума и реальное и идеальное знание практического разума имеют основание в единстве знания, и это знание есть Я, или Самость, что означает видение, видящее себя как духовный свет, в котором всякое знание, включая трансцендентальную философию. «Отсюда, истинный дух трансцендентального идеализма может быть понят также следующим образом: все бытие есть знание; основанием универсума является не бездуховность, не антидуховность, связь которых с духом никогда нельзя постигнуть, но только сам дух» [Fichte 1964–2011 I (7), 230].

Резюме

Теперь наконец мы сможем понять, почему учение Фихте, начинающееся с требования самопознания, носит поистине революционный характер, *toto coelo* отличный от учений большинства философов, предлагающих информацию и теории. Категоричное требование Фихте «Познай самого себя!» служит отнюдь не для того, чтобы проинформировать нас. Следуя этому требованию, мы радикально меняемся в самом средоточии нашего теоретико-практического самопонимания. И вместе с изменением самопонимания появляется совершенно новая точка зрения не только на мир, но также и на наше индивидуальное существование. И мир, и индивидуальное существование предстают в изначальном духовном свете, проистекая из той точки, в которой берет свое подлинное, сущностное начало философское познание.

Через две тысячи лет после Сократа (чье мышление так же, как и мышление Фихте, определялось требованием самопознания) Фихте создал *философскую систему*, названную им наукой о знании. Правда, выше речь шла *не* о системе, но только о ее первом принципе, без понимания которого вся философская система Фихте остается закрытой. Ведь только исходя из этого первопринципа как интеллигибельного единства, находящегося по ту сторону всех различий, философия может, согласно Фихте, стать системой, стать наукой.

Выше уже отмечалось, что в позднейших изложениях наукоучения Фихте толкует абсолютное Я, из которого исходит его система, как непосредственное выражение божественного бытия, как его *образ*. Помимо изменения метода изложения, такое понимание Я было единственным принципиальным расширением, которое претерпела фихтевская философия по сравнению с ее ранними редакциями. Фихте, однако, не достиг цели завершить создание всеобъемлющей системы философии, вытекающей из *одного* принципа. Он умер прежде, чем смог полностью построить систему априорного знания. Наука о знании, «наукознание», которое складывалось из все новых и новых редакций, представленных в его наследии (по большей части до сих пор не изученном), относится тем не менее к числу самых значимых философских свершений человечества, связанных с познанием, и, остающееся не опровергнутым и поныне, никогда не будет предано забвению.

2. Учение Фихте о знании и основанные на нем дисциплины

2.1. Просвещение как основание трансцендентальной философии

Сделать разум, орган, производящий всякое знание, предметом познания — решающий шаг в этом направлении был совершен Кантом. Его уникальная заслуга состояла в том, что он критически отрефлексировал условия и границы философского познания: никогда прежде идея философского познания не была тематизирована с такой ясностью, как в трансцендентальной философии Канта.

То была *новая* идея, которая принадлежала эпохе Просвещения. И просветителем осознавал себя не только Кант, но и Фихте. Человечество должно пробудиться от догматического сна и возвыситься до разумного познания, чтобы, освободившись от предрассудков, активно влиять на действия и судьбу рода человеческого. Ради этой цели и создавалось новое учение — трансцендентальная философия — философия, основывающаяся на универсальном разуме и показавшая в произведениях, посвященных морали, искусству и науке, высшие возможности человеческой свободы. Трансцендентальная философия и понимала себя как программу, заданную Просвещением: она должна была распространить свой свет на все науки и служить одновременно как прогрессу познания, так и нравственному прогрессу человечества.

2.2. Наукоучение Фихте — учение о знании знания

Открыв абсолютное Я, Фихте переосмыслил не только мудрость античной Греции, но и воззрения Мейстера Экхарта. Кроме того, учение о Я соотносится с древнейшими учениями человечества — индийскими Упанишадами⁶ и буддизмом, который в форме махаяны оказывал сильное влияние на духовную жизнь Азии, включая Китай и Японию. По сравнению с этими древними духовными традициями эпоха Просвещения и возникшее в ее лоне трансцендентальное учение могут показаться имеющими второстепенное значение, однако такой взгляд вводит в заблуждение относительно принципиального значения Просвещения для любого времени, включая наше собственное.

Это верно не только в отношении открытых Кантом границ всякого познания, но и в отношении современных теорий науки и научного исследования, обосновываемых сегодня по преимуществу эмпирически или натуралистически. Научной работе не хватает адекватного философского фундамента, а именно ответа на трансцендентально-философский вопрос об условиях возможности эмпирического познания вообще и научно-опытного познания в частности. Более того, эмпирическая данность как объект научно-опытного познания оказывается не только проявлением знания, но и основанных на

практическом разуме донаучных ценностных достижений. Практический разум придает каждому акту познания его конкретный смысл и ценность, он определяет как границы всякого предмета исследования, так и методику его познания, а также его значение и в рамках научного исследования, и в отношении человеческого бытия.

Здесь следует разъяснить, каким образом Фихте смог связать одно с другим: вне-временную интеллектуальную интуицию Я как интуицию духовного света и рационализм Просвещения Нового времени.

На деле учение Фихте отсылает, помимо универсального Я, к историческому первоначалу философского мышления, к платоновскому проекту философии. В качестве любви к мудрости мысль Платона располагается между непосредственным знанием и опосредованным, понятийно заданным познанием. Платоновский путь познания ведет от опосредованного познания явлений к свету непосредственного знания. Несколькo упрощая положение дел, путь Аристотеля можно представить как обратный платоновскому: исходя из первоначал, Аристотель от непосредственного знания света нисходит к опосредованному познанию феноменов.

В отличие от обоих Фихте намечает третий путь. В науке о знании он хочет методически обосновать *всякое* знание — не только опосредованное, но и *непосредственное*. Стремление обосновать непосредственное знание может показаться парадоксальным — сияние света в его непосредственности не требует никакого рационального обоснования, — тем не менее это стремление объяснимо, если иметь в виду связанный с непосредственным знанием акт последующей рефлексии.

Философская наука в варианте фихтевского проекта впервые получает свой особый, самобытный смысл, если проект этот должно быть понимать как построение теории, охватывающей все знания, — проект, в котором должно быть постигнуто не только опосредованное, но также непосредственное знание. Правда, это возможно только на основе последующей рефлексии на непосредственное знание, которое, однако, должно быть уже схвачено в своей светоносной непосредственности *до* всякой рефлексии. Только так, — посредством рефлексии над опосредованностью, как и над *непосредственностью* знания, — Фихте мог создать всеобъемлющую теорию знания. И потому в наукоучении речь идет не только об опосредованном постижении, — ведь тогда это не было бы искомой наукой, — но, помимо рефлексии об общем знании, речь идет также о рефлексивном взгляде на непосредственный свет и вместе с тем на свет как условие восприятия опосредованного знания.

Таким образом, к познанию знания в его тотальности может привести только рефлексия всего знания в целом. Тем самым *интуитивный* свет тоже становится объектом познания, а Я — тезисом, «полаганием», как его называет Фихте. Однако Я в качестве света познания ни в коем случае не теряет от этого полагания свою освещающую силу, поскольку только в свете непосредственного сознания абсолютное Я может *возвыситься до понятия*, как выражается Фихте в «Наукоучении». И именно с мысли о полагании Я (света) начинается Фихте «Основы общего наукоучения» 1794 года.

Итак, исходным пунктом системы разума, встававшей перед мысленным взором Канта и Фихте, стало интуитивное постижение самости, или Я, как вершины учения о знании, хотя самим Кантом этот исходный пункт не был тематизирован. И теперь, исходя из этой высшей точки рассмотрения, учение о знании в тотальности его принципов должно было стать видимым в системе *единого* разума (как теоретического, так и практического), — системе, охватывающей все четыре обнаруженных Кантом принципа: (являющееся) бытие и познание в «Критике чистого (теоретического) разума», а в «Критике практического разума» — свобода и необходимость.

Мы видим, что после знакомства с кантовскими «Критиками» Фихте начал упорно и последовательно развивать свое учение, относящееся еще к 1793–1794 годам, и этим он обязан результатам самих «Критик». Кант выдвинул предположение — правда, не эксплицитно, но имплицитно — о единстве теоретико-практического разума (в Я как синтетическом единстве апперцепции и в «самости» практического разума), а своей интуицией абсолютного Я Фихте нащупал предфилософский *исходный пункт* собственного учения, хотя и не достиг еще вполне удовлетворительного изложения

системы. Дорефлективная интуиция абсолютного Я нуждалась только в том, чтобы посредством акта рефлексии добраться до первого основоположения, как выразался Фихте, с тем чтобы обрести философский статус в качестве первого принципа по отношению ко второму («Не-Я») и таким образом (рефлектируемое) Я в качестве Я сделать принципом как объединения, так и дифференциации как теоретического, так и практического познания.

Но должно было пройти еще десять лет, прежде чем фихтевское учение после целого ряда предшествовавших версий достигло, по общему мнению, своего наивысшего выражения в «Наукоучении» 1804 года.

2.3. Система философии и позиция наукоучения

В первом введении в «Критику способности суждения» Кант высказался относительно единства и основополагающих различий системы философии: «Эта реальная система философии сама может быть разделена — не иначе, как в соответствии с первоначальным различием ее объектов и основывающимся на нем существенном различии принципов науки, которые она содержит, — на *теоретическую* и *практическую* философию; так что одна часть должна быть философией природы, другая — философией нравов ...» [Кант 1963 — 1966 V, 101].

Если мы посмотрим на единство разума, то увидим, что Фихте объединяет два воззрения в одном, в котором мы созерцаем себя и в качестве детерминированных, и в качестве свободных индивидов, способных придавать смысл и значение фактически данному. Это верно не только в отношении обыденной точки зрения, но также и в отношении моральной, научной и эстетической точек зрения, без которых взгляд на данность был бы невозможен.

Единство, заложенное Кантом в программу «Критики чистого разума», а также субъект-объектную дифференциацию этого единства на фактическое и нормативное в «Критике практического разума» следовало дополнить пятой, высшей, точкой зрения — обзором специфического учения о знании, наукоучением. Ведь только исходя из этого учения можно было философски осмыслить теоретический и практический разум с одной всеобъемлющей точки зрения. Кант только замыслил такое высшее единство разума, но он не сделал его философским понятием: коль скоро единство разума может обнаруживаться *непосредственно* и познаваться только интуитивно, оно должно выходить за установленные Кантом границы понятийного познания⁷.

Поэтому наукоучение, исповедующее интуитивное познание высшего единства знания, занимает особое положение по отношению к теоретическому и практическому способу видения. Наукоучение — высший и неделимый взгляд⁸, взор с вершины пирамиды знания, откуда впервые становится видимой внутренняя связь четырех дисциплин теоретико-практического разума (как четыре грани пирамиды), а именно внутренняя связь развитых Кантом учений о природе и праве, этике и религии⁹. Сюда же в качестве пятой дисциплины добавилось само наукоучение как метанаука о знании. Что касается содержания четырех указанных дисциплин, то и оно было существенно дополнено в целом ряде и опубликованных, и до сих пор неопубликованных сочинений Фихте: в многочисленных популярных и академических докладах и сочинениях на философские темы, а также на темы политики и хозяйства, педагогики, академического образования и философии истории, над которыми мыслитель работал вплоть до своей смерти в 1814 году¹⁰.

2.4. Наукоучение абсолютного бытия

Однако этим самопониманием наукоучения и дисциплин, возникших из него, трансцендентально-философская проблема «последнего обоснования» еще не была решена — оставался вопрос об условиях возможности знания вообще. Эти условия могли содержаться только в Абсолюте, который трансцендирует всякое знание.

Фихте ясно сознавал это обстоятельство, поэтому он отвергал все попытки представить его учение как *трансцендентальный идеализм*. Свою систему наукоучения он определял как трансцендентальную философию, поскольку он, как и Кант, искал

условия возможности познания и, как Платон, искал источник знания в непосредственной интуиции света и в его зримом источнике.

Коль скоро первоисточник знания существует, то он может быть только безусловным и непротиворечивым единством. Постичь его в мысли, впрочем, невозможно, поскольку мышление есть мышление чего-либо помысленного и, тем самым, выражение двойственности. Ибо в отличие от видящего себя Я, которое Фихте в первом наукоучении 1794 года сделал исходным пунктом своей философии, сам Абсолют в качестве источника всякого знания не поддается дорефлексивной интуиции.

Если и можно помыслить непротиворечивое единство Абсолюта, то только обращаясь к сознанию, расщепленному на противоположности. Но мысль о непротиворечивости Абсолюта — это не что иное, как только *последующее* конструирование в знании, которое, по сути дела, совершенно тщетно [Fichte 1964–2011 II (8), 226]. Вот почему учение Фихте об истине ограничивается описанием полной несоотнесенности Абсолюта с чем-либо — как только лишь в себе наличного [Ibid., 240–241] и в самом себе завершенного [Ibid.]. Ведь то, что в знании является различием и противоположностью между знанием и познаваемым, в Абсолюте является одним — неразличимым, неделимым единством.

Поэтому, для того чтобы обосновать знание, наукоучение должно было преодолеть все те точки зрения, которые основываются на двойственности, — в противном случае знание не способно вернуться к абсолютному единству. Это абсолютное единство может быть описано только как *внепонятийное* слияние всех различий. Фихте называет такое слияние *абсолютным бытием*, «бытием» в буквальном смысле абсолютной жизни, определяя его как первопринцип своего учения об истине: бытие есть Singulum — Одно бытия и жизни, нечто тотально замкнутое в себе, никогда не выходящее за свои пределы.

2.5. Знание как явление и образ Абсолюта

Но если исходить из принципа непознаваемого абсолютного единства бытия и жизни, то что такое знание со всеми его различиями? На этот вопрос есть только *один* ответ: поскольку абсолютное бытие является одним, помимо его ничего не может быть [Fichte 1964–2011 II (8), 230] и познать его невозможно, всякое знание может быть только «явлением», а в качестве такового — непосредственным и непосредственным проявлением бытия, или *конкретного существования* (*Dasein*). Кроме того, знание как непосредственное проявление бытия дедуктивно не выводимо, поскольку такое выведение означало бы необходимость предположить знание (или видение) — будто знание как видение можно отделить от бытия в качестве самостоятельного. То, что Абсолют не является, скорее означает, что знание становится видимым в качестве в себе невидимого и непостижимого абсолютного бытия и абсолютной жизни. Такое появление на свет того, что в себе самом невидимо, Фихте называет «схемой» или «образом». Отсюда знание и само дорефлексивное Я, будучи духовным светом, видит себя только как *образ* Абсолюта.

2.6. Мир как проекция знания

В философии Фихте с самого начала различаются два способа познания. Само себя видящее видение и свет — абсолютное Я, которое как первопринцип полагало первое наукоучение 1794 года, — и рефлексивное знание, на котором основывается всякое познание, включая философское учение о самом знании. До сих пор, однако, мы ничего не говорили о том, к чему такое знание изначально относится и знанием чего оно является: знанием об идеальных объектах (как в математике) или знанием об эмпирических данных в пространстве и времени? То, что те и другие, будучи объектами знания, не могут быть отображениями внешней по отношению к знанию действительности — как то ошибочно полагает наивный эмпиризм, — это показал еще Кант, хотя он и не сделал окончательный вывод из своей критики, а именно, что мир явлений в пространстве и времени должен пониматься только как явление *знания*, но не как явление *вещи-в-себе*. Фихте сделал этот единственно возможный вывод

из кантовского учения: мир, данный в пространстве и времени вместе со всеми его эмпирическими фактами, не может быть ничем иным, кроме как обнаружением знания, и мир явлений не может быть ничем иным, кроме как проективным явлением знания, — подобно движениям теней в платоновской пещере.

Но что же тогда представляет собой не только источник феноменального мира, но также источник *знания*? — Ответ можно формулировать так: источник знания непредставим. Ведь проблематика дана нам уже *в* знании. Следовательно, мир явлений и наш взгляд на его источник могут быть обоснованы только в знании. А это означает только одно: все осознанное в знании иррациональным образом *или*, как формулирует Фихте, *per hiatus irrationalis*, должно проецироваться посредством знания поверх иррационального основания — по аналогии с платоновской притчей о пещере. Все, что встречается как «мир», отчасти является выражением конкретного бытия (*Dasein*), которое в целом необъяснимо, отчасти же — выражением воли, как коллективной, так и индивидуальной, поскольку каждый индивид видит мир из индивидуальной перспективы. Напротив, мир в своей тотальности и наше конкретное существование в наших проявлениях и выражениях представляют собой единство теоретического и практического разума. Точнее говоря, универсум, в состав которого мы входим в качестве индивидов, является проекцией *единого* знания, знающего себя, проекцией, покоящейся на свободе и несвободе. И как знающее себя абсолютное Я и свет это знание проектирует и пронизывает все, что есть. А поскольку знание, со своей стороны, существует как явление, то существуют и мир, и индивидуальное бытие как явления абсолютного живого бытия и жизни. Во «Введении в наукоучение» 1813 года Фихте так формулирует итог своих размышлений:

«Нетрансцендентальные философы полагают в качестве Абсолюта мир бытия вместе с теми многообразными определениями, которые бытие должно приносить с собой посредством самого себя. Однако откуда берется этот глаз — глаз, способный видеть мир бытия? Они мало озабочены поиском ответа на этот вопрос. Мы же, в полную противоположность им, направляем все свое внимание на сам глаз. Мы также предполагаем Абсолют, который тут просто-напросто существует; только не как бытие, но как видение, знание, глаз. И поскольку знание, со своей стороны, есть явление, то оно вызывает потребность увидеть зримое. Следовательно, наш мир есть мир *видений*, это — мир *видения* с позиции абсолютного глаза, который имеет силу во всем без исключения. Мы немилосердно отрицаем мир бытия-в-себе и открыто признаем неограниченный идеализм.

Но ведь глазу и в самом деле представляется мир, даже бытие-в-себе, причем именно в такой форме, а не, скажем, как продукт видения. И все мы — те, кто видят, — хорошо знаем, что глаз устремлен вовне; однако глаз, если брать производимые им картины, является эмпирической реальностью, которая полагает жизнь в самой себе. Таков кругозор нашей системы эмпирического реализма, как это разительно метко обозначил уже Кант. Система в ее тотальности обозначается [таким образом] через трансцендентальный идеализм. Необходимо трансцендировать границы нашего естественного взгляда, для того чтобы видеть вещи как то, что произведено посредством нашего глаза.

Поэтому наукоучение будет понято лишь наполовину, если его понимать как чистый идеализм. <...> Вещи-в-себе не являются неким заблуждением, которое люди должны отбросить, но сообразны с законом. Они основываются на непонимании, однако на непонимании, необходимом для абсолютного рассудка, — на абсолютной ограниченности последнего. Таким образом, в заблуждении-то пребывает только тот, кто пробился за границу, но и по ту сторону ее пытается познавать вещь ради вещи, как это делают все псевдо-философы. Граница должна быть сломана, полностью и окончательно.

Глаз является корнем мира. Но бытие — причем не только бытие чисто материальных вещей, но и абсолютное бытие, бытие в его абсолютной форме — отрицается и представляется как созданное посредством видения, в границах видения. Глаз — это первый и основополагающий, абсолютный принцип в отношении к бытию,

которое вторично. Бытие имеет свое основание в видении; видение же имеет своим основанием жизнь, абсолютную жизнь, просто жизнь, Бога — живого Бога, а не Его труп, как случается у иных философов. Эта жизнь сама себя представляет как бытие, проникнутое знанием» [Fichte 1964–2011 IV (6), 470–471].

Примечания

¹ См., например, [Kroger 1961]. Совершенно в том же духе, но уже в наше время В. Хёсле говорит, опираясь на гегелевскую критику, что необходимо «поставить на место» позднюю философию Фихте и Шеллинга с их притязаниями на совершенство [Höfle 1988,]. Полностью «пегелевски» описано в лекции Хайдеггера движение от Фихте через Шеллинга к Гегелю как к завершителю западноевропейской философии [Heidegger 1997].

Критика в адрес Фихте, присутствующая во всех поздних работах Гегеля, истолковавшего трансцендентальную философию Фихте как род субъективного идеализма, была подвергнута основательному опровержению лишь через 150 лет автором данной статьи в работе *Die Differenz des Fichteschen und Hegelschen Systems in der Hegelschen Differenzschrift* [Gimdt 1965]. В том же ключе, но на более широком материале, гегелевская критика Фихте была опровергнута Рейнгардом Лаутом, издателем полного собрания сочинений Фихте, в его работе *Hegel vor der Wissenschaftslehre* [Laut 1987]. Кроме того, Вольфганг Янке изложил критический взгляд на гегелевское понимание трансцендентальной философии Фихте в своем обширном труде *Die dreifache Vollendung des Deutschen Idealismus. Schelling, Hegel und Fichtes ungeschriebene Lehre* [Jahnke 2009].

² Опираясь на абсолют «непостижимого» бытия Фихте в своей поздней философии уже выходит за пределы абсолютного Я, которое превращается теперь в *образ* абсолюта.

³ Жан-Поль Рихтер, писатель-романтик, в сочинении «Clavis Fichteana» утверждал, что фихтевская теория Я подразумевает эмпирическое индивидуальное Я и потому теория Фихте есть не что иное, как теоретический солипсизм.

⁴ «Как» является выражением рефлексивной формы.

⁵ «Никакая не личность, но инфинитив. Я, конечно, является абсолютным; но не в качестве персонального Я, а вне его. Именно потому, что персональное Я не абсолютно (каковым оно, правда, является, но никогда не станет), оно бесконечно» [Fichte 1964–2011 II (10), 119].

⁶ Рудольф Отто, обратил внимание на эту взаимосвязь уже в 1926 году в сочинении *West-östliche Mystik: Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung* [Otto 1926]. В последнее время см. также: В. Моисисх: *‘Dieses Ich’: Meister Eckharts Ich-Konzeption. Das Licht der Vernunft* [Moisisch 1997, 100–110].

⁷ В этом месте становится еще раз отчетливо видно отличие трансцендентальной философии Фихте от философии Канта. Принимая во внимание безусловный императив морального разума, утверждает Кант, мы достигаем границы непостижимого, но это «...все, чего, по справедливости, можно требовать от философии, которая в принципе стремится приблизиться к границам человеческого разума». У Фихте, напротив, понимание непостижимого есть тем самым и позитивное непосредственное постижение.

⁸ «Таким образом, наукоучение, будучи знанием о знании, ни в коей мере не является совокупностью сведений или системой, или соединением предложений, но является лишь единственным, неделимым взглядом» [Fichte 1977, 9].

⁹ Это разделение также полностью соответствовало основным различиям, выделенным Кантом, на которые ориентировался и Фихте.

¹⁰ «Критика способности суждения» Канта не нашла, однако, никакого систематического места в изложении наукоучения Фихте. Тем не менее он учитывал ее в разных вариантах изложения наукоучения. Эстетика как учение о прекрасном была подчинена практической философии.

(Перевод с немецкого Н.В. Громыко)

Источники и переводы — Primary Sources and Russian Translations

Fichte, Johann Gottlieb (1845–1846) *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, in 8 Bände, hrsg. von Immanuel Hermann Fichte, Berlin.

Fichte, Johann Gottlieb (1962–2011) *Johann Gottlieb Fichtes Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 42 Bände, hrsg. von Reinhard Lauth, Erich Fuchs und Hans Gliwitzky, Frommann-Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt.

Fichte, Johann Gottlieb (1977) *Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus den Jahren 1801–1802*, hg. von Reinhard Lauth, Meiner Felix Verlag, Hamburg.

Heidegger, Martin (1997) *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*. Freiburger Vorlesung Sommersemester 1929, hg. von C. Strube, Frankfurt.

Kant, Immanuel (1965) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hgg. von Karl Vorländer, Meiner, Hamburg.

Kant, Immanuel (1922) Kant's gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe), Bd. XII, Briefwechsel, Berlin, Leipzig.

Otto, Rudolf (1926) *West-östliche Mystik: Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*, Leopold Klotz Verlag, Gotha.

Кант 1963–1966 – Кант И. Сочинения. В 6 тт. Москва: Мысль, 1963 – 1966 [Kant, Immanuel. Collected works. Russian translation 1963–1966].

Кант 1980 – И. Кант. Трактаты и письма. Москва: Наука, 1980 [Kant, Immanuel. Treatises and letters. Russian translation 1980].

Фихте 1993 – Фихте И.Г. Сочинения. В 2 тт. СПб.: Мифрил, 1993 [Fichte, Johann Gottlieb. Collected works. Russian translation 1993].

Фихте 2015 – Фихте И.Г. Произведения 1806–1807. СПб.: Издательство РХГА, 2015 [Fichte, Johann Gottlieb. Works of 1806–1807. Russian translation 2015].

Voprosy Filosofii. 2019. Vol. 5. P. 159–172

Philosophy of Light by Johann Gottlieb Fichte

Helmut Girndt

The article of Helmut Girndt is a new interpretation of the principles of Fichte's philosophy and its key concepts – "I", "knowledge", "Absolute", etc. This new interpretation arises as a result of the convergence of the philosophy of Fichte and Plato on the basis of the concept of "light" as the spiritual unity of all the knowledge. Like Plato, Fichte sought the source of knowledge in the immediate intuition of light, in its visible source. So, in Fichte's *Science of Knowledge of 1794* the fundamental principle of "I" is just the spiritual light, in which everything that is known appears. In later versions of *Science of Knowledge*, the theme of light develops further in relation to the problem of Absolute knowledge in the context of the search for the unity of the entire system of knowledge. In order to justify the unity of knowledge, *Science of Knowledge* had to overcome all those points of view that are based on duality. According to Fichte, absolute unity can only be described as the extra-conceptual, pre-reflective fusion of all differences, as the absolute being, as the luminous Singulum, as the «One» of being and life, totally self-contained. This Fichte's lead was induced by Plato as well. The article discusses the complex relationships between the intuitive pre-reflective knowledge, which has a luminiferous character, and the knowledge emerging from subsequent reflection.

The article is based on the report made by H. Girndt to students of the Faculty of Philosophy of Moscow State University named after M.V. Lomonosov in 2015. The article is translated by N.V. Gromyko. Russian translations of the works of Fichte and Kant are cited if exist; references to the corresponding publications are placed in square brackets just after the references to the German-language publications.

KEY WORDS: J.G. Fichte, I. Kant, transcendental philosophy, I, Absolute I, science, light, intuition, knowledge.

GIRNDT Helmut – D 40235 Düsseldorf, Gutenbergstr., 63 (Bundesrepublik Deutschland).

Dr., Professor of Philosophy (Duisburg University, Germany, 1973 to 1999), President of International Fichte Society (1997 to 2000).

hgirndt@gmail.com

GROMYKO Nina V. – Institute for Advanced Studies named after E. Schiffers, 2, M. Koniushkovskii per., Moscow, 123242, Russian Federation.

DSc in Philosophy, Head of Epistemic Technologies Group, Institute for Advanced Studies named after E. Schiffers.

gromyko_nina@mail.ru

Received on May 25, 2018.

Citation: Girndt, Helmut (2019) “Philosophy of Light by Johann Gottlieb Fichte”, *Vo-prosy Filosofii*, Vol. 5 (2019), pp. 159–172.

References

Girndt, Helmut (1965) *Die Differenz des Fichteschen und Hegelschen Systems in der Hegelschen Differenschrift*, Bonn.

Hösle, Vittorio (1988) *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Inter-subjektivität*, 2 Bde, Hamburg.

Janke, Wolfgang (2009) *Die dreifache Vollendung des Deutschen Idealismus. Schelling, Hegel und Fichtes ungeschriebene Lehre* (Fichte Studien Supplementa, bd. 22), Rodopi, Amsterdam, New York.

Kroner, Richard (1961) *Von Kant zu Hegel (1921–1924)*, 2. Auflage, Tübingen.

Laut, Reinhard (1987) *Hegel vor der Wissenschaftslehre*, Mainz.

Moisisch, Burkhard (1997) “‘Dieses Ich’: Meister Eckharts Ich-Konzeption. Das Licht der Vernunft”, *Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter*, hg. Kurt Flasch, Udo Reinhold, München.